BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
27 — F
2

FARNESI ALFREDO
Legat. di Libri
ROMA

Digitized by Google

EXPOSITIO COMMENTARIA IN SECVNDAM PARTEM SVMMÆ DOCTORIS ANGELICI SANCTI THOMÆ

PER ILLVSTRISSIMVM ET REVERENDISSIMVM D. D.

DOMINICVM DE MARINIS

Romanum Patritium Genuenſem,

AVENIONENSEM ARCHIEPISCOPVM

& Sanctiſſimi Domini noſtri Papæ aſſiſtentem, ex Ordine Prædicatorum aſſumptum.

OPVS IN DVAS PRÆCIPVAS PARTES DIVIDITVR.

Prima continet diſputationes ad primam ſecundæ, altera ad ſecundam ſecundæ pertinentes



LVGDVNI,

Sump. PHILIPPI BORDE, LAVRENTII ARNAVD, PETRI BORDE, ET GVILL. BARBIER.

M. DC. LXIII.

CVM APPROB. ET PERMISSV.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE
IESV BIBL. SEC. COLL. R.

Digitized by Google

AVTHOR
AD LECTOREM.

EXOLVO *fidem, Amice Lector, & quæ huiuſce Operis initio promiſeram, ac propediem editurum me receperam, Commentaria in Primam, & Secundam Secundæ Summæ Theologiæ Doctoris Angelici S. Thomæ; nunc edita propono, ac publici iuris facio. Quantum verò in iis operæ, ac laboris impendi oportuerit, intelliget quiſquis in hoc argumento verſatus eſt, quo ſanè nullum, vel obſcurius, ac difficilius comprehendit vniuerſa, quàquà patet, Scholaſtica Theologia, vel intactum magis ab Interpretibus, minuſne tritum, atque diſcuſſum: Eáque propter aiebat Caietanus, ætate ſuâ, dormire in Italiâ Primam Secundæ; quæ quidem ab eo tempore, pluribus in eam editis, iiſque operoſis, & eruditis Commentariis excitata, atque illuſtrata eſt; ſed obſcura nihilominùs. & quibuſdam quaſi tenebris obuoluta ſemper Tyronibus apparet, eò quòd eiuſmodi connexio ſit, atque affini-*

tas partium huius doctrinæ, vt cùm idem ſæpiùs quæri videatur, nec tamen eadem appareat Reſolutio Quæſtionum, laboret in æquiuoco ſtudentis ingenium, ac miſerè torqueatur. Videbis, quemadmodùm S. Doctor, cuius in textu nihil ſuperfluum eſt, aut inutile, ſæpiùs tamen (vt videtur primâ fronte, & quidem in omnibus huiuſce diſciplinæ partibus, ac præcipuè, cùm agitur de fine, ad quem vniuerſum opus dirigitur) eadem quæſita repetat, licèt non idem ſit motiuum, & ratio inquiſitionis. Hæc, *& alia id genus tantam ab Interprete, ac ſtudente ſolertiam, mentis, atque animi attentionem poſtulant, vt auſim dicere, nonnihil me in vſum, profectumque tuum contuliſſe, dum breuiter, ac diſtinctè difficultatem examinans, & ad imam vſque radicem penetrans, cuilibet nouitio apertiorem, planioremque facere contendo, quàm mihi aliiſque, dum in ſcholâ verſaremur, aliquando viſa ſit. Eò verò diligentiùs in hoc opus incubui. quòd omnium iudicio præ cæteris vtile ſit, ac neceſſarium homini Chriſtiano ad ineundam, tenendamque virtutis viam, quâ ad æternam felicitatem peruenitur, qui ſanè præcipuus fuit Beato Doctori propoſitus huiuſce tractationis ſcopus. Quæ quidquid vſquam ab antiquis, & Modernis Authoribus in Theologiâ, & Philoſophiâ Morali ſcripto traditum eſt, mole, ac pretio longiùs antecellit.* Vale.

APPRO

APPROBATIO.

ILLVSTRISSIMI Domini D. Dominici de Marinis Archiepiſcopi Auenionenſis &c. *in primam, & in ſecundam ſecundæ Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici partem Commentarios hos*, Nos infra ſcripti Doctores Pariſienſes Theologi ſolerti ſtudio perlegimus, & cum in eis breuitati profunditatem, & ſoliditatem, ac profunditati perſpicuitatem mirâ ingenij dexteritate adnotauerimus adnexam, illos Theologiæ nedùm candidatis proficuos; verùm, etiam Peritioribus admodum vtiles, eamque ob rationem publicâ luce digniſſimos exiſtimauimus. Cuius veritatis fidem facimus his nomine proprio ipſiſſimaque manu ſubſcriptis. Lugduni hac die decima-ſexta Nouembris, Anno Domini 1663.

Fr. IOANNES ROBE' *Ordinis Prædic.*

Fr. PAVLVS LANDRY *Ordinis Prædic.*

Approbatio Ordinarij.

VIſa Doctorum Approbatione, Nos quoque cenſemus *Hos Commentarios Illuſtriſſimi at Reuerendiſſimi Domini D. Dominici de Marinis Archiepiſcopi Auenionenſis in primam & ſecundam ſecundæ Sancti Thomæ Aquinatis, Doctoris Angelici partem*, conſcriptos eſſe tanto Authore digniſſimos, quapropter cùm non dubium ſit, quin ex eorum Lectione Theologiæ Studioſi vberes fructus ſint percepturi, ipſorum Editioni lubenter annuimus. Lugduni die vigeſima ſecunda Nouembris 1663.

DENEVF-VILLE *Vic. Generalis.*

Conſenſus Procuratoris Regij.

VIſis ſupradictis approbationibus, non impedio pro Rege, quin permittatur à PHILIPPO BORDE, LAVRENTIO ARNAVD, PETRO BORDE, & GVILLELMO BARBIER, Bibliopolis Lugdunenſibus, Prælo ſubiici librum, cui titulus eſt, *Commentarij Illuſtriſſimi, ac Reuerendiſſimi Domini D. Dominici de Marinis Archiepiſcopi Auenionenſis in primam & ſecundam ſecundæ Sancti Thomæ Aquinatis Doctoris Angelici partem.* Cum prohibitionibus in huiuſmodi caſibus requiſitis. Datum Lugduni die vigeſima-tertia Nouembris 1663.

VIDAVD.

PERMISSIO.

FIat iuxta Concluſiones Procuratoris Regis. Datum die vigeſima-quarta Nouembris 1663.

DE SAVZEY.

ELENCHVS

ELENCHVS TRACTATVVM, QVI IN TOTO opere continentur.

AGITVR IN PRIORI PARTE.

De vltimo fine in communi. pag. 2
De Beatitudine, ſiue vltimo fine hominis. 19
De Actibus humanis, & primò de voluntario. 90
De Violento, involuntario, eorumque cauſis. 102
De Circumſtantiis humanorum actuum. 122
De Actibus, qui voluntarij dicuntur. 126
De Bonitate, & malitia actuum humanorum in particulari. 185
De Conſcientia in communi, & de erroneâ. 187
De Humanis actibus, qui ſunt homini, & aliis animalibus communes. 210
De Paſſionibus animæ in communi. 221
De Paſſionibus animæ in ſpeciali, & primò de paſſionibus concupiſcibilis. ibid.
De Paſſionibus iraſcibilis. 249
De Intrinſecis principiis humanorum actuum. 266
De Intrinſeco principio actuum humanorum bono, ſive de virtutibus in communi. 284
De Virtutibus intellectualibus, moralibus, Cardinalibus, & Theologicis. 297
De Diſtinctione virtutum moralium. 303
De Donis, beatitudinibus, & fructibus, quæ virtutibus adiunguntur. 346
De Intrinſeco principio humanorum actuum malo; ſive de vitiis, & peccatis. 354
De Cauſis peccatorum in generali, & in particulari, & ſpecialiter de ignorantiâ. 380
De Cauſis exterioribus peccati. 388
De Peculiari cauſá extrinſecâ peccati ex parte hominis; ſive de peccato originali. 392
De Actibus Peccati. 426
De Peccato veniali. 427

Agitur

Agitur in parte Poſteriori.

De fide virtute Theologica. 3
De infidelitate in communi. 18
De ſpe, virtute Theologica. 99
De vitiis oppoſitis ſpei. 124
De Charitate virtute Theologica. 136

Erudite Lector.

ERrata, nec omninò nulla, nec adeò multa in hoc opere reperies, ſed quæ tibi occurrent, facilè calamo corrigere poteris.

INDEX

INDEX
QVÆSTIONVM, ARTICVLORVM, ac Capitum, quæ in priori parte huius operis continentur.

QVÆSTIO PRIMA
De vltimo fine hominis.

ART. I. VTRVM homini conueniat agere propter finem. pagina 1
ART. II Vtrùm agere propter finẽ ſit proprium rationalis naturę. ibid.
CAP. I De definitione & diuiſione finis. ibid.
CAP. II. Diuerſimodè homo & inferiora agunt propter finem: Inde habes quid ſit actio humana. 3
ART. III. Vtrùm actus hominis recipiant ſpeciem ex fine. ibid.
CAP. VNIC. De quo actu humano, & de quo fine loquatur D. Thomas in hoc articulo. 4
ART. IV. Vtrùm ſit aliquis vltimus finis humanæ vitæ. ibid.
CAP. VNIC. Oſtenditur non dari in finibus proceſſum infinitum, ideóque eſſe aliquem vltimum finem. 5
ART. V. Vtrùm vnius hominis poſſint eſſe plures vltimi fines. 6
CAP. I. Expenduntur tres aliæ rationes, quibus auctor pręfatas veritates confirmat. ibid.
CAP. II. Occurritur obiectionibus contrà ſecundam rationem. 8
CAP. III. Oſtenditur plures vltimos fines eſſe ſimul incompatibiles, ſiue ſumantur poſitiuè, ſiue negatiuè. 9
ART. VI. Vtrùm homo omnia quæ vult, velit propter vltimum finem. 11
CAP. I. Explicatur an, & quomodò volitio vltimi finis formalis ſeu beatitudinis in communi præcedat omnem aliam volitionem hominis. 12
CAP. II. Vtrùm in omnibus ſuis actionibus operetur homo propter finem vltimũ formalem. 14
CAP. III. Occurritur argumentis in contrarium. 16
ART. VII. Vtrùm ſit vnus vltimus finis omnium hominum. 17
ART. VIII. Vtrùm in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant ibid.
CAP. VNIC. Explicatur, & probatur doctrina articuli. ibid.

QVÆSTIO II.
De his in quibus hominis beatitudo conſiſtit, in octo articulos diuiſa.

ART. I VTrùm beatitudo hominis conſiſtat in diuitiis. 18
CAP. VNIC Adhuc magis oſtenditur præfata veritas ex S. Doctore. 19

ART. II. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in honoribus. 20
CAP. VNIC. Confirmatur magìs præfata concluſio. ibid.
ART. III. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in famâ ſiue gloriâ. 21
ART. IV. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in poteſtate. ibid.
CAP. VNIC. Rationibus generalibus oſtenditur beatitudinem non conſiſtere in diuitiis, honoribus, gloria, vel poteſtate. ibid.
ART. V. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in aliquo corporis bono. 22
ART. VI. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in voluptate. ibid.
ART. VII. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono animę. ibid.
ART. VIII. Vtrùm beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono creato. 23
CAP. I. Ex ſcripturâ, Patribus & ratione oſtenditur veritas præfatæ concluſionis. ibid.
CAP. II. Oſtenditur efficacia huius rationis, & occurritur argumentis in contrarium. 24

QVÆSTIO III.

Quid ſit beatitudo.

ART. I. VTrùm beatitudo ſit aliquid increatum. 26
CAP. I. Qua certitudine tenendum ſit beatitudinem formalem non eſſe aliquid increatum. ibid.
CAP. II. Adeò vera eſt præfata concluſio, vt oppoſitum implicet contradictionem. 28
ART. II. Vtrùm beatitudo ſit operatio. 29
CAP. I. Probationi concluſionis ſubnectitur doctrina auctoris in littera. ibid.
CAP. II. Quòd formalis beatitudo nō conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ beatorum 30
CAP. III. Formalem beatitudinem nō cōſiſtere in habitu operatiuo. 31
CAP. IV. Occurritur contendentibus beatitudinem non conſiſtere in operatione. 33
ART. III. Vtrùm Beatitudo ſit operatio ſenſitiuæ partis, aut intellectiuæ tantùm. 34
ART. IV. Vtrùm beatitudo ſit operatio intellectus, an voluntatis 35
ART. V. Vtrùm beatitudo ſit operatio intellectus ſpeculatiui, an practici. ibid.
ART. VI. Vtrùm beatitudo conſiſtat in conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum. ibid.
ART. VII Vtrùm beatitudo conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarū ſcilicet Angelorū. ibid.
ART. VIII. Vtrùm beatitudo hominis ſit in viſione diuinæ eſſentiæ. 36
CAP. I. Referuntur variæ Doctorum ſententiæ circà formalem beatitudinem tùm viæ, tùm etiam Patriæ. 36
CAP. II. Probatur auctoritatibus ſcripturæ ſacræ Beatitudinem Patriæ conſiſtere eſſentialiter in actu intellectus, nempe in beatifica viſione. 37
CAP. III. Confirmatur eadem ſententia, & veritas auctoritatibus, præcipuè Auguſtini. 38
CAP. IV. Expenditur prima ratio ſancti Doctoris. 39
CAP. V. Exploratur robur alterius rationis ſancti Doctoris. 41
CAP. VI. Inſinuantur aliæ rationes S. Doctoris ad firmandam eamdem veritatem. 44
CAP. VII. Infertur ex prædictis auctoritatibus & rationibus beatitudinem formalem non eſſe plures, ſed vnicam tantùm operationem. 46
CAP. VIII. Soluuntur obiectiones quæ cōtrà doctrinam traditā ex ſcriptura ſacra deſumuntur. 47

CAP.

CAP. IX. Explicantur quædam au-ctoritates D. Auguſtini quæ videntur contrariæ cóclusioni. 48
CAP. X. Occurritur obiectionibus deductis ex doctrina ipſius S. noſtri auctoris. 49
CAP. XI. Occurritur primo & principali argumento aduerſariorũ. 50
CAP. XII. Multipliciter Thomiſtę occurrunt vltimæ obiectioni. 53
CAP. XIII. Occurritur alteri præcipuo fundamento aduerſariorũ contendentium actum voluntatis, & non intellectus eſſe conſecutiuum. 54
CAP. XIV. Obiiciuntur ea quæ tendunt ad ſtabiliendum pro obiecto beatifico aggregatũ ex actu intellectus & voluntatis. 55
CAP. XV. Satisfit argumentis, quibus probatur beatitudinem conſiſtere in delectatione. 57
CAP. XVI. In quo conſiſtat beatitudo viæ. 57
CAP. XVII. An beatitudo Patriæ ſeu viſio beatifica ſit ſpeculatiua ſimul, & practica; apprehenſiua, & iudicatiua, directa & reflexa. 59

QVÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur.

ART. I. VTrùm delectatio requiratur ad beatitudinẽ. 61
CAP. I. oſtenditur eſſe de fide quod delectatio reperitur in beatitudine, eiuſque principium, obiectum & eſſentia explicantur. 62
CAP. II. Vtrùm delectatio ſit ita connexa cum beatitudine, vt nullo modo poſſit ab ea ſeparari. 64
ART. II. Vtrùm in beatitudine ſit principaliùs viſio quam delectatio. 65
ART. III. Vtrùm ad Beatitudinem requiratur comprehenſio. ibid.
CAP. VNIC. Quam cõprehenſionem vult S. Thomas eſſe requiſitam ad beatitudinem. 66
ART. IV. Vtrùm ad beatitudinem requiratur rectitudo volũtatis. 67
CAP. I. An & quomodo rectitudo voluntatis requiratur antecedenter ad beatitudinem. ibid.
CAP. II. An, & quomodò rectitudo voluntatis ſit requiſita ad beatitudinem concomitanter. 68
CAP. III. Impeccabilitas beati habetur ex fide. 70
CAP. IV. Peccatum etiam de potentia abſoluta implicat cum viſione beatâ. 71
CAP. V. Expenditur ſecunda ratio D. Thomæ ad oſtendendam eamdem impeccabilitatem. 72
CAP. VI. Ponderantur aliæ rationes S. Doctoris. 73
CAP. VII. Soluuntur obiectiones, quę fieri poſſunt contrà prædicta. 74
CAP. VIII. Vtrùm exiſtens in peccato mortali eleuari poſſit ad viſionem beatam, remanente peccati maculâ. 76
CAP. IX. Explicatur neceſſitas amoris beatifici circà Deũ, beatique in hoc libertas circà creaturas. 77
ART. V. Vtrùm ad beatitudinem requiratur corpus. 78
CAP. VNIC. Explicatur & confirmatur doctrina huius articuli, & oſtenditur animas ſanctorum corpore exutas videre diuinam eſſentiam, ac eſſe beatas. 79
ART. VI. Vtrùm ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis. 81
ART. VII. Vtrùm ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona. 82
ART. VIII. Vtrùm ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum. ibid.
CAP. I. De dotibus animæ beatæ. ibid.
CAP. II. De dotibus corporis glorioſi. 84

QVÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

ART. I. VTrùm homo poſſit conſequi beatitudinem. 85
ART. II. Vtrùm vnus homo poſſit eſſe beatior altero. 86
ART. III. Vtrùm aliquis in hac vitâ poſſit eſſe beatus. ibid.
ART. IV. Vtrùm Beatitudo in hac vitâ poſſit amitti. ibid.
CAP. I. Explicatur & ſtabilitur doctrina articuli. ibid.
CAP. II. Explicatur magis inamiſſibilitas & perpetuitas beatitudinis. 87
ART. V. Vtrùm homo per ſua naturalia poſſit acquirere beatitudinem. 88
ART. VI. Vtrùm homo conſequatur beatitudinem per actionem alicuius ſuperioris creaturæ. 89
ART. VII. Vtrùm requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem conſequatur à Deo. ibid.
ART. VIII. Vtrùm omnis homo appetat beatitudinem. ibid.

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario.

ART. I. VTrùm in humanis actibus inueniatur voluntarium. 91
CAP. I. Præmittitur intelligentia terminorum naturale, voluntarium, & liberum provt in hoc tractatu vſurpantur, eorumque definitio traditur, & explicatur. ibid.
CAP. II. Explicatur adhuc magis differentia inter voluntarium, & liberum; & quod perfectè voluntarium poſſit eſſe ſine libero. ibid.
CAP. III. Explicantur aliqua quæ habet S. Doctor in corpore huius articuli, quę videntur bonę Philoſophiæ, & ipſimet aduerſari. 93
ART. II. Vtrùm voluntarium inueniatur in animalibus brutis. 94
CAP. VNIC. Oſtenditur voluntarium in brutis non eſſe adeò imperfectum, quòd extrahatur à verâ ratione voluntarij, & ſit tantùm voluntarium metaphoricè. ibid.
ART. III. Vtrùm voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu. 95
CAP. I. Præmittuntur aliqua, quæ conducunt ad intelligentiam ſenſus S. Doctoris in hoc articulo. ibid.
CAP. II. An, ad hoc quod voluntas cenſeatur interpretatiuè velle non agere aliquid, ſiue vt omiſſio cenſeatur voluntaria, requirantur tres conditiones, ſcilicet quod poſſit teneatur, & non agat. 97
CAP. III. Oſtenditur non poſſe actionem humanam eſſe voluntariam Phyſicè, quin ſit voluntaria moraliter, & ſternitur via ad ſatisfaciendum propoſito. 98
CAP. IV. Omninò eſſe requiſitum, quod omittens teneatur non omittere, vt omiſſio & effectus ſecutus ſint ipſi voluntarij. 99
CAP. V. Occurritur argumentis quæ militant contrà dicta, & magis explicatur, & confirmatur veritas in præcedenti capite ſtabilita. 100
ART. IV. Vtrùm violentia voluntati poſſit inferri. 102
CAP. I. Præmittuntur aliqua ad tractatum de inuoluntario, & explicatur definitio violenti, & quid ſit neceſſitari, cogi, & impediri.

pediri. ibid.
Cap. II. Quòd ea, quæ Deus præter ordinem facit, non ſunt contrà naturam, & ſic Deus nulli creaturæ violentiam inferre poteſt. 104
Cap. III. Quid de violentia reſpectu voluntatis, eiuſque actu elicito, vel ceſſatione ab illo, & ab actu elicito ſimul & imperato. 106
Cap. IV. Voluntas quoad actus à ſe imperatos, & per alias potentias exercitos, violentiam pati poteſt. 108
Art. V. Vtrùm violentia cauſet involuntarium. ibid.
Art. VI. Vtrùm metus cauſet involuntarium ſimpliciter. 109
Cap. I. Præmittuntur aliqua pro intelligentia dicendorū circà hunc articulum, & de quo metu hic diſputetur. ibid.
Cap. II. De requiſitis ad metum cadentem in conſtantem virum. 110
Cap. III. Examinatur veritas primæ partis concluſionis articuli, quod ea quæ fiunt ex metu, ſunt mixta ex voluntario, & involuntario. 111
Cap. IV. Quomodò fieri poſſit, vt eadem actio facta ex metu habeat ſimul de voluntario, & involuntario. 113
Cap. V. An ea, quæ fiunt ex metu, ſint ſimpliciter voluntaria, & ſolùm ſecundùm quid involuntaria, vel potiùs è conuerſo. 115
Art. VII. Vtrùm concupiſcentia cauſet inuoluntarium. 116
Cap. I. Præmittitur intelligentia huius vòcis, concupiſcentia, provt in præſenti, & annotantur alia requiſita ad aperiendam mentem S. Thomæ in hoc articulo. ibid.
Cap. II. An ſicut metus, ita concupiſcentia cauſet involuntarium ad minus ſecundùm quid. 117
Cap. III. Non eſſe ſenſum S. Doctoris in hoc articulo, concupiſcentiam antecedentem, de quâ hic agimus, augere voluntarium. 119
Art. VIII. Vtrùm ignorantia cauſet involuntarium. 120
Cap. Vnic. Probantur, & explicantur concluſiones ex litterâ articuli. 121

QVÆSTIO VII.

De circunſtantiis humanorum actuum.

Art. I. Vtrùm circunſtantia ſit accidens actui humano. 122
Cap. Vnic. Probatur concluſio ratione S. Doctoris, quæ explicatur, & defenditur. ibid.
Art. II. Vtrùm pertineat ad Theologum agere de circunſtantiis. 123
Art. III. Vtrùm conuenienter enumerentur circunſtantiæ in tertio Ethicorum. ibid.
Cap. Vnic. Enumerantur & explicantur circunſtantiæ iuxtà Tullium, & Ariſtotelem. ibid.
Art. IV. Vtrùm ſint principales circunſtantiæ propter quid, & ea in quibus eſt operatio. 125

QVÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum ſit volitorum.

Art. I. Vtrùm voluntas ſit tantùm boni. 126
Art. II. Vtrùm voluntas ſit tantùm finis, an etiam eorum quæ ſunt ad finem. 127

Cap. Vnic. An detur aliquis actus neuter, ſcilicet qui nec ſit in finem, nec in ea quæ ſunt ad finem. ibid.
Art. III. Vtrùm volũtas eodem actu moueatur in finem, & in id quod eſt ad finem. 128

QVÆSTIO IX.

De motiuo voluntatis.

Art. I. VTrùm voluntas moueatur ab intellectu. ibid.
Cap. Vnic. Oſtenditur quomodò intellectus moueat voluntatem. 129
Art. II. Vtrùm voluntas moueatur ab appetitu ſenſitiuo. ibid.
Art. III. Vtrùm voluntas moueat ſe ipſam. ibid.
Art. IV. Vtrùm voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio. 130
Art. V. Vtrùm voluntas moueatur a corpore cœleſti. ibid.
Art. VI. Vtrùm voluntas moueatur à Deo ſolo, ſicut ab exteriori principio. 131

QVÆSTIO X.

De modo, quo voluntas mouetur.

Art. I. VTrùm voluntas moueatur naturaliter ad aliquid. ibid.
Art. II. Vtrùm voluntas moueatur de neceſſitate à ſuo obiecto. ibid.
Art. III. Vtrùm voluntas moueatur ex neceſſitate ab inferiori appetitu. ibid.
Art. IV. Vtrùm voluntas moueatur de neceſſitate ab exteriori motiuo, quod eſt Deus. 132

QVÆSTIO XI.

De fruitione, quæ eſt actus voluntatis.

Art. I. VTrùm frui ſit actus appetitiuæ potentiæ. 132
Art. II. An fruitio conueniat tantùm rationali naturæ, an etiam animalibus brutis. ibid.
Art. III. Vtrùm fruitio ſit tantùm vltimi finis. ibid.
Art. IV. Vtrùm fruitio ſit tantùm finis habiti. 133

QVÆSTIO XII.

De intentione.

Art. I. VTrùm intentio, ſit actus intellectus, vel voluntatis. ibid.
Cap. Vnic. Aliqua ſpecialiter notanda circà litteram. ibid.
Art. II. Vtrùm intentio ſit tantùm vltimi finis. 134
Art. III. Vtrùm voluntas poſſit intendere duo. ibid.
Cap. Vnic. Quis ſit verus ſenſus S. Doctoris in hoc articulo. ibid.
Art. IV. Vtrùm intentio finis ſit idem actus cum voluntate eius, quod eſt ad finem. 135
Art. V. Vtrùm intentio conueniat brutis animalibus. 136

QVÆSTIO XIII.

De electione, quæ eſt actus voluntatis, reſpectu eorum, quæ ſunt ad finem.

Art. I. Vtrùm electio ſit actus voluntatis, vel rationis ibid.
Cap. Vnic. Explicatur, & probatur iuxtà mentem S. Doctoris, electionem eſſe actum voluntatis. ibid.
Art. II. Vtrùm electio cõueniat brutis animalibus. 137
Cap. Vnic. Oſtenditur efficacia rationis S. Doctoris ad excludendum electionem à brutis. ibid.
Art. III. Vtrùm electio ſit ſolùm eorum quæ ſunt ad finem, vel etiam quandoque ipſius finis. 139
Art. IV. Vtrùm electio ſit tantùm eorum quæ per nos aguntur. ibid.
Art. V. Vtrùm electio ſit tantùm poſſibilium. 140
Art. VI. Vtrùm homo ex neceſſitate eligat, vel liberè. ibid.
Cap. Vnic. Probatur concluſio, & occurritur difficultatibus. ibid.

QVÆSTIO XIV.

De conſilio.

Art. I. Vtrùm Conſilium ſit inquiſitio. 141
Art. II. Vtrùm Conſilium ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem. ibid.
Art. III. Vtrùm Conſilium ſit ſolùm de his, quæ à nobis aguntur. ibid.
Art. IV. Vtrùm Conſilium ſit de omnibus quæ per nos aguntur. 142
Art. V. Vtrùm Conſilium procedat modo reſolutorio. ibid.
Art. VI. Vtrùm Conſilium procedat in infinitum. ibid.

QVÆSTIO XV.

De conſenſu, qui eſt actus voluntatis, in comparatione eorum, quæ ſunt ad finem.

Art. I. Vtrùm cõſenſus ſit actus appetitiuæ, vel apprehenſiuæ virtutis. ibid.
Cap. Vnic. De quidditate conſenſus, & quomodò, & quando ab electione diſtinguatur. 142
Art. II. Vtrùm conſenſus conueniat brutis animalibus. 143
Art. III. Vtrùm conſenſus ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem. ibid.
Art. IV. Vtrùm conſenſus in actum pertineat ad ſuperiorem partem animæ. 144

QVÆSTIO XVI.

De vſu, qui actus voluntatis, in comparatione ad ea quæ ſunt ad finem.

Art. I. Vtrùm vti ſit actus voluntatis. ibid.
Art. II. Vtrùm vti conueniat brutis animalibus. ibid.
Art. III. Vtrùm vſus poſſit eſſe etiam vltimi finis. ibid.
Art. IV. Vtrùm vſus præcedat electionem. ibid.
Cap. Vnic. Oſtenditur veritas harum concluſionum enumerando, & ordinando omnes actus, qui interueniunt ad completam deliberationem tam ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis. ibid.

QVÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate.

ART. I. VTrùm imperare ſit actus rationis, vel voluntatis. 146
CAP. VNIC. Quomodò imperium ſit actus intellectus, & reſpiciat voluntatem. ibid.
ART. II. Vtrùm imperare pertineat ad animalia bruta. 147
ART. III. Vtrùm vſus præcedat imperium. ibid.
ART. IV. Vtrùm imperium, & actus imperatus ſint vnus actus. ibid.
ART. V. Vtrùm actus voluntatis poſſit eſſe imperatus. 148
CAP. VNIC. Oſtenditur veritas huius concluſionis, & occurritur aliquibus obiectionibus ex eadem doctrina S. Doctoris. ibid.
ART. VI. Vtrùm actus rationis imperetur. ibid.
ART. VII. Vtrùm actus appetitus ſenſitiui imperetur. 149
ART. VIII. Vtrùm actus animæ vegetabilis imperetur. ibid.
ART. IX. Vtrùm actus exteriorum membrorum imperentur. ibid.

QVÆSTIO XVIII.

De malitia, & bonitate humanorum actuum in generali.

ART. I. VTrùm omnis actio humana ſit bona, vel aliqua mala. 150
CAP. I. Explicatur & ſtabilitur mens S. Doctoris in hoc articulo. ibid.
CAP. II. Loquendo de facto, hæreticum eſt dicere omnem actionem humanam eſſe malam ſiue omnem bonam. 151
CAP. III. Moralitatem actus humani non conſiſtere in libertate, ſed eam ſupponere. 152
CAP. IV. Per quid actio humana cõſtituatur formaliter in genere moris. 153
CAP. V. In quo bonitas moralis conſiſtat. 154
ART. II. Vtrùm actio humana habeat bonitatem & malitiam ex obiecto. 155
CAP. VNIC. Oſtenditur veritas huius concluſionis, & occurritur obiectionibus in contrarium. ibidem.
ART. III. Vtrùm actio humana ſit bona, vel mala ex circunſtantiis. 158
ART. IV. Vtrùm actio humana ſumat bonitatem, vel malitiam ex fine. ibid.
CAP. I. Oſtenditur S. Doctorem loqui hic de fine operantis, & quomodò ſpecialem bonitatem diſtinctam à bonitate obiecti, & circunſtantiarum actio humana ab illo participet. 159
CAP. II. Vtrùm, quando actio habet obiectum bonum, & finis operantis ſimiliter eſt bonus, vel vterque malus, ſit in duplici ſpecie bonitatis vel malitiæ. 160
CAP. III. Quando eligitur bonum ad finem malum, vel malum ad finem bonum, tunc electio nullam bonitatem habet ex obiecto, vel ex fine, ſed eſt abſolutè mala. 163
CAP. IV. Obiiciuntur, & ſoluuntur argumenta contrà doctrinam ſtabilitam capite præcedenti. 165
ART. V. Vtrùm aliqua actio humana ſit bona vel mala in ſua ſpecie. 167
ART. VI. Vtrùm actio humana ſumat ſpeciem boni vel mali ex fine. ibid.

CAP. VNIC. Quid per actum interiorem.& exteriorem intelligat auctor hic. ibid.
ART. VII Vtrùm ſpecies, quæ eſt ex fine,contineatur ſub ſpecie,quæ eſt ex obiecto ſicut ſub genere; vel è conuerſo. 168
CAP. VNIC. Oſtenditur veritas præfatarum concluſionum, & quòd non aduerſantur doctrinæ auctoris alibi traditæ. ibid.
ART. VIII. Vtrùm aliquis actus ſit indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem. 169
CAP.I. Vtrùm genus moris præter bonitatem, & malitiam contrahatur per tertiam ſpeciem, quæ ſit indifferentia. 170
CAP. II. Sit ne hæc ſpecies moralitatis completa,vel incompleta.172
CAP. III. Occurritur argumentis excludentibus indifferentiam in ſpecie morali. 174
CAP. IV. An præter tres ſpecies moralitatis prædictas, addenda ſit quarta pro actibus malè ſonantibus. 175
ART. IX. Vtrùm aliquis actus ſit indiferẽs ſecundùm indiuiduum. 177
CAP. I. Expenditur efficacia rationis S.Doctoris, & ſic ſtabilitur non poſſe dari actum humanum indifferentem in indiuiduo. ibid.
CAP.II. Occurritur aduerſariis eneruare conantibus robur rationis S.Doctoris capite precedenti exploratum. 179
ART. X. Vtrùm aliqua circunſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali. 180
ART. XI. Vtrùm omnis circunſtantia augens bonitatem vel malitiam,conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali. 181
CAP.I. Satisfacit quæſito duorum articulorum S. Doctor, aſſignando duas regulas, quæ comprehendunt quidquid pertinet ad bonitatem vel malitiam, quam actio poteſt habere à circunſtantiis. ibid.
CAP. II. An, quando circunſtantia dat ſpeciem actui, habeat duas ſpecies in genere moris, vel vnam tantùm. 182
CAP. III. An circunſtantiæ non mutantes ſpeciem, augentes tamen bonitatem vel malitiam,vnicam tantùm ex his tribuant, vel plures. 184

QVÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitiâ actus interioris voluntatis.

ART. I. Vtrùm bonitas voluntatis depẽdeat ex obiecto. 185
ART. II. Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex ſolo obiecto. ibid.
CAP. VNIC. Quomodò doctrina huius articuli non contrarietur iis quæ S.Doctor quæſtione præcedenti docuit. ibid.
ART. III. Vtrùm bonitas voluntatis pendeat ex ratione. 186
ART. IV. Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex lege æternâ. ibid.
ART. V. Vtrùm voluntas diſcordans à ratione errante ſit mala. 187
ART. VI. Vtrùm voluntas concordans rationi erranti ſit bona. ibid.
CAP.I. Ex doctrinâ S.Doctoris oſtenditur, quid ſit conſcientia, ad quam potentiam, & habitum pertineat. ibid.
CAP.II. De diuiſione conſcientiæ. 189
CAP. III. Vtrùm homo teneatur ſequi conſcientiam erroneam; vel potiùs poſſit contrà illam ire tutâ conſcientiâ. 190
CAP. IV. An ex dictis in operante ex ignorantiâ vincibili ſequatur perplexitas, & an facere contrà conſcien

conſcientiam erroneam ſit ſpeciale peccatum. 192

CAP. V. An, quando conſcientia erronea vincibiliter dictat aliquod peccatum cadere ſub præcepto, maius peccatum ſit ſequi conſcientiam erroneam, quàm facere contrà illam, vel è côuerſo. ibid.

CAP. VI. Occurritur conâtibus oſtendere nô eſſe hominem aſtrictum ad ſequendum conſcientiam erroneam. 193

ART. VII. Vtrùm bonitas voluntatis, in his quę ſunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 195

ART. VIII. Vtrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate, ſequatur quantitatem boni, vel mali in intentione. 195

ART. IX. Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam. 196

ART. X. Vtrùm neceſſarium ſit voluntatem humanam côformari voluntati diuinæ in volito, ad hoc quod ſit bona. ibid.

CAP. I. Neceſſarium eſt ad bonitatem actionis humanæ, vt ſit conformis diuinæ voluntati: vbi varij modi huius conformitatis explicantur. ibid.

CAP. II. An, ad hoc quod actio humana ſit bona, requiratur, quod conformetur diuinæ voluntati formaliter & quid ſufficiat ad talem conformitatem. 197

CAP. III. An teneatur homo conformari diuinæ voluntati in volito materiali. 198

CAP. IV. An ſaltem ſit ſemper meliùs conformari diuinæ voluntati in volito materiali. 199

QVÆSTIO XX.

De bonitate, & malitiâ exteriorum actuum humanorum.

ART. I. VTrùm bonitas, vel malitia per prius ſit in actu voluntatis, quàm in actu exteriori. ibid.

ART. II. Vtrùm tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, vel malitia voluntatis. 200

ART. III. Vtrùm bonitas, & malitia ſit eadem interioris, & exterioris actus. ibid.

ART. IV. Vtrùm actus exterior aliquid addat de bonitate, & malitia ſuprà actum interiorem 201

CAP. I. An actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, addat bonitatem, vel malitiam ad actum interiorem. ibid.

CAP. II. Quomodò Philoſophandum ſit, quando ex actu exteriori aduenit mutatio in voluntate. 202

CAP. III. Exhibitio actus exterioris plura affert commoda, vel incommoda ſuprà actum interiorem. 203

CAP. IV. Occurritur argumentis contrà dicta. 204

ART. V. Vtrùm euentus ſequens aliquid addat de bonitate & malitia ad exteriorem actum. 207

CAP. VNIC. Quomodò doctrina huius articuli vera ſit, & non contradicat doctrinæ S. Doctoris infrà. ibid.

ART. VI. Vtrùm idem actus exterior poſſit eſſe bonus & malus. 208

QVÆST.

QVÆSTIO XXI.

De his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ.

ART. I. VTrùm actus humanus, in quantùm eſt bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, & peccati. ibid.

ART. II. Vtrùm actus humanus, in quantum eſt bonus, vel malus habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. 209

ART. III. Vtrùm actus humanus, in quantum bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti. ibid.

ART. IV. Vtrùm actus humanus, in quantum eſt bonus, vel malus, habeat rationem meriti, & demeriti apud Deum. ibid.

QVÆSTIO XXII.

De ſubiecto paſſionum animæ.

ART. I. VTrùm aliqua paſſio ſit in animâ. 212

CAP. VNIC. De nomine, & quidditate paſſionis, de qua in præſenti, & eſſe in anima ſtabilitur. ibid.

ART. II. Vtrùm paſſio magìs ſit in parte appetitiuâ, quam apprehenſiua. 213

ART. III. Vtrùm paſſio ſit magìs in appetitu ſenſitiuo, quam intellectiuo, qui dicitur voluntas. 214

QVÆSTIO XXIII.

De differentiâ paſſionum ab inuicem.

ART. I. VTrùm paſſiones, quæ ſunt in concupiſcibili, ſint diuerſæ ab his, quæ ſunt in iraſcibili. ibid.

ART. II. Vtrùm contrarietas paſſionum iraſcibilis ſit ſecundùm contrarietatem boni & mali. 215

ART. III. Vtrùm ſit aliqua paſſio animæ non habens cōtrariüm. ibid.

ART. IV. Vtrùm ſint aliquæ paſſiones differentes ſpecie in eadem potentiâ non contrariæ ad inuicem. ibid.

CAP. I. Quomodò diſtinguantur paſſiones quæ ſunt in concupiſcibili, ab his quæ ſunt in iraſcibili; & quomodo cognoſci poſſit quæ ad hanc vel illam pertineant. ibid.

CAP. II. De numero paſſionum, & de contrarietate quam habent inter ſe. 216

QVÆSTIO XXIV.

De bono, & malo in animi paſſionibus.

ART. I. VTrùm bonum, & malum morale poſſit in paſſionibus animæ inueniri. 217

ART. II. Vtrùm omnis paſſio animæ ſit mala moraliter. ibid.

ART. III. Vtrùm paſſio addat, vel diminuat ad bonitatem & malitiam actus. ibid.

ART. IV. Vtrùm aliqua paſſio ſit bona, vel mala moraliter ex ſua ſpecie. ibid.

CAP. VNIC. Quomodo animæ paſſiones induere bonitatem, & malitiam poſſint, illamque augere, vel diminuere. 218

QVÆSTIO XXV.

De Ordine Paſſionum ad inuicem.

ART. I. VTrùm Paſſiones iraſcibilis ſint priores Paſſionibus concupiſcibilis, vel è conuerſo. 219
ART. II. Vtrùm Amor ſit prima Paſſionum concupiſcibilis. ibid.
ART. III. Vtrùm ſpes ſit prima inter paſſiones iraſcibilis. ibid.
CAP. VNIC. Quem ordinem habeant paſſiones concupiſcibilis reſpectu paſſionum iraſcibilis, vel paſſiones iraſcibilis, aut concupiſcibis inter ſe. ibid.
ART. IV. Vtrùm iſtæ ſint quatuor principales paſſiones, gaudium, triſtitia, ſpes, & timor. 220

QVÆSTIO XXVI.

De amore, qui eſt prima paſſio concupiſcibilis.

ART. I. VTrùm amor ſit in concupiſcibili. 221
CAP. VNIC. De quidditate, & ſubiecto amoris. ibid.
ART. II. Vtrùm amor ſit paſſio. 222
CAP. VNIC. Quomodò amor ſit paſſio. ibid.
ART. III. Vtrùm amor ſit idem quod dilectio. ibid.
ART. IV. Vtrùm amor conuenienter diuidatur in amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ. ibid.
CAP. VNIC. De diuerſa ſignificatione harum vocum, amor, dilectio, charitas, & amicitia, & de diuiſione amoris concupiſcentiæ, & amicitiæ. 223

QVÆSTIO XXVII.

De cauſâ amoris.

ART. I. VTrùm bonum ſit ſola cauſa amoris. 224
ART. II. Vtrùm cognitio ſit cauſa amoris. ibid.
ART. III. Vtrùm ſimilitudo ſit cauſa amoris. ibid.
ART. IV. Vtrùm aliqua alia paſſionum animæ ſit cauſa amoris. ibid.
CAP. VNIC. Aſſignantur cauſæ amoris. ibid.

QVÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

ART. I. VTrùm vnio ſit effectus amoris. 225
ART. II. Vtrùm mutua inhæſio ſit effectus amoris. ibid.
ART. III. Vtrùm Extaſis ſit effectus amoris. ibid.
ART. IV. Vtrùm Zelus ſit effectus amoris. ibid.
ART. V. Vtrùm amor ſit paſſio læſiua amantis ibid.
ART. VI. Vtrùm amor ſit cauſa omnium quæ amans agit. ibid.
CAP. VNIC. De effectibus tàm intrinſecis, quam extrinſecis amoris. ibid.

QVÆSTIO XXIX.

De odio.

ART. I. VTrùm cauſa & obiectum odij ſit malum. 227
ART. II. Vtrùm odium cauſetur ex amore. ibid.
ART. III. Vtrùm odium ſit fortius quam amor. 228
ART. IV. Vtrùm aliquis poſſit odio habere

habere ſe ipſum. ibid.
ART. V. Vtrùm aliquis poſſit odio habere veritatem. ibid.
ART. VI. Vtrùm aliquid, poſſit haberi odio in vniuerſali. ibid.
CAP. I. Quid ſit odium, quæ eius cauſa, & quæ eius vires. ibid.
CAP. II. Quæ poſſint odio haberi. 229

QVÆSTIO XXX.

De concupiſcentiâ.

ART. I. VTrùm concupiſcentia ſit in appetitu ſenſitiuo tantùm. 230
ART. II. Vtrùm concupiſcentia ſit paſſio ſpecialis. ibid.
ART. III. Vtrùm ſint aliquæ concupiſcentiæ naturales, & aliquæ non naturales. ibid.
ART. IV. Vtrùm concupiſcentia ſit infinita. ibid.
CAP. VNIC. Quid concupiſcentia, quod eius ſubiectum, quomodò ſit paſſio ſpecialis, & diuidi poſſit, & qui ſint eius limites. ibid.

QVÆSTIO XXXI.

De delectatione ſecundùm ſe.

ART. I. VTrùm delectatio ſit paſſio. 231
ART. II. Vtrùm delectatio ſit in tempore. 232
CAP. VNIC. Traditur, & explicatur ex S. Doctore definitio delectationis, & oſtenditur inter paſſiones eſſe reponendam. ibid.
ART. III. Vtrùm delectatio differat à gaudio. ibid.
CAP. VNIC. Vtrùm differant delectatio, & Gaudium, & an lætitia, exultatio, & iucunditas importent idem quod gaudium. ibid.
ART. IV. Vtrùm delectatio ſit in appetitu intellectiuo. 233
ART. V. Vtrùm delectationes corporales, ſeu ſenſibiles ſint maiores delectationibus ſpiritualibus & intelligibilibus. ibid.
CAP. VNIC. Oſtenditur in appetitu intellectiuo eſſe delectationem, quæ excedit ſenſitiuam. ibid.
ART. VI. Vtrùm delectationes tactus ſint maiores illis quæ ſunt ſecundùm alios ſenſus. 234
ART. VII Vtrùm aliqua delectatio ſit non naturalis. ibid.
ART. VIII. Vtrùm delectatio poſſit eſſe delectationi contraria. ibid.
CAP. VNIC. De delectationibus tactus cõparatis ad alias corporales: de non naturalibus, ſeu contrà naturam, & de contrarietate delectationum ad inuicem. 235

QVÆSTIO XXXII.

De cauſâ delectationis.

ART. I. VTrùm operatio ſit cauſa propria delectationis. ib.
CAP. VNIC. Quæ operatio iuxtà mentem S. Doctoris ſit requiſita, vt cauſa delectationis. ibid.
ART. II. Vtrúm motus ſit cauſa delectationis. 236
ART. III. Vtrùm ſpes, & memoria ſint cauſæ delectationis. ibid.
ART. IV. Vtrùm triſtitia ſit cauſa delectationis. ibid.
ART. V. Vtrùm actiones aliorum ſint nobis cauſæ delectationis. 237
ART. VI. Vtrùm benefacere alteri ſit cauſa delectationis. ibid.
ART. VII. Vtrùm ſimilitudo ſit cauſa delectationis. ibid.
ART. VIII. Vtrùm admiratio ſit cauſa delectationis. ibid.
CAP. VNIC. De cauſis delectationis deductis ex ſeptem articulis prçcedentibus. ibid.

QVÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

Art. I. VTrùm delectationis ſit dilatare. 239
Art. II. Vtrùm delectatio cauſet ſui ſitim, vel deſiderium. ibid.
Art. III. Vtrùm delectatio impediat vſum rationis. ibid.
Art. IV. Vtrùm delectatio perficiat operationem. ibid.
Cap. Vnic. De effectibus cauſatis à delectatione tam in ſubiecto operante, quam in ipſo opere. ib.

QVÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitiâ delectationis.

Art. I. VTrùm omnis delectatio ſit mala. 240
Art. II. Vtrùm omnis delectatio ſit bona. 241
Art. III. Vtrùm aliqua delectatio ſit optimum. ibid.
Cap. Vnic. Adducuntur, & impugnantur errores Philoſophorum circà bonitatem, vel malitiā delectationis, de quibus S. Doctor in præcedentibus articulis, eiuſque ſenſus in hac materiâ aperitur. ibid.
Art. IV. Vtrùm delectatio ſit menſura, vel regula, ſecundùm quā iudicetur bonum vel malum in moralibus. 242

QVÆSTIO XXXV.

De dolore ſeu triſtitiâ ſecundùm ſe.

Art. I. VTrùm dolor ſit paſſio animæ. ibid.
Art. II. Vtrùm triſtitia ſit idem quod dolor. ibid.
Art. III. Vtrùm triſtitia, ſeu dolor, ſit contraria delectationi. ibid.
Art. IV. Vtrùm omnis triſtitia omni delectationi contrarietur. ibid.
Art. V. Vtrùm delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria. ibid.
Art. VI. Vtrùm magis ſit fugienda triſtitia, quàm delectatio appetenda. 243
Art. VII. Vtrùm dolor exterior ſit maior quàm interior. ibid.
Art. VIII. Vtrùm ſint tantùm quatuor ſpecies triſtitiæ. ibid.
Cap. Vnic. De quidditate, contrarietate, diuiſione, & aliis pertinentibus ad triſtitiam. ibid.

QVÆSTIO XXXVI.

De cauſis triſtitiæ, ſeu doloris.

Art. I. VTrùm cauſa doloris ſit magis bonum amiſſum, vel malum coniunctum. 245
Art. II. Vtrùm concupiſcentia ſit cauſa doloris. ibid.
Art. III. Vtrùm appetitus vnitatis ſit cauſa doloris. ibid.
Art. IV. Vtrùm poteſtas, cui non poteſt reſiſti, ſit cauſa doloris. ibid.

QVÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, & triſtitiæ.

Art. I. VTrùm dolor auferat facultatē addiſcendi. ibid.
Art. II. Vtrùm aggrauatio animi ſit effectus triſtitiæ aut doloris. 246
Art. III. Vtrùm triſtitia, vel dolor debilitet omnem operationem. ibid.
Art. IV. Vtrùm triſtitia magis noceat corpori, quam omnes aliæ paſſiones. ibid.

QVÆSTIO XXXVIII.

De remediis triſtitiæ, ſeu doloris.

ART. I. VTrùm dolor, vel triſtitia mitigetur per quamlibet delectationem. 247
ART. II. Vtrùm dolor, vel triſtitia mitigetur per fletum. ibid.
ART. III. Vtrùm dolor, & triſtitia mitigentur per compaſſionē amicorum. ibid.
ART. IV. Vtrùm per contemplationem veritatis dolor, & triſtitia mitigentur. ibid.
ART. V. Vtrùm dolor, & triſtitia mitigentur per ſomnum & balnea. 248

QVÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitiâ triſtitiæ, ſeu doloris.

ART. I. VTrùm omnis triſtitia ſit mala. ibid.
ART. II. Vtrùm triſtitia poſſit eſſe bonum honeſtum. ibid.
ART. III. Vtrùm triſtitia poſſit eſſe bonum vtile. ibid.
ART. IV. Vtrùm dolor corporis ſit ſummum malum. ibid.

QVÆSTIO XL.

De ſpe.

ART. I. VTrùm ſpes ſit idem quod deſiderium vel cupiditas. 249
ART. II. Vtrúm ſpes ſit in vi apprehenſiua, an in vi appetitiua. ibid.
ART. III. Vtrùm ſpes ſit in brutis animalibus. ibid.
CAP. VNIC. De quidditate & ſubiecto ſpei. ibid.
ART. IV. Vtrùm ſpei contrarietur deſperatio. 250
ART. V. Vtrùm cauſa ſpei ſit experientia. ibid.
ART. VI. Vtrùm in iuuenibus, & in ebrioſis abundet ſpes. ibid.
ART. VII. Vtrùm ſpes ſit cauſa amoris. ibid.
ART. VIII. Vtrùm ſpes conferat ad operationem, vel magìs impediat. 251
CAP. VNIC. De deſperatione, & de cauſis, & effectibus ſpei ibid.

QVÆSTIO XLI.

De timore ſecundùm ſe.

ART. I. VTrùm timor ſit paſſio animæ. 252
ART. II. Vtrùm timor ſit ſpecialis paſſio. ibid.
ART. III. Vtrùm ſit aliquis timor naturalis. ibid.
ART. IV. Vtrùm conuenienter aſſignentur ſpecies timoris. 253

QVÆSTIO XLII.

De obiecto timoris.

ART. I. VTrùm obiectum timoris ſit bonum, vel malū. ibid.
ART. II. Vtrùm malum naturæ ſit obiectum timoris. ibid.
ART. III. Vtrùm timor ſit de malo culpæ. 254
ART. IV. Vtrùm timor ipſe timeri poſſit. ibid.
ART. V. Vtrùm repentina magis timeantur. ibid.
ART. VI. Vtrùm ea, contrà quæ non eſt remedium, magis timeantur. ibid.

QVÆSTIO XLIII.

De cauſâ timoris.

ART. I. VTrùm cauſa timoris ſit amor. 255
ART. II. Vtrùm cauſa timoris ſit defectus. ibid.

QVÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

ART. I. VTrùm timor faciat contractionem. ibid.
ART. II. Vtrùm timor faciat conſiliatiuos. ibid.
ART. III. Vtrùm timor faciat tremorem. 256
ART. IV. Vtrùm timor impediat operationem. ibid.

QVÆSTIO XLV.

De audaciâ.

ART. I. VTrùm audacia ſit contraria timori. ibid.
ART. II. Vtrùm audacia conſequatur ſpem. ibid.
ART. III. Vtrùm defectus aliquis ſit cauſa audaciæ. ibid.
CAP. VNIC. De cauſis audaciæ. ibid.
ART. IV. Vtrùm audaces ſint promptiores in Principio, quam in fine, in ipſis periculis. 257
CAP. VNIC. Oſtenditur ex diſcurſu articuli veritas prædicta, & differentia inter audacem & fortem. ibid.

QVÆSTIO XLVI.

De irâ ſecundùm ſe.

ART. I. VTrùm ira ſit paſſio ſpecialis. 258
ART. II. Vtrùm obiectum iræ ſit bonum, vel malum. ibid.
ART. III. Vtrùm ira ſit in concupiſcibili. ibid.
ART. IV. Vtrùm ira ſit cum ratione. 259
ART. V. Vtrùm ira ſit naturalior quam concupiſcentia. ibid.
ART. VI. Vtrùm ira ſit grauior quam odium. ibid.
ART. VII. Vtrùm ira ſit ad illos ſolùm, ad quos eſt iuſtitia. ibid.
ART. VIII. Vtrùm conuenienter aſſignentur ſpecies iræ. ibid.
CAP. I. Quid ſit ira, eiuſque obiectum: differentia inter illam & odium, & de aliis eius naturam concernentibus. ibid.
CAP. II. Ad quos ſit propriè ira. 260
CAP. III. Variè diuiditur ira. 261

QVÆSTIO XLVII.

De cauſâ effectiuâ iræ, & de remediis eius.

ART. I. VTrùm motiuum iræ ſit aliquid factum contrà eum qui iraſcitur. 262
ART. II. Vtrùm ſola paruipenſio, vel deſpectio ſit motiuum iræ. ibid.
ART. III. Vtrùm excellentia iraſcentis ſit cauſa iræ. ibid.
ART. IV. Vtrùm defectus alicuius ſit cauſa, vt contrà eum faciliùs iraſcamur. ibid.
CAP. VNIC. De cauſa iræ, eiuſque remediis. 263

QVÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ.

ART. I. VTrùm ira cauſet delectationem. 264

ART. II. Vtrùm ira maximè cauſet feruorem in corde. ibid.

ART. III. Vtrùm ira maximè impediat rationis vſum. ibid.

ART. IV. Vtrùm ira maximè cauſet taciturnitatem. 265

QVÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali.

ART I. VTrùm habitus ſit qualitas. 266

ART. II. Vtrùm habitus ſit determinata ſpecies qualitatis. ibid.

CAP. VNIC. Quid ſit habitus, de quo in præſenti tractatur. 267

ART. III. Vtrùm habitus importet, ordinem ad actum. ibid.

ART. IV. Vtrùm ſit neceſſarium eſſe habitum. ibid.

CAP. VNIC. Neceſſarium eſt habitum eſſe, qui dicat ordinem ad actũ. ibid.

QVÆSTIO L.

De ſubiecto habituum.

ART. I. VTrùm in corpore ſit aliquis habitus. 269

ART. II. Vtrùm anima ſit ſubiectum habitus ſecundùm ſuam eſſentiam, vel potentiam. ibid.

ART. III. Vtrùm in potentiis ſenſitiuæ partis poſſit eſſe aliquis habitus. ibid.

CAP. I. Habitus ſtrictè dictus, ſiue prout importat diſpoſitionem ad operandũ, propriè in corpore ſubiectari non poteſt. ibid.

CAP. II. In appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe habitus eſſe non poſſunt; benè tamen in illo prout ſubiecto rationi, 271

ART. IV. Vtrùm in ipſo intellectu ſit aliquis habitus. 272

ART. V. Vtrùm in voluntate ſit aliquis habitus. ibid.

CAP. VNIC. Ponendos eſſe habitus in intellectu & voluntate. ibid.

ART. VI. Vtrùm in Angelis ſit aliquis habitus. 273

QVÆSTIO LI.

De cauſâ habituum.

ART. I. VTrùm aliquis habitus ſit à natura. ibid.

ART. II. Vtrùm aliquis habitus cauſeſetur ex actibus. 274

ART. III. Vtrùm per vnum actum poſſit generari habitus. ibid.

ART. IV. Vtrùm aliqui habitus ſint hominibus infuſi à Deo. ibid.

QVÆSTIO LII.

De augmento habituum.

ART. I VTrùm habitus augeatur. 275

ART. II. Vtrùm habitus augeatur per additionem. ibid.

ART. III. Vtrùm quilibet actus augeat habitum. ibid.

CAP. I. Oſtenditur habitus augeri poſſe tàm intenſiuè, quam extenſiuè, ſiue tam ſecundùm ſe, quàm ex parte ſubiecti. ibid.

CAP II. Vtrùm intenſio, vel extenſio habituum fiat per additionem, & quæ ſit illa. 276

CAP. III. Quomodò poſſit forma magis radicari & perfici ſine vlla additione nouæ qualitatis. 277

Cap.IV. Eodem modo Philoſophandũ eſſe in explicando augmento habituum quoad extenſionem. 278

Cap. V. Vtrùm quilibet actus augeat habitum. ibid.

QVÆSTIO LIII.

De corruptione & diminutione habituum.

Art. I. Vtrùm habitus corrumpi poſſit. 279

Art. II. Vtrùm habitus poſſit diminui. ibid.

Art. III. Vtrùm habitus corrumpatur, vel diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere. ibid.

Cap. Vnic Oſtenditur quod habitus corrumpi & diminui poſſint, & quomodò. ibid.

QVÆSTIO LIV.

De diſtinctione habituum.

Art. I. Vtrùm multi habitus poſſint eſſe in vnâ potentiâ. 281

Art. II. Vtrùm habitus diſtinguantur ſecundùm obiecta. ibid.

Art. III. Vtrùm habitus diſtinguatur ſecũdùm bonum & malum. 282

Cap. Vnic. De multiplici differentia habituum, eius origine & compatibilitate in eadem potẽtia. ib.

Art. IV. Vtrùm vnus habitus ex multis habitibus conſtituatur. 283

QVÆSTIO LV.

De eſſentia virtutis.

Art. I. Vtrùm Virtus humana ſit habitus. 284

Art. II. Vtrùm Virtus humana ſit habitus operatiuus. ibid.

Art. III. Vtrùm Virtus humana ſit habitus bonus. ibid.

Art. IV. Vtrùm Virtus conuenienter definiatur. 285

Cap. I. Stabilitur Virtutem, de quâ in præſenti eſſe verè habitum operatiuum. ibid.

Cap. II. Definitur virtus ex mente SS. Auguſtini & Thomæ. 286

Cap. III. Explicatur adhuc magìs vis illius particulæ, quâ nullus malè vtitur, & oſtenditur quod virtus non poteſt concurrere nec ad id quod eſt malum ex ſola circunſtantia. 287

QVÆSTIO LVI.

De ſubiecto virtutis.

Art. I. Vtrùm virtus ſit in potentia animæ ſicut in ſubiecto. 288

Art. II. Vtrùm vna virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis. ibid.

Art. III. Vtrùm intellectus poſſit eſſe ſubiectum virtutis. ibid.

Art. IV. Vtrùm iraſcibilis, & concupiſcibilis poſſint eſſe ſubiectum virtutum. ibid.

Art. V. Vtrùm vires apprehenſiuę ſenſitiuæ ſint ſubiectũ virtutis. 289

Art. VI. Vtrùm voluntas ſit ſubiectum virtutis. ibid.

Cap. I. De ſubiecto virtutis, & primò de intellectu. ibid.

Cap. II. Quomodò concupiſcibilis, & iraſcibilis poſſunt eſſe ſubiectum virtutis, & hoc nequeat conuenire viribus apprehenſiuis ſenſitiuis, nec membris corporeis. 290

Cap. III. Voluntas eſt præcipuum ſubiectum virtutis, ſed non proinde in illa ſubiectantur virtutes moderatiuæ paſſionum, quæ

ponuntur in appetitu ſenſitiuo. 292
Cap. IV. An in voluntate ponendi ſint ſaltem aliqui habitus moderatiui paſſionum, eſto non ſint perfectæ virtutes. 293
Cap. V. Epilogatur doctrina de ſubiecto virtutum, & vnicuique ſubiecto aſſignantur virtutes, quæ ad illud pertinent. 295

QVÆSTIO LVII.

De diſtinctione virtutum intellectualium.

Art. I. Vtrùm Habitus intellectuales ſpeculatiui ſint virtutes. 297
Art. II. Vtrùm ſint tantùm tres habitus intellectuales ſpeculatiui, ſcilicet ſapientia, ſcientia & intellectus. ibid.
Art. III. Vtrùm habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus. 298
Art. IV. Vtrùm prudentia ſit virtus diſtincta ab arte. ibid.
Art. V. Vtrùm prudentia ſit virtus neceſſaria homini. ibid.
Art. VI. Vtrùm Eübulia, Syneſis, & Gnome ſint virtutes adiunctæ prudentiæ. ibid.
Cap. Vnic. Quomodò ars & prudentia conſtituantur, & diſtinguantur in eſſe virtutis, & de neceſſitate prudentiæ, & virtutibus adiunctis. ibid.

QVÆSTIO LVIII.

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

Art. I. Vtrùm omnis virtus ſit moralis. 300
Art. II. Vtrùm virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali. ibid.

Art. III. Vtrùm ſufficienter virtus diuidatur in moralem, & intellectualem. ibid.
Art. IV. Vtrùm moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali. ibid.
Art. V. Vtrùm intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali. ibid.
Cap. Vnic. De diuiſione virtutis inter intellectualem & moralem, & de dependentia vnius ab alia in ſubſiſtendo. ibid.

QVÆSTIO LIX.

De diſtinctione virtutum moralium ſecundùm comparationem ad paſſiones.

Art. I Vtrùm virtus moralis ſit paſſio. 303
Art. II. Vtrùm virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione. ibid.
Art. III. Vtrùm virtus moralis poſſit eſſe cum triſtitia. ibid.
Art. IV. Vtrùm omnis virtus moralis ſit circà paſſiones. ibid.
Art. V. Vtrùm aliqua virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione. ibidem.
Cap. Vnic. Virtus moralis non eſt paſſio, eſt tamen circà illas, & ſine illis eſſe non poteſt, vnica excepta triſtitia. 304

QVÆSTIO LX.

De diſtinctione virtutum moralium ab inuicem.

Art. I. Vtrùm ſit tantùm vna virtus moralis. 306
Cap. Vnic. Quare, cum vna tantùm ſit intellectualis virtus dirigens omnes actiones, nempe prudentia, non debeat poni vna tantùm moralis virtus diſponens appetitum in moralibus. ibid.

Art. II. Vtrùm virtutes morales,quę ſunt circà operationes, diſtinguantur ab his quæ ſunt circà paſſiones. 308
Art. III. Vtrùm circà operationes ſit tãtùm vna virtus moralis. ibid.
Art. IV. Vtrùm circà diuerſas paſſiones diuerſæ ſint virtutes morales. ibid.
Art. V. Vtrùm virtutes morales diſtinguantur ſecundùm diuerſa obiecta paſſionum. 309
Cap. I. Annumerantur virtutes morales iuxtà mentem Ariſtotelis, & S. Doctoris. ibid.
Cap. II. Occurritur emergentibus difficultatibus circà prædicta. 311

QVÆSTIO LXI.

De virtutibus Cardinalibus.

Art. I. Vtrùm Virtutes morales debeant dici Cardinales, vel principales. 312
Art. II. Vtrùm ſint quatuor virtutes Cardinales. ibid.
Art. III. Vtrùm aliæ virtutes magìs debeant dici principales quàm iſtæ. ibid.
Art. IV. Vtrùm quatuor virtutes Cardinales differant ab inuicem. ibid.
Cap. I. De nomine, quidditate, & numero virtutum Cardinalium, & differentiâ illarum inter ſe. ibid.
Cap. II. Nullas alias virtutes morales Cardinales dici poſſe. 314
Cap. III. Diuiditur vnaquæque ex Cardinalibus virutibus in plures ſpcies & indicantur plures aliæ virtutes, quæ ad vnamquamque Cardinalem reſpectiuè reducuntur. 316
Art. V. Vtrùm virtutes Cardinales conuenienter diuidantur in virtutes Politicas; purgatorias, purgati animi, & exemplares. 317
Cap. Vnic. Quæ circà hanc Plotini Cardinalium virtutum diuiſionem ſcienda ſunt. ibid.

QVÆSTIO LXII.

De virtutibus Theologicis.

Art. I. Vtrùm ſint aliquæ virtutes Theologicæ. 318
Art. II. Vtrùm virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus, & moralibus. ibid.
Art. III. Vtrùm conuenienter fides, ſpes, & charitas ponantur virtutes Theologicæ. ibid.
Art. IV. Vtrùm fides ſit prior ſpe & charitate. 319
Cap. I. Ponendas eſſe virtutes Theologales, earum natura, numerus, diſtinctio tam inter ſe, quam ab aliis. ibid.
Cap. II. Qua certitudine tenendum ſit dari virtutes Theologicas, eſſeque habitus infuſos. 320
Cap. III. Obiiciuntur aliqua contrà prædictas veritates, 321

QVÆSTIO LXIII.

De cauſâ virtutum.

Art. I. Vtrùm Virtus inſit nobis à natura. 322
Art. II. Vtrùm aliqua Virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum. ibid.
Art. III. Vtrùm aliquæ Virtutes morales ſint in nobis per infuſionem, ibid.
Art. IV. Vtrùm Virtus, quam acquirimus ex operum aſſuetudine, ſit eiuſdem ſpeciei cum virtute infusâ. 323

Cap. I. Reiiciuntur Philoſophi volentes virtutes ineſſe à natura & ſtabilitur ſententia Ariſtotelis & S.Doctoris. ibid.
Cap.II. Aliquæ virtutes cauſantur in nobis ex aſſuetudine operum. 324
Cap. III. Vtrùm præter virtutes morales acquiſitas, dentur aliæ morales infuſæ. 325
Cap. IV. Explicatur magìs doctrina tradita capite præcedenti, & occurritur obiectionibus. 327
Cap.V. De diſtinctione ſpecifica inter virtutes acquiſitas, & infuſas: de earum ſubiecto & augmento in ordine ad noſtros actus. 329

QVÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

Art. I. Vtrùm virtutes morales ſint in medio. 330
Art. II. Vtrùm medium virtutis moralis ſit medium rei aut rationis. ibid.
Art.III. Vtrùm virtutes intellectuales conſiſtant in medio. 331
Art. IV. Vtrùm virtutes Theologicæ conſiſtant in medio. ibid.
Cap. Vnic. virtutes omnes conſiſtere in medio, ſed diuerſimodè. ibid.

QVÆSTIO LXV.

De connexione virtutum.

Art. I. Vtrùm virtutes morales ſint ad inuicem connexæ. 333
Cap.I. De connexione virtutum moralium in ſtatu perfecto. ibid.
Cap. II. Explicatur magis connexio virtutum ex hoc quod ad virtutem moralem requiritur, vbi multiplex prudentia à Scoto poſita refellitur. 334
Cap. III. Elucidatur allata doctrina Caietani, & connexio virtutum firmatur. 335
Art. II. Vtrùm virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate. 336
Cap. Vnic. De connexione virtutis moralis tam acquiſitæ quàm infuſæ cum charitate. ibid.
Art. III. Vtrùm Charitas poſſit eſſe ſine aliis virtutibus moralibus. 337
Art. IV. Vtrùm fides, & ſpes poſſint eſſe ſine Charitate. ibid.
Art. V. Vtrùm Charitas poſſit eſſe ſine fide, & ſpe. 338
Cap. Vnic. De connexione fidei, & ſpei cum Charitate. ibid.

QVÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum.

Art. I. Vtrùm virtus poſſit eſſe maior, vel minor. ibid.
Art. II. Vtrùm omnes virtutes in eodem exiſtentes ſint inæquales. 339
Art.III. Vtrùm virtutes morales præemineant intellectualibus. ibid.
Art.IV. Vtrùm iuſtitia ſit præcipua inter virtutes morales. ibid.
Art. V. Vtrùm ſapientia ſit maxima inter virtutes intellectuales. ibidem.
Art. VI. Vtrùm Charitas ſit maxima inter virtutes Theologicas. ibid.
Cap. I. De inæqualitate virtutum in genere, ſiue ſecundùm ſe conſiderentur, ſiue in ordine ad ſubiectum, vbi quid de augmento earum quoad extenſionem. ibid.
Cap. II. Examinatur veritas trium concluſionum articuli ſecundi. 341

Cap.III. De inæqualitate inter ipſa genera, & ſpecies virtutum. 342

QVÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum poſt hanc vitam.

Art.I. Vtrùm virtutes morales maneant poſt hanc vitam. 343
Art.II. Vtrùm virtutes intellectuales maneant poſt hanc vitam. ibid.
Art, III. Vtrùm fides maneat poſt hanc vitam. 344
Art. IV. Vtrùm ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ. ibid.
Art. V. Vtrùm aliquid fidei, vel ſpei remaſſeat in gloria. ibid.
Art. VI. Vtrùm remaneat Charitas poſt hanc vitam in gloria. ibid.
Cap. Vnic. De permanentia virtutum poſt hanc vitam, tam antè, quam poſt corporum reſurrectionem. ibid.

QVÆSTIO LXVIII.

De donis.

Art.I. Vtrùm dona differant à virtutibus. 346
Art.II. Vtrùm dona ſint neceſſaria homini ad ſalutem. ibid.
Art.III. Vtrùm dona ſpiritus ſancti ſint habitus. ibid.
Art.IV. Vtrùm conuenienter ſeptem dona ſpiritus ſancti enumerentur. ibid.
Art.V. Vtrùm dona ſpiritus ſancti ſint connexa. 347
Art.VI. Vtrùm dona ſpiritus ſancti remaneant in Patria. ibid.
Art.VII. Vtrùm dignitas donorum attendatur ſecundùm enumerationem Iſaiæ 11. ibid.
Art.VIII. Vtrùm virtutes ſint præferendæ donis. ibid.
Cap.I. De quidditate donorum ſpiritus ſancti, differentia à virtutibus, eorum numero, & neceſſitate ad noſtram ſalutem. ibid.
Cap.II. De connexione donorum, & permanentia eorum in patria, eorúmque perfectione in comparatione virtutum. 249

QVÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus.

Art.I. Vtrùm beatitudines à donis, & virtutibus diſtinguantur. 351
Art.II. Vtrùm præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hāc vitam pertineant. ibid.
Art. III. Vtrùm conuenienter enumerentur beatitudines. ibid.
Art.IV. Vtrùm præmia beatitudinū conuenienter enumerentur. 352

QVÆSTIO LXX.

De fructibus ſpiritus ſancti.

Art.I. Vtrùm fructus ſpiritus ſancti ſint actus. ibid.
Art.II. Vtrùm fructus à beatitudinibus differant. ibid.
Art.III. Vtrùm fructus conuenienter enumerentur ab Apoſtolo. 353
Art.IV. Vtrùm fructus ſpiritus ſancti cōtrarientur operibus carnis. ib.

QVÆSTIO LXXI.

De vitiis & peccatis ſecundùm ſe.

Art.I. Vtrùm vitium contrarietur virtuti. 355
Cap. Vnic. Explicatur, & ſtabilitur hæc concluſio. ibid.
Art. II. Vtrùm vitium ſit contrà naturam. 356

Art.

Art. III. Vtrùm vitium ſit peius, quàm actus vitioſus. ibid.
Art. IV. Vtrùm peccatum poſſit eſſe ſimul cum virtute. 357
Cap. I. Stabilitur prima concluſio. ibid.
Cap. II. Quid ſentiendum ſit de efficacia peccati venialis ad expellendam virtutem. 358
Art. V. Vtrùm in quolibet peccato ſit aliquis actus. 359
Cap. I. Non dari in indiuiduo omiſſionem culpabilem abſque aliquo actu antecedente, vel concomitante. 360
Cap. II. De malitia actus antecedentis vel concomitantis omiſſionem, & an culpa omiſſionis intelligatur completa, dum eſt volita in actu incompoſſibili cum adimpletione præcepti. 361
Cap. III. Occurritur argumentis contrà dicta. 363
Art. VI. Vtrùm conuenienter definiatur peccatum eſſe dictum, vel factum, vel concupitum contrà legem æternam. 364
Cap. I. Præmittuntur aliqua circà prædictam definitionem. ibid.
Cap. II. In quo conſiſtat formale peccati. 365
Cap. III. Occurritur argumentis in contrarium. 367

QVÆSTIO LXXII.

De peccatorum diſtinctione.

Art. I. Vtrùm peccata diſtinguantur ſecundùm obiectum. 368
Art. II. Vtrùm conuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus. 369
Art. III. Vtrùm peccata diſtinguantur ſpecie ſecundùm cauſas. ibid.
Art. IV. Vtrùm peccatum conuenienter diſtinguatur in peccatum in Deum, in ſe ipſum, & in proximum. ibid.
Art. V. Vtrùm diuiſio peccatorum, quæ eſt ſecundùm reatum, diuerſificet ſpeciem. ibid.
Art. VI. Vtrùm peccatum commiſſionis, & omiſſionis differant ſpecie. ibid.
Art. VII. Vtrùm conuenienter diuidatur peccatum in peccatum cordis, oris, & operis. ibid.
Art. VIII. Vtrùm ſuperabundantia & defectus diuerſificent ſpeciem peccatorum. 370
Art. IX. Vtrùm peccata diuerſificentur ſpecie ſecundùm diuerſas circunſtantias. ibid.
Cap. Vnic. Indicantur loca, in quibus ex ſupradictis inueniet Theologus principia ad facilem notitiam & reſolutionem omnium, quæ circà quæſtiones præcedentes & ſequentem deſiderari poterant. ibid.

QVÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem.

Art. I. Vtrùm omnia peccata, & vitia ſint connexa. ibid.
Art. II. Vtrùm omnia peccata ſint paria. ibid.
Art. III. Vtrùm grauitas peccatorum varietur ſecundùm obiecta. 371
Art. IV. Vtrùm grauitas peccatorum differat ſecundùm dignitatem virtutum quibus opponuntur. ibid.
Art. V. Vtrùm peccata carnalia ſint minoris culpæ quam ſpiritualia. ibid.
Art. VII. Vtrùm grauitas peccatorum attendatur ſecundùm cauſam peccati. ibid.
Art. VII. Vtrùm circunſtantia aggrauet peccatum. ibid.

Art. VIII. Vtrùm qualitas peccati augeatur ſecundùm maius nocumentum. ibid.
Art. IX. Vtrùm peccatum aggrauetur ratione perſonæ, in quam peccatur. 372
Art. X. Vtrùm magnitudo perſonæ peccantis aggrauet peccatum. ibid.

QVÆSTIO LXXIV.

De ſubiecto peccatorum.

Art. I. Vtrùm voluntas ſit ſubiectum peccati. ibid.
Cap. Vnic. Oſtenditur doctrinam huius articuli eſſe veriſſimam, nec contradicere his, quæ articulo ſequenti Auctor determinat. ibid.
Art. II. Vtrùm ſola voluntas ſit ſubiectum peccati. 374
Art. III. Vtrùm in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum. ibid.
Art. IV. Vtrùm in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale. ibid.
Cap. I. Oſtenditur quomodò in appetitu ſenſitiuo poſſit ſubiectari peccatum, & non in membris exterioribus. ibid.
Cap. II. Vtrùm peccatum veniale poſſit eſſe à ſolo appetitu ſenſitiuo ſecluſa omni motione voluntatis. 376
Art. V. Vtrùm peccatum poſſit eſſe in ratione. 378
Art. VI. Vtrùm peccatum moroſæ delectationis ſit in ratione. ibidem.
Art. VII Vtrùm peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori. ibid.
Art. VIII. Vtrùm conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale. 379
Art. IX. Vtrùm in ſuperiori ratione poſſit eſſe peccatum veniale ſecundùm quod eſt directiua inferiorum virium. ibid.
Art. X. Vtrùm in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale ſecundùm ſe ipſam. ibid.
Cap. Vnic. Explicatur doctrina præcedentium articulorum, & quid per rationem ſuperiorem, & inferiorem in præſenti auctor intelligat. ibid.

QVÆSTIO LXXV.

De cauſis peccatorum in generali.

Art. I. Vtrùm peccatum habeat cauſam. 380
Art. II. Vtrùm peccatum habeat cauſam interiorem. ibid.
Art. III. Vtrùm peccatum habeat cauſam exteriorem. ibid.
Art. IV. Vtrùm peccatum ſit cauſa peccati. 381

QVÆSTIO LXXVI.

De cauſis peccati in ſpeciali.

Art. I. Vtrùm ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati. ibid.
Art. II. Vtrùm ignorantia ſit peccatum. 382
Art. III. Vtrùm ignorantia excuſet ex toto à peccato ibid.
Art. IV. Vtrùm ignorantia diminuat peccatum. ibid.
Cap. I. Præmittitur quid & quotuplex ſit ignorantia. ibid.
Cap. II. De ignorantia vt eſt peccatum, vel cauſa peccati. 383
Cap. III. An ignorantia excuſet, vel minuat culpam. 385

QVÆST.

QVÆSTIO LXXVII.

De causâ peccati ex parte appetitus ſenſitiui.

ART. I. VTrùm paſſio appetitus ſenſitiui poſſit mouere, vel inclinare voluntatem. 386
ART. II. Vtrùm ratio poſſit ſuperari à paſſione contrà ſuam ſcientiam. ibid.
ART. III. Vtrùm peccatum, quod eſt ex paſſione, debeat dici ex infirmitate. ibid.
ART. IV. Vtrùm amor ſui ſit principium omnis peccati. ibid.
ART. V. Vtrùm conuenienter ponantur cauſæ peccatorum, concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum, & ſuperbia vitæ. ibid.
ART. VI. Vtrùm peccatum alleuietur propter paſſionem. 387
ART. VII. Vtrùm paſſio totaliter excuſet à peccato. ibid.
ART. VIII. Vtrùm peccatum, quod eſt ex paſſione, poſſit eſſe mortale. ibid.

QVÆSTIO LXXVIII.

De causâ peccati, quæ eſt malitia: ſiue de causâ ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

ART. I. VTrùm aliquis peccet ex certa malitia. ibid.
ART. II. Vtrùm quicunque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. ibid.
ART. III. Vtrùm ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. ibid.
ART. IV. Vtrùm ille qui peccat ex certa malitia, grauiùs peccet quam qui ex paſſione. 388

QVÆSTIO LXXIX.

De cauſis exterioribus peccati.

ART. I. VTrùm Deus ſit cauſa peccati ibid.
CAP. VNIC. Oſtenditur ſacræ ſcripturæ teſtimonio, & ratione, nullo modo Deum eſſe poſſe cauſam peccati. ibid.
ART. II. Vtrùm actus peccati ſit à Deo. 390
ART. III. Vtrùm Deus ſit cauſa excæcationis & indurationis. ibid.
ART. IV. Vtrùm excæcatio, & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem eius qui excæcatur, & obduratur. ibid.

QVÆSTIO LXXX.

De causâ peccati ex parte diaboli.

ART. I. VTrùm diabolus ſit directè cauſa peccati. 391
ART. II. Vtrùm diabolus poſſit inducere ad peccatum interiùs inſtigando. ibid.
ART. III. Vtrùm diabolus poſſit inferre neceſſitatē ad peccandū. ibid.
ART. IV. Vtrùm omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli. ibid.

QVÆSTIO LXXXI.

De traductione peccati originalis.

ART. I. VTrùm primùm peccatū primi parētis traducatur per originem in poſteros. 392
CAP. I. An verè detur peccatum originale contractum in hominibus ab Adam deſcendentibus per ſeminalem generationem. ibid.

Cap.II. Vtrùm peccatum originale ſit verè, & propriè paruulis voluntarium. 395
Cap. III. Quomodò peccatum originale traducatur ad poſteros per ſeminalem propagationem. 397
Art. II. Vtrùm alia peccata primi parentis, vel proximorũ parentum traducantur ad poſteros. 399
Cap. I. Vtrùm peccatum Adæ, quod ad poſteros deriuatur, fuerit primum peccatum quod Adam commiſit. ibid.
Cap. II. Vtrùm alia peccata Adami ſubſequentia primum, & peccata proximorũ parentum transfuſa aliquãdo fuerint ad poſteros. 400
Art. III. Vtrùm peccatum primi parentis tranſeat per originem in omnes homines. 402
Cap. Vnic. In quo ſenſu intelligenda ſit hæc articuli concluſio. ibid.
Art. IV. Vtrùm ſi aliquis ex humana carne formaretur miraculosè, contraheret peccatum originale. 403
Art. V. Vtrùm, ſi Adam non peccaſſet, Eua peccante, filij originale peccatum contraherent. ibid.
Cap. I. Examinatur veritas huius concluſionis. 404
Cap. II. An, ſi Adam antè peccatum genuiſſet filios, ipſo poſteà peccante contraherent, vel ſaltem filij illorum, peccatum originale. 405

QVÆSTIO LXXXII.

De peccato originali quantùm ad eius eſſentiam.

Art. I. Vtrùm originale peccatum ſit habitus. 406
Art. II. Vtrùm in homine ſint multa originalia peccata. ibid.
Art. III. Vtrùm peccatum originale ſit concupiſcentia. ibid.
Art. IV. Vtrùm peccatum originale ſit æqualiter in omnibus. 407
Cap. I. Præmittitur ex S. Doctore deſcriptio ſtatus iuſtitiæ originalis. ibid.
Cap. II. Quid de formali, & quid de materiali importet peccatum originale. 408
Cap. III. Quid hoc nomine, *concupiſcentia*, intelligat S. Doctor, dum ait illam eſſe quaſi materiale in peccato originali. 411
Cap. IV. Occurritur aliis argumentis contrà prædicta. 412

QVÆSTIO LXXXIII.

De ſubiecto originalis peccati.

Art. I. Vtrùm originale peccatum ſit magis in carne quam in animâ. ibid.
Cap. Vnic. Quod peccatum originale in Adamo, veram rationem originalis habuit. ibid.
Art. II. Vtrùm peccatum originale ſit per prius in eſſentia animę, quàm in eius potentiis. 414
Art. III. Vtrùm peccatum originale per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias. ibid.
Art. IV. Vtrùm aliquæ potentiæ animæ ſint ſpecialiter infectæ ſcilicet generatiua, vis concupiſcibilis, & ſenſus tactus. ibid.

QVÆSTIO LXXXIV.

De causâ peccati, ſecundùm quod vnum peccatũ alterius cauſa eſt.

Art. I. Vtrùm cupiditas ſit radix omnium peccatorum. 415
Art. II. Vtrùm ſuperbia ſit initium omnis peccati. ibid.
Art. III. Vtrùm pręter ſuperbiã, & auaritiam, ſint alia peccata ſpecialia quæ debeant dici capitalia. ibid.

Art.

ART. IV. Vtrùm conuenienter dicantur ſeptem vitia capitalia. 416

QVÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati in ordine ad naturam.

ART. I. VTrùm bonũ naturæ diminuatur per peccatũ. ib.
ART. II. Vtrùm totum bonum humanę naturæ poſſit auferri per peccatum. ibid.
ART. III. Vtrùm conuenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato conſequentia, infirmitas, ignorãtia, malitia, & concupiſcentia. ibid.
ART. IV. Vtrùm priuatio modi, ſpeciei, & ordinis ſit effectus peccati 417
ART. V. Vtrùm mors, & alij corporales defectus ſint effectus peccati ibid.
ART. VI. Vtrùm mors, & alij defectus ſint naturales homini. ibid.

QVÆSTIO LXXXVI.

De maculâ peccati.

ART. I. VTrùm peccatum cauſet aliquam maculam in anima. 418
ART. II. Vtrùm macula maneat in anima poſt actum peccati. ibid.
CAP. I. An per peccatum maculetur anima, & quandiu hæc macula remaneat. ibid.
CAP. II. Quid ſit macula peccati, & an diſtinguatur à peccato habituali. 419

QVÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ.

ART. I. VTrùm reatus pœnæ ſit effectus peccati. 420
ART. II. Vtrùm peccatum poſſit eſſe pœna peccati. 421
ART. III. Vtrùm aliquod peccatum inducat reatum pœnæ æternæ ibid.
ART. IV. Vtrùm peccato debeatur pœna infinita ſecundùm quantitatem. ibid.
ART. V. Vtrùm omne peccatũ inducat reatum pœnæ æternæ. 422
CAP. I. De pœna peccati venialis in damnato. ibid.
CAP. II. Puniatur ne pœna ſenſus peccatum originale. 423
ART. VI. Vtrùm reatus pœnæ maneat poſt peccatum. 424
ART. VII. Vtrùm omnis pœna ſit propter aliquam culpam. 425
ART. VIII. Vtrùm aliquis puniatur pro peccato alterius. ibid.
CAP. VNIC. Quòd doctrina huius articuli non diſcordat ſcripturæ; imò conciliat plura loca ipſius. ibid.

QVÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali, per comparationem ad mortale.

ART. I. VTrùm veniale peccatum conuenienter diuidatur contrà mortale. 427
ART. II. Vtrùm peccatum mortale, & veniale differant genere. ibid.
CAP. I Referuntur varij errores circà peccatum veniale, & mortale, eorumque diſtinctionem. ibid.
CAP. II. In quo ſecundùm ſanam & veram doctrinam, ſit conſtituenda diuerſitas inter peccatum mortale & veniale. 428
CAP. III. Ex ſolutione aliorum argumentorum litteræ doctrina præcedens magis explicatur, & quomodò peccans venialiter non conuertatur ad Creaturam, vt vltimum finem. 430
ART. III. Vtrùm peccatum veniale ſit diſpoſitio

diſpoſitio ad mortale. 432
ART. IV. Vtrùm peccatum veniale poſſit fieri mortale. ibid.
ART. V. Vtrùm circunſtantia poſſit facere de veniali mortale. ibid.
ART. VI. Vtrùm peccatum mortale poſſit fieri veniale. ibid.
CAP. VNIC. Quomodò peccatum veniale poſſit fieri mortale, & mortale, veniale. ibid.

QVÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali ſecundùm ſe.

ART. I. VTrùm peccatum veniale cauſet maculam in anima. 433
ART. II. Vtrùm conuenienter peccata venialia per lignum, fænum & ſtipulam deſignentur. 434
ART. III. Vtrùm Homo in ſtatu innocentiæ potuerit peccare venialiter. ibid.
ART. IV. Vtrùm Angelus bonus, vel malus poſſit peccare venialiter. ibid.
CAP. VNIC. Examinatur veritas huius concluſionis. ibid.
ART. V. Vtrùm primi motus ſenſualitatis in infidelibus ſint peccata mortalia. ibid.
ART. VI. Vtrùm peccatum veniale poſſit eſſe cum ſolo originali. 435
CAP. I. Præfata concluſio auctoritate & ratione fundatur. 436
CAP. II. An teneatur puer, quam primùm ad vſum rationis peruenerit, conuertere ſe in debitum finem, & quid hoc importet. 437
CAP. III. Quomodò Philoſophandum ſit in ordine ad iuſtificationem de ordinatione prædicta in debitum finem ad quam puer tenetur. 439
CAP. IV. Occurritur argumentis, quæ militant contrà dicta. 440
CAP. V. Occurritur alteri non contemnendo argumento, & explicatur magìs doctrina prædicta. 442

Illu

Illuſt^mi & Reuer^mi Dñi Dñi Dominici

DE MARINIS ARCHIEPISCOPI AVENIONENSIS, EX ORDINE Prædicatorum aſſumpti;

COMMENTARIA IN PRIMAM Secundæ Summæ Doctoris Angelici.

PERFECTA Diſputatione de Deô vno & Trinô, & de his quæ ab eius diuinâ poteſtate ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ proceſſerunt, pergit ſanctus Thomas ad conſiderandum hominem, vt Dei imaginem: Ipſe enim homo eſt etiam ſuorum operum principium, & per liberum arbitrium eorumdem habet poteſtatem. De operibus igitur, quibus homo ad vltimum ſuum finem peruenire vel ab ipſo poteſt deuiare in hâc ſecunda parte ſummæ tractatur. *Summa operis* Verùm quia de his generaliter & ſingulariter loqui poſſumus, hanc eamdem partem in duas Author reſecat, & in primâ de prædictis generaliter, in ſecundâ ſingulariter loquitur. *Diuiſio.* Illam, Dei aſpirante gratiâ, exponendam aggredimur, quam Theologi Primam Secundæ dixerunt. Attamen quia humani actus ab vltimo fine tanquam à primo principio dependent, ad illorum naturam & principia intrinſeca & extrinſeca inueſtigandum, ipſius vltimi finis notitia præmittenda erat. Ea propter in Operis ingreſſu prima ſe offert Quæſtio de vltimo fine in communi, cui ſubnectitur Tractatus de Beatitudine, quæ eſt humanæ vitæ vltimus finis, quâ abſolutâ diſputatione proponet nobis S. Doctor generalem totius operis diuiſionem, omniumque Tractatuum & Quæſtionum, in quibus de actibus humanis agitur, connexionem & ordinem.

QVÆSTIO PRIMA.

De vltimo fine hominis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homini conueniat agere propter finem.

CONCLVSIO. Homini conuenit agere propter finem.

Probatur. Omnes actiones quæ procedunt ab aliquâ potentiâ, cauſantur ab eâ ſecundùm rationem ſui obiecti: Obiectum autem voluntatis eſt finis & bonum, vnde oportet omnes humanas actiones eſſe propter finem.

ARTICVLVS II.

Vtrum agere propter finem ſit proprium rationalis naturæ.

CONCLVSIO. Proprium eſt naturæ rationalis, vt tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens in finem; Naturæ verò irrationalis, quaſi ab aliô actæ vel ductæ ſiue in finem apprehenſum, ſicut bruta animalia: ſiue in finem non apprehenſum, ſicut ea, quæ omninò cognitione carent.

CAPVT PRIMVM.

De Definitione & Diuiſione finis.

Finis in operabilibus eſt ſicut principium in ſpeculabilibus.

CVm ex Ariſtotele 2. Phyſicorum, & ex S. Doctore hîc, habeamus quod finis in operabilibus ſe habet, ſicut principium in ſpeculabilibus; ſicut enim in ſpeculabilibus primum principium eſt, ex quo omnes aſſenſus ſcientifici originem habent, & in quod omnes reducuntur: Ita vltimus finis eſt primum, principium, ex quo omnes motus appetitûs originem trahunt, & ad quod tendunt, & reducuntur: Ideo præcipua huius operis conſideratio eſt de fine, vt videbimus; non enim ſolùm in hoc tractatu, ſed in omnibus, quæ hoc volumine comprehenduntur paſſim S. Thomas & ſemper vtiliter de fine diſputationem reiterat. Vnde eiùs ſequentes ordinem ſæpiùs nobis de fine erit agendum. Ea propter ad euitandam repetitionem poſt aſſignatam finis definitionem, aliquas tantùm generales ipſius diuiſiones præmittemus, ſuis quibuſcumque locis reliqua, quæ dici poſſent, remittentes.

Finis definitio. Ex dictis igitur finis ſic ab Ariſtotele, & communiter à Philoſophis definitur. Finis eſt cuius gratiâ cætera fiunt.

Diuiſio generalis. Generaliter autem primò diuidere poſſumus finem in vltimum, & non vltimum, ſiue intermedium. Finis vltimus ille eſt propter quem cætera omnia appetuntur, ipſe verò non appetitur propter aliud; vnde eſt vltimus terminus, in quô appetitus quieſcit. Finis autem intermedius ille eſt, ad quem appetitus immediatè tendit, & mediante ipſo in finem vltimum V. G. Ægrotus medicinam ſumit, vt medium ad ſanitatem, vnde hæc vocari poteſt finis huius actionis. Cæterùm quia non vult ſanus fieri niſi ad meliùs inſeruiendum Deo, ſanitas eſt finis intermedius, & Deus finis vltimus.

2. Diuiſio Secundò diuiditur finis in finem operis, & finem operantis. Finis operis eſt idem quod obiectum operis, & finis qui naturâ ſuâ illi debetur: finis verò operantis eſt ille, quem ſibi operans conſtituit V. G. Finis ieiunij eſt abſtinentia; finis operantis poteſt eſſe caſtitas, charitas, religio, vel alia virtus, niſi coincidat finis operis cum fine operantis, puta ſi operans non alium finem intendat diſtinctum à fine ipſius operis.

3. Diuiſio. His addere poſſumus diuiſionem finis, in finem cui, & finem cuius gratiâ. Quod exemplificare poſſumus in materiâ de Incarnatione, in quâ finis primarius propter quem eſt ipſe Deus, cuius miſericordia & iuſtitia maximè in hoc ſingulari beneficiô reſplendent, & ſecundarius finis eſt ipſe Chriſtus; finis autem cui, ſiue ad vtilitatem cuius tantum beneficium volitum fuit, eſt ipſa hnmana natura.

Prædictis diuiſionibus vtimur & in naturalibus & in ſupernaturalibus, vnde & dicimus finem vltimum naturalem, qui eſt Deus, vt author naturæ, & finem vltimum ſupernaturalem qui eſt ipſemet

ipſemet Deus, vt author ſupernaturalium; & ſimiliter in operibus ſupernaturalibus, ſicut in naturalibus, habemus finem intermedium, & finem vltimum finem operis & finem operantis; finem cuius gratiâ, & finem cui.

Cæteræ autem omnes diuiſiones, quamuis ſub aliis terminis explicatæ, ad prædictas reduci poſſunt.

CAPVT II.

Diuerſimodè homo & inferiora agunt propter finem: Inde habes, quid ſit actio humana.

FVndamentalem doctrinam affert S. Thomas in art. 2. clarè & diſtinctè, ſequentibus ferè verbis.

Dicendum, inquit, quod omnia agentia neceſſe eſt agere propter finem: cauſarum enim adinuicem ordinatarum ſi prima ſubtrahatur, neceſſe eſt alias ſubtrahi. Prima autem inter omnes cauſas eſt cauſa finalis; cuius ratio eſt, quia materia non ſequitur formam, niſi ſecundùm quod mouetur ab agente; agens autem non mouet, niſi ex intentione finis: vt ergo determinatum producat effectum, neceſſe eſt quod aliquem determinatum finem intendat. Hæc autem intentio, ſicut in rationali naturâ fit per appetitum rationalem, ſiue voluntatem: ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur naturalis appetitus. Attamen conſiderandum eſt, quod aliquid ſuâ actione, vel motu tendit ad finem dupliciter; vno modo ſicut ſe ipſum ad finem mouens, vt homo; alio modo, ſicut ab alio motum ad finem, ſicut ſagitta mota à ſagittante.

Doctrina valdè notanda.

Illa ergo, quæ rationem habent, ſe ipſa mouent ad finem, quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, quod eſt facultas voluntatis & rationis: Illa verò, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quaſi ab alio mota, non autem à ſeipſis, cum non cognoſcant rationem finis, & ideo nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolùm in finem ab alio ordinantur: Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale.

Rationalia mouent ſe ad finem. Illa cætera mouentur ab alio.

Præfata autem doctrina ad hominem applicata, eſt intelligenda iuxta ea quæ S. Doctor annotat art. 1. Scilicet, quando homo operatur per liberum arbitrium, & vt eſt Dominus ſuorum actuum: vnde diſtinguit, & cum eo omnes Theologi inter actiones, quæ ſunt hominis vt homo, vel quæ ſunt hominis vt animal. Quod clariùs dicitur, quòd aliæ ſunt actiones hominis, aliæ humanæ. Primum ſolùm dicit quod ſint ab homine. Secundum quòd ſint ab ipſo, vt homo eſt, ſiue vt eſt Dominus ſuorum actuum.

Actio hominis & actio humana diſtinguuntur.

Concludit ergo aſſignans definitionem actionis humanæ. *Illæ ergo* (inquit) *actiones propriè dicuntur humanæ, quæ ex deliberatâ voluntate procedunt.*

Definitio actionis humanæ.

Nec immorabimur in referendis & ſoluendis obiectionibus, quæ inutiliter hîc ab aliquibus Commentatoribus contra prædictam definitionem coaceruantur: vnicô enim verbô omnibus occurres, ſi aduertas S. Doctorem hîc definire actionem, quæ eſt ſcopus huius ſecundæ partis ſuæ ſummæ, nempe actionem deliberatam, per quam homo tendit vel recedit à ſua beatitudine & loquendo de iſtâ actione definitio nullam patitur calumniam, nec examinandum eſt an amor beatificus à deliberatâ voluntate procedat, quia non de illo hîc eſt ſermo, nec de aliis ſimilibus, quæ non intendit S. Doctor ſub hâc definitione comprehendere; poſſint, vel non poſſint comprehendi.

ARTICVLVS III.

Vtrum actus hominis recipiant ſpeciem ex fine.

CONCLVSIO. Actus humani recipiunt ſpeciem ex fine ſuo. Probatur ex eo quod actus humani conſiderari poſſunt, vel per modum actionum, vel per modum paſſionum; nam in illis homo, & mouet ſeipſum, & mouetur à ſeipſo; vtroque autem modo ſpeciem ſortiuntur à fine: Dictum enim eſt ſuprà, quod actus appellantur humani, quatenus procedunt à voluntate deliberatâ; obiectum autem voluntatis eſt bonum & finis, ideoque manifeſtum eſt, quod principium humanorum actuum, in quantum ſunt humani eſt finis, & ſimiliter eſt terminus eorumdem; nam id ad quod terminatur actus humanus, eſt id quod voluntas intendit tanquam finem.

CAPVT VNICVM.

De quo actu humano, & de quo fine Loquatur S. Doctor in hoc articulo.

Quæſtionis occaſio. QVia, vt infra videbis, dum de actibus humanis ſermo erit, multoties S. Doctor quærit vtrum actus humani recipiant ſpeciem ex fine, oritur inde inter expoſitores diſceptatio, de quo fine loquatur, operiſne, an operantis.

Relictis igitur variis modis dicendi, ſi quis ſuperficialiter litteram articuli inſpiciat, iudicabit Authorem aliquando loqui de actu humano in eſſe morali, aliquando in eſſe Phyſico; & de fine aliquando operis, aliquando operantis.

Attamen dicendum eſt loqui de actu humano ſecundùm eſſe morale, vt patet in fine corporis articuli, vbi hæc habet. *Nam idem ſunt actus morales & actus humani.* Intelligit idem materialiter, quia, vt quæſtione 18. de bonitate & malitiâ videbis, moralitas ſuperaddit formalitatem quamdam ad actum humanum Phyſicè conſideratum, ſed quia nequit eſſe actus humanus, quin ſit ſubiectus regulis morum & conſequenter moralis, ideo à S. Doctore pro eodem hic accipiuntur. *Aperitur mens D. Thomæ.* Loquitur ergo de actu humanô, vt induit moralitatem, ſiue vt eſt idem quod moralis.

Et nomine finis intelligit finem proximum, ſiue finem operis, id eſt obiectum, quod dat ſpeciem actui eſſentialem. Innuit etiam, quod à fine operantis poteſt actus habere vnam vel etiam plures ſpecies accidentales in eſſe moris, quod fusè explicabimus quæſtione citatâ.

Et vt videas hanc omninò eſſe mentem ipſius, en tibi adduco ſolutionem ad tertium præſentis articuli, vbi ait. *Idem actus numerò ſecundùm quod ſemel egreditur ab agente, non ordinatus, niſi ad vnum finem proximum, à quô habet ſpeciem; ſed poteſt ordinari ad plures fines remotos, quorum vnus eſt finis alterius: poſſibile tamen eſt quòd vnus actus ſecundùm ſpeciem naturæ ordinetur ad diuerſos fines voluntatis: ſicut hoc ipſum quod eſt occidere hominem, quod eſt idem ſecundùm ſpeciem naturæ poteſt ordinari ſicut in finem ad conſeruationem iuſtitiæ, & ad ſatisfaciendum iræ: Et ex hoc erunt* *Idem actus poteſt ordinari ad diuerſos fines.* *diuerſi actus ſecundum ſpeciem moris, quia vno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitij; non enim motus recipit ſpeciem ab eo, quod eſt terminus per accidens, ſed ſolum ab eo quod eſt terminus per ſe: fines autem morales accidunt rei naturali; & è conuerſo ratio naturalis finis accidit morali, & ideo nihil prohibet actus, qui ſunt iidem ſecundùm ſpeciem naturæ eſſe diuerſos ſecundùm ſpeciem moris, & è conuerſo.* Hactenus D. Thomas. *Motus ſpecificatur ſolum à termino per ſe.*

Clarè ergo apparet ipſum loqui de fine proximo, ſiue operis, à quo eſſentialiter actus humanus ſpecificatur, non tamen proinde eſt ſuperfluus: hîc enim loquitur de ſpecificatione, vt ita dicam in genere, & quæſt. 18. art. 2. vbi inquirit, an actus ſumat bonitatem, vel malitiam ex obiecto, ſiue fine proximo, loquitur in particulari de ſpecificatione in eſſe bonitatis & malitiæ.

Nec immorabimur in examine concluſionis: Cum enim, vt diximus, S. Doctor hîc nomine actionis humanæ ſumat actionem moralem, & quæſtione citatâ tractemus, vnde ſumatur moralitas, & bonitas, ſeu malitia actûs humani, à fine, vel ab obiecto, vel ab vtroque, eadem inaniter repeteremus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ſit aliquis vltimus finis humanæ vitæ.

CONCLVSIO. Neceſſe eſt ponere aliquem vltimum finem. Probatur in argumento ſed contra authoritate Philoſophi 2. Metaphys. Dicentis, quod qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni, ſed bonum eſt quod habet rationem finis, ergo contra rationem finis eſt quod procedatur in infinitum; neceſſe eſt ergo ponere vnum finem vltimum.

Probatur verò in corpore Articuli hâc ratione. Impoſſibile eſt in finibus procedere in infinitum per ſe loquendo. In omnibus enim, quæ per ſe habent ordinem adinuicem, oportet quod remotô primô, remoueantur ea, quæ ſunt ad primum; vnde Philoſophus probat, quod non eſt poſſibile in cauſis mouentibus procedere in infinitum, quia non eſſet primum mouens, quô ſubtractô alia mouere non poſſunt, cùm non moueant, niſi per hoc quod mouentur à primo mouente:

mouente: principium autem intentionis eſt vltimus finis, ſi ergo non eſſet finis vltimus,nihil appeteretur,nec aliqua actio terminaretur,nec etiam quieſceret agentis intentio, Neceſſe eſt ergo dari vltimum finem.

Capvt Vnicvm.

Oſtenditur non dari in finibus proceſſum infinitum; ideoque eſſe aliquem vltimum finem.

Ordo doctrinæ. STabilitâ ratione finis in communi, deſcendit Author ad conſiderandum finem in particulari,& concludit dari aliquem vltimum finem,ad quem ordinantur omnes alij intermedij, & hoc probat ex eo quod in finibus non poteſt dari proceſſus in infinitum.

In nullo genere cauſarum datur proceſſus in infinitum. Hæc doctrina certiſſima eſt,& ſumitur ex Philoſopho 2. Metaphyſ. Cap.2. & 1. Ethicorum,& 1. poſteriorum textu 2.vbi probat in nullo genere cauſarum dari poſſe proceſſum in infinitum; Non quidem in cauſis materialibus; nam ſi non daretur primum recipiens primáque materia, non daretur ſubſtantia, quia non eſſet vbi reciperetur forma ſubſtantialis: non in cauſis formalibus, quia in nullo ſunt vel eſſe poſſunt infinitæ formæ, ſicut nec infinita prædicata eſſentialia: non etiam in cauſis efficientibus, quia aliàs non eſſet primum mouens, nec ex conſequenti alia mouentia,v. g. ſi lapis moueatur per baculum, baculus à manu, manus à voluntate, & hæc ab aliâ causâ, & ſic in infinitum; nunquam moueretur lapis, quia non eſſet prima cauſa, à quâ poſſet incipere motus: non denique in cauſis finalibus, quia finis eſt primum in intentione, proceſſus autem infinitus tollit primum, ſicut & vltimum: Ergo in nullo cauſarum genere dari poteſt proceſſus in infinitum.

Hoc axioma valet ſolùm in cauſis per ſe ſubordinatis. Hoc tamen axioma D. Thomæ & Philoſophi debet intelligi per ſe loquendo, id eſt, in cauſis per ſe ſubordinatis; non verò per accidens. Etenim in omni genere cauſarum poteſt dari proceſſus infinitus per accidens. Materia eſt capax recipiendi formas in infinitum ſucceſſiuè, non quidem inuicem ſubordinatas per ſe, ſed ſibi ſuccedentes, ſibique proinde ſubordinatas per accidens: poteſt etiam forma varias ſucceſſiuè actuare materias; poteſt etiam in cauſis efficientibus, non per ſe, ſed per accidens dari huiuſmodi proceſſus in infinitum: Quamuis enim non poſſit aliqua cauſa efficiens dependere in cauſando ab infinitis aliis cauſis, quia non eſſet vlla, à quâ poſſet motus incipere; Nihilominùs poteſt in eſſendo dependere ab aliâ causâ, & hæc ab aliâ, & ſic in infinitum, vt ſi mundus fuiſſet ab æterno, fuiſſet vnus homo genitus ab altero, & iſte ab alio,& ſic in infinitum. Denique in cauſis etiam finalibus contingere poteſt hæc ſubordinatio & ſucceſſio per accidens; ita vt vnus finis, poſtquàm terminauit appetitum agentis ad alterum finem ordinetur, & iſte ad alterum, & ſic in infinitum, v. g. poteſt quis velle pecunias ad ſoluendum debitum, pro ſuſtentatione vitæ, pro honore, & pro innumeris aliis motiuis, ſaltem ſucceſſiuè, de quo dicemus articulo ſequenti.

Verificatur præſertim in cauſis finalibus. Relictis aliis cauſis, de quibus non eſt agendum in propoſito, oſtendendum nobis eſt peculiariter de cauſis finalibus, quod in ipſis non datur proceſſus in infinitum, quod D. Thomas docuit, nedum in hoc articulo, ſed etiam 1.contra Gentes cap. 38. Cuius rationem aſſignat ibi Ferrarienſis, quoniam cùm *Ratio ferrarienſis.* finis, ſimpliciter & abſolutè loquendo, ſit id cuius gratiâ aliquid fit, non autem quod fit gratiâ alterius; quod enim ordinatur ad alterum, tanquam ipſius gratiâ factum, habet ſub hac conſideratione rationem medij, vnde ipſi fines intermedij, qui, vt ſuprà diximus, ad vlteriorem finem ordinantur, non dicunt huiuſmodi ordinem, quatenus ſunt fines, ſed quatenus ſunt medij. De ratione igitur finis ſub formali reduplicatione finis, abſolutè & ſimpliciter loquendo, eſt habere rationem vltimi; ex quo manifeſtè conſtat proceſſum in infinitum tollere rationem finis, ipſíque euidenter repugnare; quia nimirùm infinitum tollit vltimum, quandoquidem in infinito datur progreſſus vlterior quacunque parte deſignatâ.

Tollere vltimũ finem eſt tollere rationem boni. Proptereà Ariſtoteles lib.2.Metaph. textu 3.ait,quòd tollere vltimum finem, eſt omninò tollere cauſam finalem,imò eſt tollere omnem rationem boni; illud enim, quod habet, abſolutè & ſimpliciter loquendo, rationem boni honeſti, vel delectabilis, eſt appetibile propter ſe; ſi autem non daretur finis vltimus, ſed omnia ordinarentur ad vlteriora, tunc nullum eſſet appetibile propter ſe,

ſed propter aliud. Ad hoc ergo, vt ſubſiſtat ratio boni & honeſti & delectabilis iuxta communem omnium hominum opinionem, & ipſam rerum experientiam, debemus ponere aliquem vltimum finem.

Obiectio contrà prædicta.

Quod ſi dicas ſecundùm ſententiam quorundam Philoſophorum, non implicare quod detur infinitum in actu, & ſic non videri quod ſit inconueniens proceſſus infinitus in cauſis finalibus: nam ſi ſemel ſupponeretur dari huiuſmodi multitudinem infinitam cauſarum, nulla videtur implicantia, quod omnes ſimul influerent influxu morali in effectum, ſiue moraliter mouerent agens ad operandum. Imò licet daretur vltimus finis adhuc inter ipſum & agens excogitari poſſent infiniti fines intermedij.

Soluitur.

Reſpondeo quòd in ſententia Authoris implicat infinitum creatum in actu, vnde nec in cauſis efficientibus, nec in cauſis finalibus dari poteſt infinita multitudo. Vniuerſaliter tamen reſpondemus, quòd licèt ſupponeretur illa multitudo infinita bonorum finalizantium, adhuc nihilominùs deberet dari aliquod vltimum, quod eſſet primum in intentione: ſicut enim dicitur prima parte, quòd licèt darentur infinitę cauſæ efficientes inuicem eſſentialiter ſubordinatæ; nihilominùs deberet ſemper dari vna prima cauſa, à quâ omnes aliæ etiamſi forent infinitæ in ſuâ cauſalitate dependerent, eò quod eſſent omnes entia ab alio, quæ proinde reduci deberent ad vnum ens à ſe; ita ſimiliter dicendum, quòd omnes huiuſmodi fines dependerent in ſua finalizatione ab vno fine vltimo, qui per ſe & ratione ſui exerceret cauſalitatem finis; cætera verò omnia ratione ipſius.

Confirmatur doctrina ſolutionis.

Confirmatur hæc doctrina, ex eo quod ratio entis ab alio dependentis eſt tranſcendens reſpectu cauſarum omnium creatarum, ſiue efficientium, ſiue finalium; quia igitur quidquid eſt tale per participationem ab alio, tandem reduci debet ad aliquod vnum, quod ſit tale per eſſentiam, & à ſe. Ita vt ab hac dependentia non poſſint vllo modo eximi creaturæ, etiam in caſu, quo ſupponeretur æterna & infinita illarum multitudo. Ita ex eodem capite oſtenditur, quòd licèt æterna & infinita foret multitudo creaturarum; ſemper tamen Deus eſſet prima cauſa efficiens, & vltimus finis, à quo omnes aliæ cauſæ, omneſque alij fines dependerent iuxta illud

Tale per participationem reducitur ad tale per eſſentiam.

Apocalypſis 21. *Ego ſum Alpha & Omega, initium & finis.* Hæc omnia magis explicabuntur in ſequentibus.

ARTICVLVS V.

Vtrum vnius hominis poſſint eſſe plures vltimi fines.

CONCLVSIO prima. Impoſſibile eſt plures eſſe fines vltimos hominis.

Probatur in argumento ſed contrà. Illud in quo quieſcit aliquis ſicut in vltimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ ſuæ regulas accipit, vnde de guloſis dicitur ad Philippenſes 3. *Quorum Deus venter eſt*, quia ſcilicet conſtituunt vltimum finem in deliciis ventris; ſed ſicut dicitur Matth. 6. *Nemo poteſt duobus Dominis ſeruire*, ad inuicem, ſcilicet, non ordinatis. Ergo impoſſibile eſt eſſe plurimos vltimos fines hominis adinuicem non ordinatos.

Concluſio ſecunda. Sicut omnium hominum naturaliter eſt vnus finis vltimus, ita neceſſe eſt eſſe vnum finem vltimum, reſpectu cuiuſlibet hominis in particulari.

Probatur in fine corporis articuli, quia ſicut ſe habet vltimus finis hominis ſimpliciter ad totum humanum genus; ita ſe habet vltimus finis huius hominis ad hunc hominem: Ergo oportet, quòd ſicut omnium hominum eſt naturaliter vnus finis vltimus, ita vt non poſſint eſſe plures non ordinati adinuicem; ita cuiuſlibet hominis voluntas in vno fine vltimo, & non in pluribus ſtatuatur.

CAPVT I.

Expenduntur tres aliæ rationes, quibus Author præfatas veritates confirmat.

TRibus rationibus demonſtrat S. Thomas impoſſibilitatem plurium vltimorum finium, ſiue reſpectu omnium hominum in communi, ſiue reſpectu cuiuſlibet hominis in particulari. Prima ſumitur ex parte ipſius finis vltimi,

Prima ratio concluſionis articuli. timi, qui debet eſſe bonum perfectum & conſummatum, iuxta illud D. Auguſtini 19. de Ciuitate Dei: *finem hominum nunc dicimus, non quod conſumitur, vt non ſit, ſed quod perficitur, vt plenè ſit.* Oportet igitur, quod vltimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipſum relinquatur appetendum: hoc autem non eſſet, ſi alius finis præter ipſum appeteretur: ergo finis vltimus non poteſt eſſe, niſi vnicus.

Secunda. Secunda ratio ſumitur ex parte voluntatis noſtræ, cuius proprium eſt appetere finem; ſicut enim in proceſſu rationis (inquit D. Thomas) principium eſt id quod naturaliter cognoſcitur: ita in proceſſu rationalis appetitus, qui eſt voluntas, oportet eſſe principium id quod naturaliter deſideratur; hoc autem oportet eſſe vnum, quia natura non tendit niſi ad vnum; principium autem in proceſſu rationalis appetitus eſt vltimus finis. Vnde oportet id, in quod tendit voluntas ſub ratione vltimi finis eſſe vnum.

Tertia. Tertia ratio ſumitur ex parte actionum eiuſdem voluntatis; quæ ſpecificantur à fine, quam ſic proponit. Cùm actiones voluntariæ ex fine ſpeciem ſortiantur, oportet quod à fine vltimo, qui eſt communis, ſortiantur rationem generis; ſicut & naturalia ponuntur in genere ſecundùm formalem rationem communem. Cùm igitur omnia appetibilia voluntatis in quantum huiuſmodi ſint vnius generis, oportet vltimum finem eſſe vnum, maximè cùm in quolibet genere, ſit vnum primum principium.

Obiicitur contrà primam rationem. Primò obiici poteſt contra primam rationem, quod licet vltimus finis verus, qualis eſt ſolus Deus, ſit bonum perfectum & conſummatum, proindéque appetitus noſtri pleniſſimè ſatiatiuum: attamen finis vltimus falſus, ſiue apparens non habet ſummam illam perfectionem, nec poteſt ſatiare appetitum hominis. Nam auarus, v. g. ambitioſus, Guloſus, & quilibet alius peccator finem vltimum conſtituit in diuitiis, honoribus, deliciis, aliiſque ſimilibus obiectis peccaminoſis, & tamen à nullo eorum ſatiatur, vel ſatiari poteſt iuxtà illud Prouerb. 13. *Iuſtus comedit, & replet animam ſuam, venter autem impiorum inſaturabilis.* Et hoc ex profeſſo demonſtrabimus infrà, dum oſtendemus hominis beatitudinem, non poſſe conſiſtere in creaturis: Ergo ex hoc quod finis vltimus debeat eſſe plenè ſatiatiuus, rectè quidem infertur, quod non poſſunt eſſe plures veri fines vltimi, ſed non conuincitur, quòd non poſſint eſſe plures fines vltimi apparentes.

Reſpondetur. Ad hoc reſpondemus finem vltimum eo modo habere rationem boni perfectè ſatiatiui, quo habet rationem finis vltimi; ita vt ſi ſit effectiuè & realiter finis vltimus, debeat eſſe realiter & effectiuè ſummum bonum perfectè ſatiatiuum: ſi verò ſit finis vltimus apparenter ſolùm & in hominis æſtimatione, ſufficit quod ſecundùm apparentiam & æſtimationem eiuſdem hominis ſit bonum perfectum ac perfectè ſatiatiuum. Vnde peccatores, dum conſtituunt finem vltimum in creaturis, attribuunt illis per ſuam falſam imaginationem hanc rationem boni ſatiatiui; & licèt vt plurimùm non attribuatur creaturis hæc ratio boni perfecti iudicio ſpeculatiuo, quia homines, etiam dum peccant, & auertuntur à Deo, vt ad creaturam ſeſe conuertant, ſpeculatiuè cognoſcunt ſolum Deum eſſe ſummum bonum, ac huiuſmodi rationem non poſſe conuenire creaturis, ſed tamen iudicio practico feruntur in creaturas, ac ſi in illis ſita eſſet ratio boni conſummati, & plenè ſatiatiui. *Peccatores tribuunt creaturis rationem boni ſatiatiui practicè, non verò ſpeculatiuè.* Quomodo autem fieri poſſit, vt peccatoris voluntas feratur in plura obiecta peccaminoſa, & tamen non habeat plures vltimos fines, explicabimus capite ſequenti.

Inſtantia prima. Sed dices, quod poterit aliquis ignorare, quòd ſit de ratione finis vltimi plenè ſatiare appetitum noſtrum. Ille ergo, licèt aliquid appetat vt finem vltimum, poterit tamen appetere illud, vt imperfectè tantùm ſatiatiuum, & ſic quærere alium adhuc finem vltimum; atque ita ſecundùm ſuam falſam imaginationem tendere ad plures vltimos fines.

Soluitur. Verùm licèt aliquis ſpeculatiuè, & in actu ſignato poſſit exiſtimare, quòd finis vltimus non debeat eſſe plenè ſatiatiuus; practicè tamen & in actu exercito fieri nequit, vt tendat ad aliquem finem tanquam vltimum, quin apprehendat ipſum vt bonum plenè ſatiatiuum, cuius ratio euidens eſt, quia in fine vltimo quieſcit appetitus; ſi enim tendat vlteriùs, hoc ipſo finis ille non eſt vltimus, ſed nequit appetitus in aliquo fine quieſcere, niſi apprehendatur, tanquam bonum perfectè ſatiatiuum: etenim appetitus non quieſcit, quouſque fuerit totaliter ſatiatus.

Adhuc

Inſtantia ſecunda. Adhuc inſtabis, quòd ipſi peccatores experientiâ agnoſcunt nullum bonum creatum eſſe ſatiatiuum appetitus, imò ſæpiſſimè appetunt aliquod bonum creatum cum eâ præparatione animi, vt ſi maius bonum ſeſe offerret, illud appeterent. Ergo fieri nequit, quòd in ipſis apprehendant, vel ipſis attribuant rationem boni conſummati & plenè ſatiatiui.

Soluitur ex præfata diſtinctione. Fatemur hoc eſſe maximum ſignum ſummæ miſeriæ peccatorum, quod licèt experientiâ propriâ toties didicerint creaturas eſſe bona modis omnibus imperfecta, ac prorſus incapacia ſatiandi eorum appetitum, nihilominùs adhuc ſemper inhærent ipſis, ac ſi eſſent eorum finis vltimus, & licet præfata experientia eos ſpeculatiuè conuincat, & cogat in actu ſignato fateri, quod in nullo bono creato quieſcere poteſt appetitus eorum, ſed tantum in ſolo Deo, iuxtà illud D. Auguſtini. *Feciſti nos, Domine propter te & inquietum eſt cor noſtrum, donec requieſcat in te.* Nihilominùs practicè & in actu exercito manent in tenebris ignorantiæ, & peruerſitatis ſuæ, inhærendo creaturis, velut vltimo fini, vel potiùs ſibi ipſi; ſuoque amori proprio vt omnibus bonis creatis ſatiando, iuxta illud eiuſdem D. Auguſtini in Libris de Ciuitate Dei, vbi ſic ait. *Amor ſui vſque ad contemptum Dei ædificat Babylonem, & amor Dei vſque ad contemptum ſui ædificat ciuitatem Dei.*

Dum igitur homo auertit ſe à Deo per aliquod mortale peccatum, & conuertit ſe ad creaturam, tunc in æſtimatione ſuâ, & in ſuo affectu tollit à Deo rationem vltimi finis, eamquè in creaturis conſtituit, quibus proinde attribuit rationem ſummi boni perfectè ſatiatiui; cumque vel demonſtratione conuincitur vel experientiâ comperit creaturam illam non eſſe bonum perfectum, nec proinde perfectè ſatiatiuum; tunc mutat voluntatem, nouoſque fines vltimos fabricatur, vnde meritò de illo in ſcripturis dicitur. *Stultus ſicut Luna mutatur.*

Satisfit omnibus obiectionibus. Vt autem prædictis, aliiſque obiectionibus occurrere valeas, Aduertes, quòd licèt nequeat homo, vel ſaltem hoc regulariter non contingat, quòd ſpeculatiuè conſtituat in creaturâ ſummi boni rationem, nec quòd practicè plenam ſatietatem in illâ inueniat: quia tamen, dum appetit creaturam hanc, non curando pro tunc de aliis, imò nec de ipſo Deo, ſiſtit pro tunc in illa; vnde ex modo operandi practicè, & in actu exercito cenſetur in tali obiecto rationem vltimi finis & ſummi boni & perfectè ſatiatiui conſtituere, dum in illo quieſcit, nihil aliud pro tunc inquirendo.

Capvt II.

Occurritur obiectionibus contra ſecundam rationem.

Obiicies ſecundò contra ſecundam rationem, in quâ D. Thomas æquiparat intellectum & voluntatem in modo procedendi circa obiecta ſua, quod hæc comparatio nulla eſt, quia vt ait Scotus in 4. diſtinct. 49. quæſt. 1. ad 3. Intellectus naturaliter determinatur ad prima principia, ſed voluntas ad nullum obiectum naturaliter determinatur, ſed quamuis in hoc eſſet proportio inter intellectum & voluntatem, ratio D. Thomæ non concluderet, eò quòd intellectus plura habet principia etiam prima, vnde voluntas ſimiliter habere poterit plures fines etiam vltimos.

Reſpondet optimè Conradus. Verùm hæc obiectio facilè ſoluitur. Etenim eo proportionali modo quo intellectus determinatur ad principia, voluntas determinatur ad finem, vt explicat optimè Conradus, exponendo hanc ſecundam rationem, & ſoluendo obiectionem Scoti his verbis. *Deficit Scotus non attendendo radicem dicti Doctoris Sancti, quòd infrà ſtatim habebitur quæſt. 10. art. 1. & alibi, quia oportet ſemper conditionem prioris reperiri in poſteriori, vnde oportet, quòd natura intellectualis habeat in ſe conditionem naturæ, quæ eſt naturalitas & neceſſitas ad vnum. Ex eo ergo quod intellectualis appetitus eſt, habet libertatem & non neceſſitatem, vel naturalitatem, ſed ex eo quod natura eſt, habet determinationem ad vnum, ſecundùm tamen capacitatem & conditionem propriam, hoc ergo attento, quod priùs ſaluatur in poſteriori; ideò Doctor benè dicit, quòd ſicut intellectus naturaliter cognoſcit principium, ita voluntas naturaliter ad ſenſum infrà dicendum, ſcilicet quoad ſpecificationem actus inclinatur in vltimum finem. Inclinatio autem naturalis eſt ad vnum ſaltem genere, & ſecundùm communem rationem, vt ſtatim tangetur. Igitur vltimus finis communis omnibus, in quem natura inclinat eſt vnus, illud autem fundamentum Doctoris Sancti,*

Sancti Scotus non aduertit, nec impugnauit, nec per conſequens expugnauit. hucuſque Conradus.

Confertur adhuc voluntas cum intellectu. Et ſanè ſi rem attentiùs conſideremus videbimus voluntatem non minùs operari, vt naturam circa finem, quàm intellectum circa principia, vt dicemus in quæſt. 10. citatâ. Videbimus etiam, quòd licèt intellectus poſſit verſari circa plura principia; hæc tamen omnia reducuntur ad vnum ſimpliciter primum, tùm in intellectu ſpeculatiuo, tùm in intellectu practico; nam reſpectu illius primum principium eſt, quodlibet eſt, vel non eſt: reſpectu verò iſtius primum principium eſt. Bonum eſt ſequendum; malum autem fugiendum. Inde infertur quod ſimiliter voluntas, licèt ferri poſſit in plures fines, omnes tamen reducuntur tandem ad aliquem vltimum, cui ſubordinantur.

Noua obiectio. Quod ſi dicas voluntatem quidem ex naturâ ſuâ determinatam eſſe naturaliter, neceſſitate quoad ſpecificationem, ad finem vltimum vt ſic, quod eſt omne bonum vt ſic, ita vt non poſſit velle malum, ſed tamen non eſt naturaliter determinata ad finem, quem homo ex peruerſâ voluntate ſibi conſtituit. Ergo hæc natura voluntatis non impedit, quin ſecundùm falſam imaginationem poſſit homo plures ſibi conſtituere fines vltimos in creaturis.

Reſponſio. Reſpondemus voluntatem ex naturâ ſuâ non determinari, niſi ad rationem finis vltimi in abſtracto, ſiue in communi, ideóque manere liberam, vt talem rationem conſtituat, vel in Deo, in quo verè reperitur, vel in creaturâ, in quâ poteſt eſſe apparenter tantùm. Nihilominùs ex ſuppoſitione quod applicet rationem illam finis vltimi, ſiue Deo, ſiue creaturæ, apprehendendo illum vel iſtam ſub ratione boni perfecti, & plenè ſatiatiui, non poteſt alium ſibi conſtituere finem vltimum, quoadusque relictâ priori inclinatione, per nouum actum conſtituat rationem vltimi in alio obiecto, & in illud vt ſic feratur, iuxtà ſuperiùs dicta.

CAPVT III.

Oſtenditur plures vltimos fines eſſe ſimul incompatibiles, ſiue ſumantur poſitiuè, ſiue negatiuè.

Expenditur particula Tituli. DIuus Thomas in concluſione huius articuli appoſuit illam particulam (ſimul) vt indicaret poſſe hominem habere plures fines vltimos ſucceſſiuè, quod ipsâ etiam experientiâ conſtat: Aliquando enim eſt in gratiâ, & habet Deum pro fine vltimo; aliquando eſt in mortali peccato, & reſpicit pro fine vltimo creaturam; imò quandoque rationem hanc finis vltimi ab vnâ creaturâ transfert in aliam, pro vt explicuimus in capite præcedenti. Sed negat S. Doctor, quòd vnum idemque agens poſſit ſimul ac ſemel plures habere fines vltimos.

Solus Deus eſt vltimus finis & quare? Certum etiam eſt, quòd ſecundum rei veritatem non poteſt eſſe, niſi vnicus finis vltimus propriè & ſimpliciter dictus, nempe Deus, quia, vt ſuprà diximus, debet finis vltimus eſſe ſummum bonum & perfectè ſatiatiuum, ſolus autem Deus eſt bonus ſummâ bonitate ac perfectè ſatiatiuâ iuxtà Saluatoris oraculum. *Nemo bonus niſi ſolus Deus.* In hoc omnes conueniunt & ſola difficultas eſt de pluribus finibus vltimis ſecundùm falſam imaginationem ipſius appetentis.

Quid finis vltimus poſitiuè, & negatiuè. Pro maiori autem intelligentiâ diſtinguendus eſt duplex finis vltimus, alter poſitiuè talis, alter talis ſolummodò negatiuè. Finis ille dicitur poſitiuè vltimus, qui importat rationem boni ſummi & perfectè ſatiatiui, propter quam meretur, quòd ſit finis vltimus, ipſique ſubordinentur alij omnes: finis autem ille dicitur vltimus negatiuè, qui licet non appetatur tanquam bonum perfectum, & plenè ſatiatiuum, nihilominus appetitus in ipſo ſiſtit, nec tendit vlteriùs, vnde dicit negationem vlterioris ordinis, & ſic eſt vltimus negatiuè.

Nullus eſt Theologus, qui aſſerat poſſe dari reſpectu vnius eiuſdemque hominis plures ſimul fines vltimos poſitiuè, ſiue ſecundum rem, ſiue ſecundum falſam imaginationem, & hoc manifeſtè conuincunt rationes Diui Thomæ, vt ſtatim videbimus.

In quo conueniant & differant Theologi. Non deſunt tamen, qui tenent non implicare, quòd dentur plures ſimul vltimi

timi fines negatiuè tales, vel quorum vnus ſit talis poſitiuè, & alij negatiuè. Ita Vaſques hîc diſp. 1. cap. 3. & Suares etiam hîc diſp. 3. ſect. 4. Communis tamen Theologorum ſententia, & maximè Thomiſtarum docet impoſſibilem eſſe multiplicitatem finium vltimorum ſiue poſitiuè, ſiue negatiuè talium; ſic expreſsè Conradus in commentario articuli ſequentis, Medina, Martinez, Ildephonſus, & alij.

Concluſio.

Vis rationis D. Thomæ.

Et ſanè ſi conſiderentur rationes D. Thomæ, præſertim prima, manifeſtè conuincunt impoſſibilitatem plurium ſimul vltimorum finium, ſiue poſitiuè, ſiue negatiuè. Ratio enim finis vltimi exigit, vt in ipſo ſiſtat appetitus, nec aliud quærat vlteriùs. Si autem bonum quod appetitur non ſit perfectum, neque plenè ſatiatiuum, appetitus quæret aliud bonum ad hoc vt perfectè ſatietur; non enim quieſcit, quouſque fuerit plenè ſatiatus, vt ipsâ etiam experientiâ conſtat.

Explicatur magis & confirmatur hæc ratio. Quamuis fieri poſſit vt homo appetat plura bona ſimul ac ſemel, quorum vnum non referatur ad aliud, tanquam ad vlteriorem finem, ſemper tamen quodlibet ex huiuſmodi bonis refertur ad aliud tanquam pars ad compartem, ita vt, licèt ſint plures fines vltimi partiales, ſemper tamen ſit vnicus totalis & adæquatus, v. g. homo appetens diuitias & honores, poteſt non ordinare honores ad diuitias, tanquam finem intermedium ad vltimum, vel è contra diuitias ad honores. Nihilominus vtrumque bonum ſumit ſolùm vt finem partialem, ex quibus conflatur vnus totalis, cuius ratio eſt, quia appetitus hominis tendit ad perfectam ſui ſatietatem; ideóque bonum illud reſpicit, vt partem ſui obiecti vel finis, quod non eſt perfectum, neque plenè ſatiatiuum. Hoc modo explicata ſententia noſtra videtur clara, nec exiſtimo diſſentire authores, niſi ſolis terminis; quatenus bonum quod appetitur, & ad vlteriorem finem non ordinatur, vocant finem vltimum negatiuè. Quod quidem verum eſt, loquendo de fine partialiter ſumpto, ſed non exiſtimo, quod velint eſſe finem totalem, cùm fateantur non eſſe totaliter ſatiatiuum appetitus.

Conciliantur Theologorum ſententiæ.

Arguitur tamen.

Nihilominus non deſunt argumenta ſatis difficilia, quibus probatur non implicare plures ſimul fines vltimos poſitiuè, aut ſaltem negatiuè. Nam primò videntur omnes peccatores poſſe habere plures fines vltimos, & quidem qui peccant mortaliter, plura committendo peccata diſparata, quorum vnum non habet connexionem cum altero habent plures fines vltimos, vel poſitiuè, vel ſaltem negatiuè: Obiecta enim peccaminoſa non referuntur adinuicem, & conſequenter ſunt vltimi. Aliunde etiam videntur totales, eò quod in quolibet ſiſtit independenter ab altero; qui verò peccat venialiter videtur habere plures fines vltimos, quorum vnus eſt vltimus poſitiuè, ſcilicet Deus, ad quem ordinatur per charitatem: alter eſt vltimus negatiuè, ſcilicet obiectum peccati venialis, quod non poteſt ordinari ad Deum.

Nec valet recurrere ad diſtinctionem præfatam finis totalis, & partialis; tùm quia, vt iam diximus, poteſt peccans mortaliter in quolibet obiecto peccaminoſo ſiſtere cum tali præparatione animi, vt illi adhæreret, etiamſi non foret alterum obiectum; vnde in illis obiectis peccaminoſis, vnum eſt ab altero independens: pars autem dependet à comparte; ergo non ſe habent huiuſmodi obiecta, tanquam bona partialia ad vnum totale ordinata, & de peccante venialiter hoc certum eſt, quia non poteſt obiectum peccati venialis dicere habitudinem ad Deum, tanquam pars ad compartem, vt ex illis, velut ex finibus partialibus, vnus totalis coaleſcat.

Recurſus inutilis.

De peccatoribus etiam in particulari probatur poſſe habere plures vltimos fines poſitiuè & negatiuè. Nam dæmones reſpiciunt Deum, tanquam finem ſuum vltimum naturalem, eò quòd in ipſis non obſtante peccato naturalia remanſerunt integra, (vt ait D. Dionyſius) & explicuimus primâ parte. Aliunde in ordine ſupernaturali propter peccatum inhærent creaturæ, tanquam alteri fini vltimo etiam poſitiuè, ergo habent duos fines poſitiuè vltimos.

Vrget argumentum.

Secundò Gentiles qui de facto exiſtimabant eſſe plures Deos, concipiebant eos tanquam fines vltimos, ergo habebant plures huiuſmodi fines vltimos.

Arguitur 2.

Deinde poſſunt homines abſque vllo peccato iudicare eſſe poſſibiles duos fines vltimos, ſaltem negatiuè, & eos proinde vt tales appetere. Nam ipſi qui tenent oppoſitam ſententiam illos fines exiſtimant poſſibiles; ſed demus aliquem eſſe idiotam, poterit credere quod de ratione vltimi finis non ſit, eſſe ſatiatiuum perfectè

perfectè, atque ita appetere plures vltimos fines, licet ſint bona imperfecta; vel etiam poſſunt exiſtimare plura eſſe ſumma, & perfecta bona.

Soluuntur argumenta præfata. Ex dictis hæc omnia argumenta ſolui poſſunt; vt tamen clariùs procedamus, quantùm ad illum, qui mortaliter peccat, dicimus quòd etiam ſi peccata reïterentur, habet vnicum finem vltimum tùm poſitiuè, tùm negatiuè, qui adæquatè ac totaliter conſiſtit in bono proprio ipſius peccatoris; partialiter verò & inadæquatè in obiectis peccaminoſis, ad quæ ſe extendit hæc ratio boni proprij: Et quando dicitur, quod poteſt quodlibet ex huiuſmodi obiectis eſſe independens ab aliis; hoc quidem concedendum eſt, quando diuiſiuè ſumuntur & appetuntur; negandum verò, quando appetuntur ſimul ac ſemel, quia tunc peccator refert hæc omnia ad bonum ſuum proprium, tanquam partes ad totum, ideóque dependent ab inuicem, tanquam partes à compartibus, & à bono proprio peccatoris, tanquam à toto. *Optima diſtinctio.*

Ad id verò, quod de peccante venialiter dicitur, & tangit grauem difficultatem, de qua infrà quæſt. 88. art. 1. vbi de differentiâ inter peccatum mortale & veniale fusè tribus capitibus agemus. Ibi, præcipuè cap. 3. oſtendemus, quomodò, qui peccat venialiter, non ponit vltimum finem in creaturâ, ſed habitualiter habet pro fine ipſum Deum & actualiter deficit circa media, & non circa finem vltimum, prout ibi videre poteris.

Quomodo dæmones auerſi à Deo. Dæmones autem vnicum habent finem vltimum in quouis ordine naturali aut ſupernaturali, nempe bonum ſuum proprium; & falſum eſt quòd reſpiciant Deum, tanquam finem vltimum naturalem, quia per peccatum auerſi ſunt directè ab ipſo Deo, vt authore ſupernaturali, & indirectè ab eodem, vt authore naturali. Nec in hoc ſenſu dicuntur naturalia in eis integra remanſiſſe, quòd adhuc perſeueret in eis hæc conuerſio ad Deum, vt authorem naturæ, finemque ſuum vltimum naturalem, ſed quia remanet tota eorum ſubſtantia naturalis, cum omnibus ſuis naturalibus potentiis.

De Gentilibus dicimus, quòd licèt ſpeculatiuè, & in actu ſignato poſſint imaginari, quòd dentur plures Dij, pluráque proinde ſumma bona; practicè tamen & in actu exercito non apprehendunt, nec appetunt, niſi vnicum ſummum bonum, ac proinde vnicum finem vltimum, vt explicuimus capite præcedenti.

Idem dicimus de illis, qui exiſtimant eſſe plures vltimos fines, ſiue poſitiuè ſiue negatiuè: quocunque modo illud opinentur, ſiue quia credunt rationem vltimi finis poſſe pati huiuſmodi pluralitatem, ſiue quia non aduertunt prædictam repugnantiam; hoc enim totum eſt negotium merè ſpeculatiuum, quia practicè & in actu exercito, non obſtante tali opinione & inaduertentiâ appetunt vnicum finem totalem vltimum, & omnes alios vt partiales.

Non deſunt, qui adhuc nobis ſint infeſti, vtilia quædam obiicientes, ad oſtendendum poſſe aliquem plures habere fines vltimos diuiſiuè, vel etiam collectiuè, v.g. ſi quis ambiat duas dignitates, quarum alterutrâ contentus eſſet, & ſit ita diſpoſitus, quòd quâlibet ex illis adeptâ quieſcet. Tunc videtur quod iſte habeat vtramque dignitatem pro vltimo fine, ſaltem diuiſiuè. *Inſurgunt noui aduerſarij.*

Plura ad hoc ſoluendum aliqui coaceruant; ex dictis tamen faciliter occurres ſi dicas, quòd ſpeculatiuè habebit iſte indifferenter vtramque dignitatem pro vltimo fine; ſecùs in actu exercito &c. vel meliùs, & clariùs iudicarem eſſe dicendum, quòd in prædicto & ſimilibus non habet quis pro vltimo fine indifferens illud obiectum, ſed potiùs proprium commodum, & aſſumit ad hunc finem duo media, putà duas illas dignitates, quarum quælibet ſufficiens eſt ad ſuum finem conſequendum. *Cõfutatur ex dictis.* *Alia ſolutio.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm homo omnia quæ vult, velit propter vltimum finem.

CONCLVSIO. Neceſſe eſt, quòd omnia, quæ homo appetit, appetat propter vltimum finem.

Probatur primò in corpore articuli, quia quidquid homo appetit, hoc appetit ſub ratione boni, quod quidem, ſi non appetitur, vt bonum perfectum, quod eſt vltimus finis; neceſſe eſt, vt appetatur vt tendens in bonum perfectum, quia ſemper inchoatio alicuius ordinatur ad conſummationem ipſius;

ſicut patet tam in iis quæ fiunt à naturâ, quam in iis quæ fiunt ab arte, & ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectione conſummatâ, quæ eſt propter vltimum finem.

Probatur ſecundò, quia vltimus finis hoc modo ſe habet in mouendo appetitum, ſicut ſe habet in aliis motionibus primum mouens; manifeſtum eſt autem, quòd cauſæ ſecundæ mouentes non mouent, niſi ſecundùm quod mouentur à primo mouente, vnde ſecunda appetibilia non mouent appetitum, niſi in ordine ad primum appetibile, quod eſt vltimus finis.

Capvt I.

Explicatur an, & quomodo volitio vltimi finis formalis, ſeu beatitudinis in communi præcedat omnem aliam volitionem hominis.

Diſtinctio præ oculis ſemper habenda.

VNum oportet præ oculis ſemper habere, inquit Caietanus, in doctrinâ huius articuli, & ſequentium; ſcilicet diſtinctionem vltimi finis in formalem & materialem. Vltimus finis formalis nihil aliud eſt, quàm ſumma ratio boni perfectè ſatiatiua vniuſcuiuſque: Materialis verò eſt illa res, cui talis ratio ſummi boni applicatur. Coïncidit hæc ratio finis cum ipsâ beatitudine, quia beatificamur per ſummi boni poſſeſſionem; vnde ſimili modo diſtinguenda eſt beatitudo; altera formalis, quæ dicit rationem beatitudinis in communi, ac veluti in abſtracto, & altera materialis, quæ dicit rationem beatitudinis in concreto, prout applicatur alicui rei determinatæ. Non loquitur D. Thomas in hoc articulo de fine vltimo, vel de beatitudine materialiter, ſed formaliter: ita vt velit omnes hominis actiones eſſe propter vltimum finem, & beatitudinem formaliter, ſiue ad hoc ordinari omnes huiuſmodi actiones, vt per eas tandem homo fiat beatus, ſiue beatitudine verâ, ſiue tantùm apparenti.

Sufficit actiones hominis habere relationem virtualem ad vltimum finem quæ duplex eſt.

Aduertendum etiam ex reſponſione ad tertium non requiri relationem formalem omnium hominis actionum ad vltimum finem & beatitudinem, ſed ſufficere virtualem. Dupliciter autem poſſunt actiones hominis dicere virtualem habitudinem ſiue relationem ad finem vltimum & beatitudinem, ſcilicet vel quatenùs intentio beatitudinis & vltimi finis virtualiter remanet in omnibus aliis actionibus hominis, vt inſinuat Doctor Sanctus in reſponſione ad tertium iam citatâ, vel quatenus in omnibus ſuis actionibus homo appetit bonum, quod vel eſt ipſe finis vltimus ipſáque beatitudo, vel ipſius inchoatio, vt inſinuatur in rationibus pro concluſione. In vtroque ſenſu incedit difficultas, quam reſoluimus iuxta primum in hoc capite, & iuxta ſecundum in ſequenti.

Aſſertio.

Dicimus ergo, quod intentio formalis & explicita boni perfecti ſiue beatitudinis & vltimi finis in communi præcedit vel tempore, vel ſaltem naturâ omnes hominis operationes & in illis remanet ſaltem virtualiter.

Probatur ex D. Tho.

Hæc eſt expreſſa mens Authoris, vt patet ex præfatâ reſponſione ad tertium argumentum, in quâ ait, quod virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu vltimi finis manet in quolibet appetitu cuiuſcumque rei, etiamſi de vltimo fine actu non cogitetur, ſicut non oportet, quòd qui vadit per viam in quolibet paſſu cogitet de fine. In quibus verbis ſupponit D. Thomas, quod ſicut in itinerante præcedit ſemper formalis & expreſſa volitio finis vltimi, quæ virtualiter in omnibus eius actionibus remaneat.

A ſimili.

Adhuc expreſſiùs loquitur in 4. Diſtinct. 49. quæſt. 1. art. 3. quæſtiuncula 4. ad 6. vbi hæc habet. *Sicut in intelligibilibus non oportet, vt in omnibus contrahentibus demonſtrationibus prima principia eſſentialiter ingrediantur, quaſi actualiter cogitata, ſed virtute tantùm, dum demonſtratio conficitur ex iis, quæ per prima principia fidem habent, ita etiam, quamuis omne deſiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet, quòd in omni deſiderio de beatitudine actualiter cogitetur, ſed deſiderium beatitudinis eſt virtute in omnibus aliis deſideriis, ſicut cauſa in effectu.* Sentit igitur D. Thomas, quod ſicut omnem demonſtrationem præcedit expreſſa & formalis cognitio primorum principiorum, quæ virtualiter remaneat in huiuſmodi demonſtrationibus, ita volitio finis vltimi præcedit omnem aliam volitionem & in ipsâ remanet virtualiter.

Deſideriũ beatitudinis virtualiter continetur in omnibus aliis deſideriis.

Probatur ratione.

Multiplici ratione probari poteſt eadem aſſertio; ſed aliis prætermiſſis vnam aut alteram afferemus, quarum prima ſumi poteſt ex authoritate immediatè citatâ; nam ſicut ſe habent principia ad conclu-

concluſiones, ita ſe habent fines ad agibilia, vt docet Ariſtot.lib. 2. Phyſic.cap.8. & D.Thomas ibidem, & alibi ſæpiùs, & facilè probari poteſt, quia ſicut omnia in particulari cognoſcibilia dependent ab illis communibus principiis, ita omnia in particulari agibilia dependent ab illo fine communi, ſed non poteſt cognoſci aliqua concluſio particularis propter principium niſi præceſſerit formalis & expreſſa primorum principiorum cognitio: ergo etiam non poterit eſſe aliqua actio hominis propter aliquem finem, niſi præceſſerit expreſſa & formalis volitio finis vltimi; præceſſerit, inquam, vel prioritate temporis, vel ſaltem naturæ ſiue cauſalitatis, ſicut ſufficit, quòd principiorum cognitio præcedat naturâ, ſiue cauſalitate demonſtrationem, & ſicut neceſſe eſt, quòd cognitio principiorum remaneat virtualiter in concluſionibus demonſtrationum; ita neceſſe eſt, quòd volitio finis vltimi virtualiter remaneat in omnibus aliis volitionibus.

Explicatur hæc ratio. Pro maiori huius rationis intelligentiâ videantur, quæ ſuprà dixit S.Doctor in art.3. quòd finis habet ſimul rationem principij & termini reſpectu actionum, quæ fiunt propter finem: principij quidem, quatenus eſt in intentione; termini verò, quatenus eſt in executione. Ex quo manifeſtè conuincitur, quòd eodem modo prærequiritur intentio finis ad actiones hominis, quo prærequiritur principij cognitio ad demonſtrationes.

Noua adducitur. Altera ratio eſt, quòd finis vltimus, ſeu beatitudo in communi eſt finis omnium operationum voluntatis: ergo præcedit tempore, vel ſaltem naturâ omnes volitiones hominis. Antecedens probabitur in ſequenti capite, conſequentia modò probatur. Intentio finis debet formaliter & expreſsè præcedere volitionem medij ad illum finem ordinati, & in illa virtualiter remanere, vt patet v. g. in ægroto, qui nunquam eligit medicinam, quin priùs intenderit ſanitatem; imò non eligit hoc medium, niſi in virtute illius intentionis, ſed volitio cuiuſque boni & cuiuſcumque finis particularis eſt veluti electio reſpectu intentionis finis vltimi, & omnia huiuſmodi bona particularia, omneſque huiuſmodi fines particulares ſunt media reſpectu finis vltimi & beatitudinis in communi, cùm ad ipſam ordinentur hæc omnia, tanquam media ad finem, vt magis explicabimus in ſequenti capite. Sicut ergo nedum ratione, ſed ipsâ experientiâ conſtat, quòd niſi præceſſerit expreſſa & formalis volitio finis particularis, nunquam erit volitio mediorum, quia hæc non elicitur, niſi in virtute illius; ita niſi præceſſiſſet expreſſa ac formalis volitio finis vltimi, ſiue beatitudinis in communi, nunquam eſſent volitiones aliorum finium particularium, aliorumque bonorum, cùm omnes illæ volitiones non habeantur niſi in virtute primæ.

Volitiones finium particularium non habentur niſi in virtute volitionis finis vltimi.

Remittuntur quadã argumenta. Plura quidem obiici poſſunt contra præfatam aſſertionem ex Scoto & aliis, ſed quia omnia eorum argumenta ad hoc tendunt, quod homo non velit omnia cum habitudine & relatione ad finem vltimum, ſiue beatitudinem in communi; imò contendit Scotus, quòd poteſt velle aliquid, & non propter vltimum finem ſiue beatitudinem, ideo ea ad caput ſequens remittimus.

Vnum aut alterum proponemus hîc argumentum, quod eſt ad propoſitum.

Adducuntur alia ad propoſitum. Primum, quod puero ad vſum rationis peruenienti offerri poteſt bonum aliquod particulare, abſque eo quod cogitet aliquid de bono ſeu beatitudine in communi: Ergo abſque aliquâ conſideratione boni, ſeu finis in communi poterit velle illud bonum in particulari: cùm enim tunc potentia non ſit impedita, & tale bonum particulare ſit capax mouendi voluntatem pueri, nulla eſt ratio dicendi, quòd non poſſit illud appetere, licèt non præceſſerit formalis & expreſſa volitio beatitudinis & finis vltimi.

Secundò obiicitur. Non eſt neceſſe, quòd formalis & expreſſa cognitio primi & generalis principij præceſſerit omnes cognitiones aliorum principiorum, vel etiam concluſionum: ergo non erit etiam neceſſe, quòd volitio vltimi & vniuerſaliſſimi finis præceſſerit volitionem aliorum finium, vel etiam mediorum. Conſequentia patet, vt enim diximus, ſicut ſe habent principia in ſpeculatiuis, ita finis in practicis. Antecedens probatur, quia ſufficit alicuius ex primis principiis, quodcumque illud ſit, cognitio v.g. Quòd totum eſt maius ſuâ parte, ad hoc vt inferatur concluſio circa aliquod totum particulare, & demonſtretur illud eſſe maius ſuâ parte, abſque eo, quòd cognoſcatur expreſsè & formaliter principium illud. Quodlibet eſt, vel non eſt. quod cenſetur ab omnibus primum ac vniuerſaliſſimũ principium.

Reſponſio prima. Huic argumento nonnulli Thomiſtæ reſpondent negando paritatem, eo quod exiſtimant concluſiones primáque principia particularia non habere talem & tantam dependentiam à primo & vniuerſaliſſimo principio, ſicut media, & fines, ſiue intermedij, ſiue vltimi particulares ab vltimo fine vniuerſaliſſimo, ideóque licèt non ſit neceſſe, quòd ad cognitionem cuiuſque principij & concluſionis præceſſerit cognitio primi & vniuerſaliſſimi principij; neceſſe eſt tamen, quòd volitio finis vltimi & vniuerſaliſſimi præcedat volitionem quorumcumque finium & mediorum particularium; *Reiicitur.* Verùm quia exiſtimamus ea, quæ diximus ad probandam aſſertionem noſtram ſatis ſuperque conuincere paritatem dependentiæ aliorum principiorum & concluſionum à primo omnium principio, ſicut aliorum finium & mediorum à fine omnium vltimo.

Alia adducitur. Idcircò aliter reſpondemus, quòd ſicut ille finis vltimus & vniuerſaliſſimus, de quo loquimur in præſenti ſumitur formaliter, prout eſt ratio boni generaliſſimè ſumpta, ſiue boni vt ſic & in communi; ita primum illud principium, de quo loqui debet obiectio ad hoc vt ſit vtrobique paritas, eſt ratio veri generaliſſimè ſumpta, ſiue veri vt ſic & in communi. Quo poſito dicimus quod etiam intellectus neceſſariò priùs debet cognoſcere verum vt ſic & in communi, quàm poſſit attingere verum aliquod in particulari ſub ratione veri vt ſic & in communi: Incipit enim ab expreſſâ & formali cognitione entis vt ſic ſub ratione veri, & ab eâ procedit ad cognitionem entium particularium, ſub ratione bonitatum particularium, quæ ſunt participationes illius bonitatis in communi; hæc autem veritas vt ſic eſt primum veluti principium & vniuerſaliſſimum virtualiter remanens in omnibus hominis cognitionibus, ita bonitas illa in communi eſt vltimus finis & vniuerſaliſſimus virtualiter remanens in omnibus hominis volitionibus, vt magis explicabimus ſequenti capite.

Remanet ergo prima intentio finis virtualiter in aliis volitionibus, ſiue electionibus mediorum, quæ ad huiuſmodi finem ordinantur, & tamdiù remanet, *Tandiu remanet intentio finis, quandiu agens operatur in virtute illius.* quamdiù non interrumpitur, ſeu corrumpitur per contrariam intentionem; & ratio eſt, quia intentio finis tamdiù remanere cenſetur, quamdiù in virtute ipſius agens operatur; operatur autem tamdiù in eius virtute, quamdiù nouum finem non intendit, qui ſit contrarius præcedenti. Ex. G. Dum aliquis pergit Romam, etiamſi expreſſa & formalis intentio huiuſmodi finis non veniat ipſi in mentem in ſingulis paſſibus, vt ſuprà diximus ex S. Thoma: Nihilominùs in ſingulis paſſibus remanet virtualiter, quatenus nullum conficit paſſum, niſi ex fine perueniendi Romam.

Applicando autem hæc omnia ad propoſitum, quia homo quidquid agit, ordinat ad beatitudinem ſuam, vt videbimus magis in ſequenti capite. Idcircò prima illa intentio finis vltimi, ſiue beatitudinis dicitur remanere virtualiter in omnibus aliis volitionibus hominis.

Capvt II.

Vtrùm in omnibus ſuis actionibus operetur homo propter finem vltimum formalem.

PRo maiori explicatione doctrinæ huius articuli, opus eſt examinare in præſenti capite. An nedum intentio finis vltimi formaliter ſumpti, ſiue beatitudinis in communi præcedat omnem aliam volitionem hominis, & in virtute ipſius omnes aliæ eliciantur; ſed etiam vtrum ordinentur ad huiuſmodi finem vltimum, ita vt quidquid appetit homo, aut ſit finis vltimus, aut propter ipſum appetatur. Et quidem certum eſt, & ipſâ etiam experientiâ conſtat, quòd non ordinantur formaliter & explicitè omnes actiones hominis ad finem vltimum, quia hoc fieri nequit, niſi expreſsè cogitet homo de vltimo fine: Conſtat autem, quòd non cogitat de ipſo in omnibus ſuis actionibus. Sed quæſtio eſt, vtrum referantur virtualiter ſecundo modo ſuperiùs explicato, quatenus nimirùm ex modo operandi, ad hoc homo agit, vt fiat beatus. *Status quæſtionis.*

Et quamuis ſententia negatiua tribuatur Scoto & nominalibus; quatenus cenſet Scotus poſſe hominem operari, & non propter vltimum finem negatiuè, id eſt, nolendo quòd operatio ſua ad vltimum finem ſiue beatitudinem referatur. *Quid ſenſerint Scotus & nominales.* Et nominales exiſtimant hoc fieri poſſe etiam contrariè, id eſt, volendo referre etiam ad finem contrarium, ſiue ad malum ſub ratione mali.

Nihilo

Communis ſententia affirmat. Nihilominùs ſententia affirmatiua eſt maximè communis inter omnes, tam Philoſophos, quàm Theologos. Eam expreſsè docuit Philoſophus pluribus in locis, præſertim 1. Ethic. cap. 4. & lib. 1. Phyſic. cap. 5. *Vbi ait omnium operationum ſiue priuatarum, ſiue communium finis eſt felicitas.* D. Auguſtinus eamdem veritatem docuit in innumeris locis, ſed præſertim lib. 11. de Trin. cap. 6. vbi loquens de quibuſdam actibus voluntatis. *Omnes iſtæ,* (inquit) *atque aliæ voluntates ſuos proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis, quâ volumus beatè viuere.* *Præclara dicta D. Auguſtini.* Et in tractatu de Epicureis & Stoïcis cap. 3. hæc habet. *Nam qui bonus eſt, ideo bonus eſt, vt ſit beatus, & qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum ſperaret.* Poſteà id repetit de bonis & malis. *De bonis* (inquit) *facilis quæſtio eſt, quòd beatam vitam quærant; ideò boni ſunt: De malis verò aliqui dubitant, vtrum & ipſi beatam vitam inquirant, ſed ſi ſeparatos malos & diſcretos à bonis interrogare poſſem, & dicere vultis beati eſſe, nemo diceret, nolo v. g. Pone aliquem furem, quæro ab illo, quare furtum facit, vt habeam, inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miſerum eſt non habere. Si ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere. Sed in eo imprudens eſt, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Hæc Auguſtinus.

Prob. aſſertio duplici ratione. Eadem aſſertio conuincitur duplici ratione D. Thomæ in articulo adductâ. Quidquid vult homo, vel eſt bonum perfectum & conſummatum, vel inchoatum tantùm & imperfectum, ſed vtrumque bonum vult homo propter finem vltimum formaliter, ſiue propter beatitudinem. Ergo quidquid vult homo, vult propter finem vltimum. Maior conſtat, quia inter hæc duo bonorum genera non datur medium. Minor autem probatur, nam ſi homo vult bonum perfectum & conſummatum, vult ipſummet vltimum finem, ſiue beatitudinem formaliter. Diximus enim ſuprà formalem rationem finis vltimi & beatitudinis vt ſic, eſſe ipſam rationem boni perfecti & conſummati, quod ſolùm eſt plenè ac perfectè ſatiatiuum; ſi verò vult bonum inchoatum & imperfectum, vult bonum, quod ordinatur ex naturâ ſuâ ad bonum perfectum & conſummatum, ſiue ad ipſam beatitudinem, & ipſum vltimum finem. Nam omnis inchoatio cuiuſcumque rei ordinatur ex naturâ ſuâ ad conſummationem, & omne imperfectum ad perfectionem, vt conſtat, tùm in rebus naturalibus, tùm in artificialibus. Videmus enim generationem hominis ordinari ad eius nutritionem; nutritionem verò ad augmentationem, & augmentationem ad conſummationem ætatis perfectæ: ſimiliter videmus fundamentum ad parietem ordinari, & parietem ad ædificium, & ædificium ad commodam habitationem.

Circa hanc rationem occurrit difficultas, quod licèt quantùm eſt de ſe inchoatio exigat perduci ad conſummationem, & imperfectum exigat perfici. *Difficultas occurrens circa primam.* Nihilominus de facto nec conſummabitur, nec perficietur, niſi operans id totum præſtet. Ergo licèt bonum imperfectum & inchoatum exigat ex naturâ ſuâ ordinari ad perfectum & conſummatum; de facto tamen non ordinabitur niſi ab operante: quòd ſi operans ſæpiſſimè non cogitet de huiuſmodi bono conſummato, ſiue vltimo fine & beatitudine, vt diximus ſuprà, ſequitur quòd quamuis actiones hominis ſint ordinabiles in vltimum finem, ſæpiſſimè tamen non ordinentur.

Occurres ex dictis ſuprà, vbi diſtinximus duplicem finem; *Soluitur.* alterum operis ad quod nimirum opus ordinatur ex naturâ ſuâ ſaltem virtualiter, modò ad finem contrarium non referatur ab operante; alterum operantis, ad quod nimirum ordinatur ab ipſomet operante. Igitur inchoatio ordinatur ad conſummationem, & imperfectum ad perfectionem; non quidem tanquam ad finem operantis, quando operans de tali perfectione & conſummatione non cogitat; ſed tanquam ad finem operis, quando ſcilicet operans non diuertit opus ad alium finem. Non poteſt autem homo, ſiue negatiuè, ſiue contrariè intendere alium finem oppoſitum fini vltimo & beatitudini, vt oſtendemus ſoluendo argumenta Scoti & nominalium. *Nullo modo poteſt homo intẽdere finem oppoſitum vltimo.* Vnde quæcumque vult, & operatur, totum hoc virtualiter ex parte operis eſt propter vltimum finem, imò etiam interpretatiuè ex parte ipſius operantis eſt propter finem illum vltimum, ſiue beatitudinem, quatenus operans ita diſpoſitum eſt, vt ſi ſemper cogitaret de fine illo vltimo & de beatitudine in communi ſemper omnes ſuas actiones ad illum formaliter & expreſsè referret.

Altera

Secunda ratio. Altera ratio D. Thomæ eſt, quòd nullus finis particularis mouet appetitum, niſi prius naturâ moueat finis vltimus, ſiue beatitudo in communi, ſed nulla eſt ratio hominis, quæ non fiat propter aliquem finem particularem. Ergo nulla eſt etiam, quæ non fiat propter finem vltimum, ſiue beatitudinem. Minor eſt certa, nam in omnibus ſuis actionibus aliquem finem ſibi ſtatuit homo, aliàs non operaretur vt homo, ſiue ex ratione & deliberatione; vel ergo finis ille eſt vltimus, & ſic homo operatur propter vltimum finem; vel eſt aliquis finis particularis, & ſic homo habet ſemper aliquem finem ſaltem particularem. Maior in quâ tota eſt difficultas probatur, quia ſic ſe habet finis vltimus in mouendo, reſpectu finium particularium, ſicut cauſa prima in cauſando reſpectu cauſarum ſecundarum; ſed nulla cauſa ſecunda cauſare poteſt, niſi priùs naturâ moueat cauſa prima, ergo nullus etiam finis particularis finalizat, niſi priùs naturâ finis vltimus moueat. *Ita ſe habet finis vltimus reſpectu finium particularium, ſicut cauſa prima reſpectu ſecundarum.*

Caput III.

Occurritur argumentis in contrarium.

Obiectio 1. Obiicies primò, quòd ex noſtrâ ſententiâ ſequeretur nullum eſſe actum hominis otioſum, quia otioſus dicitur ille actus, qui caret debito fine; ſi autem ſententia noſtra foret vera, nunquam actiones hominis carerent fine debito, quia ſemper ordinarentur ad beatitudinem, quæ eſt finis ipſis debitus.

Reſponſio facilis. Huic obiectioni reſpondetur facilè actum hominis non ideo vocari otioſum, quod careat relatione ſaltem virtuali ad finem vltimum formaliter ſumptum, hæc enim relatio communis eſt humanis actionibus, ſed idcircò otioſus dicitur, quia caret fine particulari ſibi debito hîc & nunc attentis omnibus circumſtantiis. Videre poteris quæ de actu otioſo dicemus infrà quæſt. 18. Dum de actu indifferenti in indiuiduo loquemur.

Obiectio 2. Obiicies ſecundò, voluntatem eſſe liberam in omnibus ſuis actionibus, ſed de ratione libertatis eſt, quòd voluntas poſſit agere, vel non agere. Ergo voluntas poteſt omnes ſuas actiones, vel referre ad vltimum finem, ſi velit; vel non referre, ſi nolit.

Hæc obiectio requirit examen peculiare propter ſpecialem difficultatem, quam explicabimus infrà, nempe quomodò ſe habet voluntas ad bonum in communi. Pro nunc dicimus, quòd ad amorem beatitudinis homo neceſſitatur quoad ſpecificationem; ita vt non poſſit nolle eſſe beatus: remanet tamen liber quoad exercitium, ita vt poſſit ſi velit non exercere aliquem actum circâ beatitudinem. Ex ſuppoſitione tamen, quòd velit aliquem exercere circa tale obiectum, neceſſitatur ad eliciendum actum amoris. *Supponuntur aliqua ad reſponſionem.*

Hinc patet reſponſio ad fundamentum Scoti & nominalium. Fieri enim nequit, quòd homo nolit eſſe beatus, vel quòd appetat malum ſub ratione mali; Vnde non poteſt ſiue negatiuè, ſiue contrariè diuertere ſuas actiones ab illo fine vltimo, multóque minùs ſeſe conuertere ad finem oppoſitum. Hoc totum conſtabit magis ex dicendis infrà de neceſſitate & libertate voluntatis circâ ſuum obiectum. *Reſpondetur ad fundamentum Scoti.*

Denique poteſt obiici, quòd non videntur peccatores, quando feruntur in obiecta peccaminoſa appetere bonum ſub ratione boni, nec ſuam quærere beatitudinem. Verùm explicuimus ſuprà, quomodò peccatores etiam dum peccant practicè & in actu exercito quærunt beatitudinem ſuam, licèt ſæpiùs in actu ſignato & ſpeculatiuè cognoſcant eam non poſſe inueniri in obiectis peccaminoſis. *Obiectio vltima iam ſoluta.*

Quod iterum ab Auguſtino luculenter explicatum non pigeat hîc legere ex lib. 2. confeſſ. cap. 6. vbi ſic loquitur. *Superbia celſitudinem imitatur, cùm tu ſis vnus ſuper omnia Deus excelſus, & ambitio quid niſi honores quærit & gloriam? cum tu ſis præ cunctis honorandus vnus & glorioſus in æternum, & ſæuitia poteſtatum timeri vult, quis autem timendus, niſi vnus Deus, cuius poteſtati eripi aut ſubtrahi quid, quando, aut vbi, aut quo, vel à quo poteſt, & blanditiæ laſciuientium amari volunt, ſed neque blandius eſt aliquid tuâ charitate, nec amatur quidquam ſalubrius, quàm illa præ cunctis formoſa & luminoſa veritas tua; & curioſitas affectare videtur ſtudium ſcientiæ, cùm tu omnia ſummè noueris; ignorantia quoque ipſa atque ſtultitia ſimplicitatis & innocentiæ nomine tegitur, quia te ſimplicius quidquam non reperitur, quid te autem innocentius? quandoquidem opera tua malis inimica ſunt; & ignauia quaſi* *Addit præclara Auguſtinus.*

quaſi quietem appetit, quæ verò quies certa præter Dominum? Luxuria ſatietatem atque abundantiam ſe cupit vocari, tu autem es plenitudo & indeficiens copia incorruptibilis ſuauitatis. Effuſio liberalitatis obtendit vmbram; ſed bonorum omnium largitor affluentiſſimus tu es. Auaritia multa poſſidere vult & tu poſſides omnia. Inuidia de excellentiâ litigat. Quid te excellentius? Ira vindictam quærit, te iuſtiùs quis vindicat? Timor inſolita & repentina exhorreſcit, rebus quæ amantur aduerſantia dum præcauet ſecuritati; tibi enim quid inſolitum, quid repentinum, aut quis à te ſeparat, quod diligis, aut vbi niſi apud te firma ſecuritas? Triſtitia rebus amiſſis contabeſcit, quibus ſe oblectabat cupiditas, quia ita ſibi nollet, ſicut tibi auferri nihil poteſt. Ita fornicatur anima cum auertitur abs te, & quærit extra te ea, quæ pura & liquida non inuenit, niſi cùm redit ad te. Peruersè te imitantur omnes, qui longè ſe à te faciunt & extollunt ſe aduerſum te, ſed etiam ſic te imitando indicant Creatorē te eſſe omnis naturæ, & idèo non eſſe quò à te omni modo recedatur. Hæc Auguſt.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſit vnus vltimus finis omnium hominum.

CONCLVSIO. Si loquamur de vltimo fine ſecundùm rationem finis vltimi, ſiue formaliter, omnes conueniunt in appetitu finis vltimi. Si verò loquamur de fine vltimo ſecundùm id in quo finis vltimi ratio inuenitur, ſiue materialiter tunc non omnes homines in illo conueniunt.

Prima pars concluſionis probatur tùm authoritate D. Auguſtini, qui 13. de Trinitate dicit. Quòd omnes homines conueniunt in appetendo vltimum finem, qui eſt beatitudo; tùm etiam ratione, quia omnes appetunt ſuam perfectionem adimpleri, in quo conſiſtit ratio finis vltimi formaliter, vt dictum eſt in duobus articulis præcedentibus.

Secunda pars non eſt minùs euidens. Nam quidam appetunt diuitias tanquam conſummatum bonum: quidam verò voluptatem; quidam verò quodcumque aliud, ſicut & omni guſtui delectabile eſt dulce, ſed quibuſdam maximè delectabilis eſt dulcedo vini, quibuſdam dulcedo mellis, aut alicuius talium: Illud tamen dulce oportet ſimpliciter eſſe meliùs delectabile in quo maximè delectatur, qui habet optimum guſtum; & ſimiliter illud bonum oportet eſſe completiſſimum, quod tanquam vltimum finem appetit, habens affectum bene diſpoſitum: Ergo ſecundùm id, in quo ponitur ratio finis vltimi differunt homines, ſiue ſecundùm finem vltimum materialiter ſumptum, quamuis illi qui ſunt rectè diſpoſiti, non in alio ſuum finem vltimum conſtituant, quàm in Deo. *Egregia ſimilitudo.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm in illo vltimo fine aliæ creaturæ conueniant.

CONCLVSIO. Loquendo de vltimo fine quantùm ad rem ipſam, ſic omnes aliæ creaturæ in ipſo conueniunt, non autem ſi loquamur de conſecutione ipſius finis.

CAPVT VNICVM.

Explicatur & probatur doctrina Articuli.

HViuſmodi particulæ quæ ponuntur in titulo articuli, ſcilicet, in illo vltimo fine, referuntur ad vltima verba corporis articuli præcedentis, in quibus ait D. Thomas eos qui habent affectum benè diſpoſitum conſtituere ſuum finem vltimum in bono completiſſimo, ſcilicet, Deo. Nunc igitur quærit, vtrùm in illo fine vltimo aliæ creaturæ conueniant, ſiue vtrùm omnia ordinentur ad Deum, tanquam ad finem ſuum vltimum; pro cuius Quæſtionis reſolutione diſtinguit ex Philoſopho 5. Metaph. duplicem finem, ſcilicet, cuius & quo, id eſt, ipſam rem, in qua ratio boni inuenitur, & vſum, ſiue adeptionem illius rei. *Expenditur titulus.* *Finis cuius & quo.*

Concludit igitur in corpore articuli, quod ſi loquamur de vltimo fine hominis, quantum ad ipſam rem, quæ eſt finis, ſic in vltimo fine hominis omnia alia conueniunt, quia Deus eſt vltimus finis hominis & omnium aliarum rerum, iuxtà illud Prouerb. 16. *Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Si autem loquamur de vltimo fine hominis quantùm ad conſecutionem finis, ſic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales; nam homo & aliæ creaturæ rationales conſequuntur vltimum finem cognoſcendo & amando Deum, quod non competit aliis crea-

Creaturæ Rationales conſequuntur vltimũ finem diuerſimodè ab aliis.

turis quæ adipiſcuntur vltimum finem, in quantum participant aliquam ſimilitudinem Dei, ſecundùm quod ſunt, vel viuunt, vel etiam cognoſcunt.

Annotatio Conradi.

Notat Conradus in commentario huius articuli, quod circà concluſionem ipſius poſſet apparere repugnantia dictis in articulo præcedenti, videlicet, quòd quantùm ad id in quo ratio vltimi finis inuenitur, non omnes homines conueniunt. Nunc autem dicitur, quòd vltimus finis qui, vel cuius, eſt vnus omnium rerum & omnium hominum, quæ videntur contrariari, ſed dicitur quòd dictum præcedentis articuli, intelligitur, quod non omnes homines conueniunt, ſcilicet per præſtitutionem liberam, & per æſtimationem in eo, in quo opinantur inueniri rationem vltimi finis.

Conciliantur dicta in duobus articulis.

Præſens autem dictum intelligitur de vltimo fine ſecundùm veritatem & ſecundùm eſſe. Vnde priùs dicebatur non conueniunt, hîc dicitur eſſe vnus vltimus finis. Et quidem quòd Deus ſit finis actionis omnium hominum, non eſt difficultas. Et tamen in veritate eſt vltimus finis etiam appetitus hominis, etiam cum peccat, non quidem ſecundùm rationem ſpecialem, vt eſt obiectum beatificum, & finis vltimus ſupernaturalis, vt in eum tendit charitas, imò ſic peccantes ab ipſo auertuntur, ſed eſt vltimus finis naturali modo in ſui participatione, etiam peccantis. Nam nec conuertitur ad creaturam fruendam, niſi vt habet aliquam participationem diuinæ bonitatis, & ſecundò peccator licet non tendat peccando in beatitudinem præſertìm ſupernaturalem, tendit tamen in bonitatem aliquam ſub ratione vltimi finis ſecundùm communem rationem boni, & cum hoc in Deum, vt eſt finis omnis boni etiam naturalis & ſenſibilis. Stat ergo ſimul, quòd homines conſtituendo ſibi id, in quo putant rationem vltimi finis inueniri, non conueniant, & tamen eorum ſit vnus finis ſecundùm veritatem, in quo ſecundùm rem conueniunt. Sicut aliquis ponit rationem vltimi finis in voluptatibus, alius in virtutibus, & tamen vtrumque quod appetit & habet vt vltimum finem eſt deriuatio & participatio vltimi finis, qui Deus eſt. Hucuſque Conradus, qui omninò conſonè loquitur ad ea quæ ſuprà diximus ex D. Auguſtino in fine capitis præcedentis & ex D. Thoma in fine præcedentis articuli ſeptimi.

Deus eſt vltimus quodammodò finis actionum hominis etiam dum peccat.

Notat etiam optimè idem Doctor pro intelligentiâ concluſionis huius articuli ex D. Thoma in ſecundo ſentent. diſtinct. 1. quæſt. 2. art. 2. ad quartum. *Quòd cùm bonitas Dei ſit finis rerum, ad ipſam res diuerſimodè ſe habent; ipſe enim Deus habet eam perfectè ſecundùm ſuum eſſe, vnde ſummè bonus eſt, & etiam ſecundùm ſuam operationem, quâ perfectè eam cognoſcit, & amat: Vnde beatus eſt, quia beatitudo eſt operatio perfecta ſecundùm Philoſophum; Creatura autem intellectualis non attingit ad eam ſecundùm eſſe ſuum, vt ipſa ſit ſummum bonum, ſed ſecundùm operationem intelligendo & amando eam, vnde particeps eſt beatitudinis, & non tantùm bonitatis diuinæ, ſed creatura irrationalis accedit ad eam ſecundùm aliquam aſſimilationem, quamuis non pertingat, neque ſecundum operationem, neque ſecundùm eſſe, vnde eſt particeps bonitatis, ſed non beatitudinis.* Hæc D. Thomas, ex quibus, inquit Conradus patet intelligentia prædictorum, quod creatura rationalis habet finem vltimum, quoad conſecutionem Dei, quæ eſt Beatitudo viæ, vel patriæ: ſed irrationalis conſequitur in aliquâ perfectione, quæ eſt quædam bonitas, ſed non beatitudo, & per conſequens homo cum aliis rationalibus habet alium finem quo, quàm creaturæ irrationales; licèt id quod conſequuntur ſit idem, ſcilicet ipſe Deus.

Illatio Cõradi ex dictis D. Th.

Bonũ vniuerſale dicitur dupliciter.

In fine Commentarij eiuſdem articuli optimè etiam diſtinguit bonum vniuerſale in quo conſiſtit ratio finis vltimi formaliter, ſiue beatitudinis in communi, vno modo quia continet omnia bona permiſſiuè, & dicitur vniuerſale, vt diſtinguitur contra hoc vel illud, & ſic continet ſub ſe implicitè omnia bona, etiam Deum ipſum, & ſic eſt finis omnium, quia continet omnia bona appetibilia; ſed alio modo eſt bonum vniuerſale; quod eſt omne bonum actu & diſtinctè, & tunc eſt idem, quod bonum per eſſentiam, & ſic eſt finis omnium ſecundùm rem: Verùm in fine hominis vltimo quoad nos, qui continet bonum vniuerſale, id eſt, commune ad omne bonum conueniunt omnia; vnde in vltimo fine quoad nos, qui eſt vniuerſale bonum per incluſionem permiſſiuam omnis boni, conueniunt omnia alia, quæ etiam appetunt vniuerſale bonum, non quidem ſecundùm ſe totum, ſed ſecundùm aliquam ſui partem. Homo autem appetere poteſt vniuerſale bonum ſecundùm ſe totum, nec quieſcit donec veniat ad vniuerſale bonum, quod eſt per eſſentiam bonum, & quòd includit actu omne bonum, qui eſt Deus.

DE

DE BEATITVDINE.

ABSOLVTA diſputatione de vltimo fine in communi, aggreditur S. Thomas tractatum de vltimo fine hominis, qui propriè beatitudo dicitur; Licèt enim vltimus finis reſpectu omnium rerum generaliter finis dici poſſit: Beatitudo tamen ſolùm reſpectu creaturæ rationalis appellatur. De hâc igitur triplicem offert nobis author noſter conſiderationem. Prima verſatur circa illius ſubiectum, ſiue in quo beatitudo conſiſtat: Ex quâ progreditur ad ſecundam, quæ eſt de eius eſſentiâ; & in tertiâ oſtendit, qualiter eam conſequi poſſumus; Ad Theologum enim non ſola pertinet vltimæ felicitatis ſpeculatio, ſed oſtendere, quomodo eam aſſequi poſſimus.

Triplex conſideratio de beatitudine.

QVÆSTIO II.

De his, in quibus hominis Beatitudo conſiſtit in octo articulos diuiſa.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in diuitiis.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt Beatitudinem hominis in diuitiis conſiſtere.

Probatur in ſed contrà. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis conſiſtit, quàm in emittendo ipſam. Sed ſicut Boëtius in 3. de Conſolatione dicit. *Diuitiæ effundendo magis, quàm coaceruando, meliùs nitent, ſi quidem auaritia ſemper odioſos, claros facit largitas*: ergo in diuitiis beatitudo non conſiſtit.

CAPVT VNICVM.

Adhuc magis oſtenditur præfata veritas ex S. Doctore.

Diuitiæ ſunt in duplici differentiâ.

ELegantiſſimam rationem affert D. Thomas in corpore articuli ad confirmandam ſuam concluſionem. Diuitiæ, inquit, ſunt in duplici differentiâ, vt Philoſophus ait in 1. lib. Politicorum, ſcilicet naturales, & artificiales. Naturales quidem diuitiæ ſunt, quibus homini ſubuenitur ad defectus naturales tollendos; ſicut cibus & potus, veſtimenta, vehicula, & habitacula, & alia huiuſmodi. Diuitiæ artificiales ſunt, quibus ſecundùm ſe natura non iuuatur, vt denarij, ſed ars humana eos adinuenit propter facilitatem commutationis, vt ſint quaſi menſura rerum venalium; ſed neque in diuitiis naturalibus, neque in artificialibus poteſt conſiſtere beatitudo: Non quidem in naturalibus, quia quæruntur ad ſuſtentandam naturam hominis, & ideò non poſſunt eſſe vltimus finis, ſed magis ordinantur ad hominem, ſicut ad finem: Vnde in ordine naturæ omnia huiuſmodi ſunt infrà hominem, & propter hominem facta, ſecundum illud Pſalm. 8. *Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius*: Neque etiam in artificialibus, quia non quæruntur, niſi propter diuitias naturales; non enim quærerentur, niſi quia per eas emuntur res ad vſum vitæ neceſſariæ, vnde multò minùs habent rationem vltimi finis. Impoſſibile eſt igitur beatitudinem, quæ eſt vltimus finis hominis in diuitiis conſiſtere.

Obiecit ſibi Præceptor Angelicus in primo argumento illud Eccleſiaſtis 10. *Pecuniæ obediunt omnia*, vnde videtur in eis conſiſtere finis vltimus hominis, quia conſiſtit in eo, quòd maximè in hominis affectu dominatur.

Obiectio.

Reſpondet autem, quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ, quantùm ad multitudinem ſtultorum, qui ſola bona corporalia cognoſcunt, quæ pecuniâ acquiri poſſunt. Iudicium autem de bonis humanis, non debet ſumi à ſtultis, ſed à ſapien

Reſpondet S. Doctor.

ſapientibus; ſicut & iudicium de ſaporibus ab his, qui habent guſtum benè moderatum.

Obiect. 2. ſoluitur. Secunda Obiectio eſt ferè ſimilis, in cuius ſolutione ait, quòd pecuniâ poſſunt haberi omnia vœnalia, non autem ſpiritualia, quæ vendi non poſſunt, vnde dicitur Prouerb. 17. *Quid prodeſt ſtulto diuitias habere, cùm ſapientiam emere non poſſit.*

Diſcrimen notandum inter ſummum bonũ & bona temporalia. Nec prætermittas adnotare, quæ habet ad tertium, vbi ſummum bonum, inquit, quantò perfectiùs poſſidetur, tantò ipſum magis amatur, & alia contemnuntur, quia quantò magìs habetur, magis cognoſcitur, & ideò dicitur Eccleſiaſtici 24. *Qui edunt me adhuc eſurient*, ſed in appetitu diuitiarum, & quorumcumque temporalium bonorum, eſt è conuerſo: nam quando iam habentur, ipſa contemnuntur & alia appetuntur, ſecundùm quod ſignificatur Ioan. 4. cùm Dominus dicit. *Qui bibit ex hâc aquâ*, per quam temporalia ſignificantur, *ſitiet iterum*, & hoc ideò, quia eorum inſufficientia magis cognoſcitur, cùm habentur, & ideò hoc ipſum oſtendit eorum imperfectionem, & quod in eis ſummum bonum non conſiſtit.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in honoribus.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt beatitudinem conſiſtere in honore.

Probatur in ſed contrà. Beatitudo eſt in beato, honor autem non eſt in eo qui honoratur, ſed magis in honorante, qui reuerentiam exhibet honorato, vt Philoſophus dicit in 1. lib. Ethicorum. Ergo beatitudo non conſiſtit in honore.

CAPVT VNICVM.

Confirmatur magis præfata Concluſio.

PRobat S. Doctor, concluſionem ſuam in corpore articuli hoc argumento. Honor exhibetur alicui propter aliquam eius excellentiam, & ita eſt ſignum & teſtimonium quoddam illius excellentiæ, quæ eſt in honorato: Excellentia autem hominis maximè attenditur circa beatitudinem, quæ eſt hominis bonum perfectum, & ſecundùm partes eius, id eſt, ſecundùm illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur, & ideò honor poteſt quidem conſequi beatitudinem, ſed principaliter in eo conſiſtere non poteſt beatitudo. *Excellẽtia hominis attenditur maximè ſecundùm beatitudinem.*

Obiectio 1. contrà concluſionem art. Obiicit ſibi primò, quòd beatitudo, ſiue felicitas eſt præmium virtutis, vt Philoſophus dicit in 1. Ethicorum, ſed honor videtur maximè eſſe id, quod eſt virtutis præmium, vt idem Philoſophus ait in 4. Ethicorum: ergo beatitudo conſiſtit maximè in honore.

Quomodo honor ſit virtutis præmium. Notet virtuoſus huius argumenti ſolutionem, dicit enim quòd honor non eſt præmium virtutis, propter quod virtuoſi operantur, ſed accipiunt honorem ab hominibus loco præmij, quaſi à non habentibus ad dandum maius; verum autem præmium virtutis eſt ipſa beatitudo, propter quam virtuoſi operantur. Si autem propter honorem operarentur, iam non eſſet virtus, ſed magis ambitio.

Obiect. 2. Secundò ſibi obiicit, quòd illud, quòd conuenit Deo & excellentiſſimis, maximè videtur eſſe beatitudo, quæ eſt bonum excellentiſſimum; ſed huiuſmodi eſt honor, vt Philoſophus dicit in 8. Ethic. Vnde Apoſtolus 1. ad Timotheũ. 1. Honorem ſpecialiter attribuit Deo, dum ait. *Soli Deo honor & gloria.* Reſpondet, quòd honor debetur Deo & Excellentiſſimis in ſignum vel teſtimonium excellentiæ præexiſtentis, non quod ipſe honor faciat illos excellentes. *Reſpond.*

Obiect. 3. Arguit tertiò illud, quòd eſt maximè deſideratum ab hominibus eſt beatitudo; ſed nihil videtur magìs deſiderabile ab hominibus, quàm honor; quia homines patiuntur iacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum ſui honoris: Ergo in honore conſiſtit beatitudo. Reſpondet, quòd ex naturali deſiderio beatitudinis, quam conſequitur honor, vt dictum eſt in rationibus concluſionis, contingit quòd homines maximè honorem deſiderant; vnde quærunt homines maximè honorari à ſapientibus, quorum iudicio credunt ſe eſſe excellentes vel felices. *Soluitur.*

ARTIC

ARTICVLVS III.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in famâ, ſiue gloriâ.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt Beatitudinem hominis in famâ ſeu gloriâ humanâ conſiſtere.

Probatur in ſed contrà, quia Beatitudo eſt verum hominis bonum; ſed famam ſeu gloriam contingit eſſe falſam; vt enìm dicit Boëtius lib. 3. de Conſolatione. ***Plures magnum ſæpè nomen falſis vulgi opinionibus obtulerunt, quo quid turpius excogitari poteſt. Nam qui falsò prædicantur, ſuis ipſi neceſſe eſt laudibus erubeſcant.*** Non ergo beatitudo hominis conſiſtit in famâ ſeu gloriâ.

Probatur ſecundò in corpore, quia gloria nihil aliud eſt quam clara notitia cum laude, vt Ambroſius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem diuinam, & aliter ad cognitionem humanam: humana enìm cognitio à rebus cognitis cauſatur, ſed diuina cognitio eſt cauſa rerum cognitarum, vnde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non poteſt cauſari à notitiâ humanâ, ſed magis notitia humana de beatitudine alicuius procedit, & quodammodo cauſatur ab ipsâ humanâ beatitudine, vel inchoatâ vel perfectâ. Vnde in reſponſione ad ſecundum ait, quòd ſi cognitio ſit vera, oportet quòd deriuetur à bono exiſtente in ipſo homine, & ſic præſupponit beatitudinem, vel perfectam, vel inchoatam; ſi autem cognitio falſa ſit, non concordat rei, & ſic bonum non inuenitur in eo cuius fama celebris habetur: Ergo beatitudo non poteſt conſiſtere in famâ ſiue gloriâ. ***Dilemma notandum.***

Probatur tertiò, ex reſponſione ad tertium, quia fama non habet ſtabilitatem, imò falſo rumore de facili perditur, & ſi ſtabilis aliquando perſeueret, hoc eſt per accidens; ſed beatitudo habet per ſe ſtabilitatem & ſemper: Ergo beatitudo non conſiſtit in famâ ſiue gloriâ.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in Poteſtate.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt beatitudinem conſiſtere in poteſtate.

Probatur in argumento ſed contrà. Beatitudo eſt bonum perfectum; ſed poteſtas eſt maximè imperfecta: vt enim dicit Boëtius tertio de Conſolatione. ***Poteſtas humana ſollicitudinum morſus expellere, formidinum aculeos vitare nequit.*** Et poſteà. ***Potentem cenſes cui ſatellites latus ambiunt, qui quos terret, ipſe plus metuit.*** Ergo beatitudo non conſiſtit in poteſtate.

Probatur ſecundò in corpore. Poteſtas habet rationem principij, vt patet in tertio Metaphyſ. Beatitudo autem habet rationem vltimi finis: Ergo non conſiſtit in poteſtate.

Probatur tertiò, quia poteſtas ſe habet ad bonum & ad malum; beatitudo autem eſt perfectum & proprium hominis bonum: vnde magìs poſſet conſiſtere beatitudo aliqua in bono vſu poteſtatis, qui eſt per virtutem, quàm in ipsâ poteſtate.

CAPVT VNICVM.

Rationibus generalibus oſtenditur Beatitudinem non conſiſtere in diuitiis, honoribus, glorá, vel poteſtat:

POſtquàm Doctor Angelicus ſpecialibus rationibus in quatuor præcedentibus articulis oſtendit beatitudinem non conſiſtere in diuitiis, honoribus, gloriâ, vel poteſtate; idem oſtendit in hoc articulo quarto rationibus generalibus, quarum quatuor inducit his verbis. Poſſunt quatuor generales rationes induci ad oſtendendum, quòd in nullo præmiſſorum exteriorum bonorum beatitudo conſiſtat; quarum prima eſt quòd cùm beatitudo ſit ſummum hominis bonum non compatitur ſecum aliquod malum: omnia autem prædicta poſſunt inueniri & in bonis & in malis. Secunda ***Ratio 1.*** ***Ratio 2.***

ratio eſt , quia cùm de ratione beatitudinis ſit,quòd ſit per ſe ſufficiens, vt patet in 1.Ethic.hoc neceſſe eſt,quòd beatitudine adeptâ,nullum bonum neceſſarium homini deſit,adeptis autem ſingulis præmiſſorum poſſunt adhuc multa bona homini neceſſaria deeſſe; putà ſapientia, ſanitas corporis , & huiuſmodi.
Ratio 3. Tertia , quia cùm beatitudo ſit bonum perfectum , ex beatitudine non poteſt aliquod malum alicui prouenire , quod non conuenit præmiſſis. Dicitur enim Eccleſiaſtis. 5. *Quòd diuitiæ interdum conſeruantur in malum Domini ſui* , &
Ratio 4. ſimiliter patet in aliis tribus. Quarta, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora , cùm ad ipſam naturaliter ordinetur : præmiſſa autem quatuor bona magìs ſunt à cauſis exterioribus, & vt plurimum à fortunâ,vnde & bona fortunæ dicuntur. Patet ergo quod in præmiſſis nullo modo beatitudo conſiſtit.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in aliquo corporis bono.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt beatitudinem hominis conſiſtere in bonis corporis.

Probatur primò quia ſecundùm beatitudinem homo excellit omnia animalia , ſed ſecundùm bona corporis à multis animalibus ſuperatur, ſicut ab Elephante in diuturnitate vitæ,à Leone in fortitudine , à Ceruo in curſu: Ergo beatitudo hominis non conſiſtit in bonis corporis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in voluptate.

CONCLVSIO. Beatitudo hominis non conſiſtit principaliter in voluptatibus, quo nomine ſignificantur delectationes corporales, quæ quia pluribus notæ ſunt, aſſumpſerunt ſibi nomen voluptatum,vt dicitur in 7.Ethic.

Probatur in ſed contrà ex Boëtio in tertio de Conſolatione, vbi ſic loquitur. *Triſtes exitus eſſe voluptatum , quiſquis reminiſci libidinum ſuarum volet, intelliget , quæ ſi beatos efficere poſſent , nihil cauſæ eſſet,quin pecudes quæque beatæ eſſe dicantur.*

Probatur ſecundò in corpore articuli, quia in vnaquâque re aliud eſt , quod pertinet ad eſſentiam eius, aliud eſt proprium accidens ipſius : ſicut in homine aliud eſt quòd ſit rationalis , aliud quòd ſit riſibilis. Delectatio autem non eſt *Delectatio eſt propriètas beatitudinis.* ipſa beatitudinis eſſentia,ſed eam tantùm conſequitur. Ideò enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod ſibi conueniens,vel in re,vel in ſpe,vel ſaltem in memoriâ. Bonum autem conueniens, ſi quidem ſit perfectum, eſt ipſa hominis beatitudo;ſi autem ſit imperfectum,beatitudo eſt quædam participata , vel propinqua,vel remota,vel ſaltem apparens. Vnde manifeſtum eſt,quod nec ipſa delectatio,quæ ſequitur bonum perfectum eſt ipſa eſſentia beatitudinis , ſed quoddam conſequens ad ipſam , ſicut per ſe accidens. Voluptas autem corporalis *Non quidem corporalis & quare?* non poteſt etiam modo prædicto ſequi bonum perfectum;nam ſequitur bonum quod apprehendit ſenſus, qui eſt virtus animæ corpore vtens : bonum autem, quod pertinet ad corpus, & per ſenſum apprehenditur , non poteſt eſſe perfectum hominis bonum , cùm anima rationalis longè excedat perfectionem corporis.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono animæ.

CONCLVSIO prima. Si beatitudo ſumatur pro ipſâ re,quam appetimus ſicut vltimum finem , qui eſt ipſa beatitudo obiectiua, impoſſibile eſt, quòd ſit ipſa anima , vel aliquid eius.

Probatur primò , authoritate D. Auguſtini libro de doctrinâ Chriſtianâ dicentis. *Id, in quo conſtituitur beata vita propter ſe, diligendum eſt, ſed homo non eſt propter ſeipſum diligendus ; ſed quidquid eſt in homine eſt diligendum propter Deum:ergo in nullo bono animæ beatitudo conſiſtit.*

Probatur ſecundò ratione.Ipſa anima in ſe conſiderata eſt vt in potentiâ exiſtens : ſit enim de potentiâ ſciente actu ſciens,

ſciens, & de potentiâ virtuoſâ, actu virtuoſa. Cùm autem potentia ſit propter actum, ſicut propter complementum, impoſſibile eſt, quod id, quod eſt ſecundùm ſe in potentiâ exiſtens habeat rationem vltimi finis, vnde impoſſibile eſt, quòd ipſa anima ſit vltimus finis ſui ipſius, ſimiliter etiam, neque aliquid eius, ſiue ſit potentia, ſiue actus, ſiue habitus. Bonum enim quod eſt vltimus finis eſt bonum perfectum complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui eſt voluntas, eſt boni vniuerſalis: Quodlibet autem bonum ipſi animæ inhærens eſt bonum participatum, & per conſequens particulatum; vnde impoſſibile eſt, quòd aliquod eorum ſit vltimus finis, ſiue beatitudo hominis.

Demonſtratio notanda.

Concluſio ſecunda. Si loquamur de vltimo fine hominis, ſiue ipſius beatitudine, quantùm ad ipſam adeptionem ſiue poſſeſſionem; ſic aliquid hominis ex parte animæ eſt ipſius beatitudo, quia homo conſequitur beatitudinem per ipſam animam, ſiue per ipſius operationem, vt videbimus in quæſtione ſequenti.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm Beatitudo hominis conſiſtat in aliquo bono creato.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt beatitudinem hominis conſiſtere in aliquo bono creato.

Probatur authoritate D. Auguſtini 19. de Ciuitate Dei, ***vt vita carnis anima eſt, ita beata vita hominis Deus eſt***, de quo dicitur pſalmo 143. ***Beatus populus, cuius Dominus Deus eius.***

CAPVT I.

Ex Scripturâ, Patribus, & ratione oſtenditur veritas præfatæ concluſionis.

LIcèt ſufficienter in ſeptem prioribus articulis S. Thomas oſtenderit beatitudinem conſiſtere non poſſe in aliquo bono creato, ſi quidem omnia creata bona ad ſeptem quaſi bonorum omnium creatorum capita reducuntur: ad maiorem tamen eiuſdem doctrinæ confirmationem, & ne aliquod ex huiuſmodi bonis creatis prætermiſſum videatur, quærit in communi, an in aliquo bono creato hominis beatitudo conſiſtere poſſit, & concludit, quòd ſolum increatum bonum & ipſe Deus eſt hominis beatitudo, eò quod ipſe ſolus eſt ſummum & vniuerſale bonum perfectè ſatiatiuum appetitus noſtri.

Integritas doctrinæ.

Quæ veritas ex pluribus Sacræ Scripturæ locis habetur, & infertur. Pſal. 72. optimè ſe id attingere oſtendit Regius Vates, dum ait, ***quid mihi eſt in Cælo, & à te quid volui ſuper terram, Deus cordis mei, & pars mea Deus in æternum.*** Quaſi dicat, nihil præter Deum ſufficere poſſe ad eum beatificandum, & pſalm. 143. vbi poſt illa verba. ***Beatum dixerunt populum, cui hæc ſunt.*** Huic opinatæ beatitudini veram contraponit, ſubdens. ***Beatus populus cuius Dominus Deus eius.*** Et ipſe Deus Hieremiæ organo cap. 9. ait. ***Non glorietur ſapiens in ſapientiâ ſuâ, nec fortis in fortitudine ſuâ; ſed in hoc glorietur ſcire, & noſſe me.***

Scriptura.

Accedit pro hac veritate vnanimis conſenſus Patrum, quorum plures authoritates quæſtione ſequenti referemus. Perpetuus eſt in hoc Auguſtinus, qui ſpecialiter lib. 19. de Ciuitate Dei cap. 4. reiicit omnes Philoſophorum opiniones, qui in creatis bonis beatitudinem conſtituebant, & lib. 22. cap. 3. oſtendit quòd nequidem in virtute ſita eſt beatitudo noſtra, ſed in eo qui virtutem dedit. ***Præmium virtutis,*** (inquit) ***erit ipſe, qui virtutem dedit.***

Conſenſus Patrum.

Præterea probatur ratione, quâ vtitur S. Thomas hîc. Beatitudo eſt bonum perfectum, quòd totaliter quietat appetitum, alioquin non eſſet vltimus finis, ſi adhuc reſtaret aliquid appetendum: Obiectum autem voluntatis, quæ eſt appetitus humanus, eſt vniuerſale bonum; ſicut obiectum intellectus eſt vniuerſale verum. Ex quo patet, quòd nihil poteſt quietare voluntatem hominis, niſi bonum vniuerſale, quod non inuenitur in aliquo creato, ſed ſolùm in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam, vnde ſolus Deus voluntatem hominis implere poteſt, ſecundùm quod dicitur Pſalm. 102. ***qui replet in bonis deſiderium tuum.***

Ratio D. Thomæ.

CAP.

CAPVT II.

Oſtenditur efficacia huius rationis, & occurritur argumentis in contrarium.

RAtio quâ S. Doctor oſtendit veritatem præfatam patitur aliquam difficultatem; vis enim illius in hoc eſt, quòd obiectum voluntatis eſt vniuerſale bonum; ſolus autem Deus eſt verum bonum & vniuerſale: ergo ipſe ſolus eſt ſufficiens ad ſatiandum hominis deſiderium & appetitum. Vbi videtur ſupponere obiectum voluntatis eſſe bonum vniuerſale, quod non videtur poſſibile: Voluntas enìm quærit bonitatem in rebus, prout exiſtunt à parte rei; vniuerſale autem non datur à parte rei. Nec poteſt loqui D. Thomas de vniuerſali in eſſendo, ſiue Deo; bonum enìm, quod eſt voluntatis noſtræ obiectum non ſolùm complectitur Deum, ſed etiam omnia bona creata.

Vniuerſale ſumitur nominaliter, & aduerbialiter Hoc argumentum laborat in æquiuoco. Duplex ergo vniuerſale eſt diſtinguendum, nempe vniuerſale nominaliter ſumptum, quod exprimitur nomine adiectiuo vniuerſalis, & ſignificat naturam abſtractam ab exiſtentiâ & ſingularitate, & dicentem habitudinem ad plura, & hoc modo non datur à parte rei, ſed fit per intellectum. Et vniuerſale ſumptum aduerbialiter, quod exprimitur per hoc aduerbium, vniuerſalitèr, nec ſignificat naturam præciſam à ſingularibus, & ab exiſtentiâ, ſed potiùs importat exiſtentiam & generaliter omnia ſingularia ſine vllâ limitatione ad hoc vel illud ſingulare bonum, & hoc vniuerſale datur à parte rei. Verum ergo eſt, quòd ſolus intellectus attingit vniuerſale nominaliter; voluntas tamen attingit vniuerſale aduerbialiter ſumptum, ſiue appetit bonum ſumptum abſolutè & generaliter, prout dicit rationem boni exiſtentis in quocunque bono particulari, quia non limitatur eius appetitus ad hoc vel illud in particulari, ſed ſe extendit ad omne bonum. Vnde quia ſolus Deus eſt omne bonum, iuxtà illud Exodi. *Oſtendam omne bonum tibi.* Solus ipſe eſt qui poteſt ſatiare hominis appetitum. *Quomodo poteſt dici obiectum voluntatis eſſe bonum vniuerſale*

Replica. Dices, quòd inde ſequeretur Deum ſolum non ſufficere ad beatificandum hominem, ſed fore neceſſarium conſortium bonorum creatorum, eo quod bonum ſic vniuerſaliter ſumptum, nedum importat bonum diuinum, ſed etiam ſe extendit ad omnia bona creata.

Attamen reſponderi poteſt facilè, quòd Deus continet eminenter omnem rationem boni, quæ inueniri poteſt in creaturis, præter bonitatem propriam, quam habet formaliter; vnde ſi conſideretur ſecundùm ſuam totam bonitatem, tùm formaliter, tùm eminenter complectitur omne bonum, & adæquat voluntatis appetitum, ipſumque proinde perfectè ſatiat. Et ratio huius eſt, quia, vt vidimus in primâ parte, creaturæ nullam nouam perfectionẽ addunt ſuprà Deum, ita vt Deus ſolus ſit ita perfectus, ac ſimul ſumptus cum creaturis. Cùm enìm creaturæ nullam perfectionem habeant, quã à Deo non recipiant ſecundùm omnes ſuos gradus, oportet quod omnis creaturarum perfectio quocumque modo conſiderata præcontineatur in ipſo Deo eminenter, & cum bonum idem ſit ac perfectum, ſequitur Deum ſolum eſſe æquè bonum, & æquè perfectè beatificare, ac ſi poſſideretur ſimul cum omnibus creaturis, iuxtà illud D. Auguſtini lib. 5. Confeſſ. cap. 4. *Infelix homo, qui ſcit omnia illa*: ſcilicet creaturas, *te autem neſcit*: *Beatus autem, qui te ſcit, etiamſi illa neſciat*: *qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior eſt, ſed propter te ſolum beatus.* *Facilis reſponſio.* *Creaturæ non adđũt nouã perfectionem ſuprà Deũ & quare?*

Secundò poteſt obiici, quòd appetitus noſter eſt infinitus ſyncategorematicè tantùm, non autem categorematicè, quatenus magìs ac magìs perfici poteſt, & ſic augeri magìs ac magìs eius inclinatio, ſufficit ergo ad hoc vt ſatietur, quòd poſſideat obiectum infinitum ſyncategorematicè, qualis eſt multitudo creaturarum omnium, quæ poteſt in infinitum augeri. Imò non eſt improbabilis eorum ſententia, qui tenent non implicare infinitum actu. Vnde poſſet Deus creare multitudinem creaturarum infinitam actu & categorematicè, cuius proinde poſſeſſione homo ſatiari poſſet & beatificari, etiamſi Deum ipſum non poſſideret. *Obiicitur 2. contra rationem D. Thom.*

Verùm huius obiectionis ſolutio demonſtrabit maiorem efficaciam noſtræ rationis. Etenim in bonâ Philoſophiâ implicat infinitum actu, & categoremàticè, quod ſit creatum; ſed quamuis conſideremus infinitum tùm extenſiuum, tùm intenſiuum, Nihilominus nullus vnquam Philoſophus aſſeruit creaturas eſſe poſſe infinitas quoad eſſentiam; ſed *Inde confirmatur ratio.*

illa

illa infinitas eſſentialis ſoli Deo conuenit, qui eſt infinitus omnibus modis, vnde ſemper manet, quòd ſolus Deus poteſt eſſe beatitudo hominis.

Homo licet immortalis nunquam ſatiaretur bonis creatis.

Hinc infertur, quòd licèt homo nunquam eſſet moriturus, ſed in æternum fruiturus omnibus bonis creatis, diuitiis, honoribus, aliiſque huiuſmodi, etiamſi in infinitum ſyncategorematicè augeretur illorum multitudo & poſſeſſio; imò licèt forent infinita etiam categorematicè & actu: Nihilominus appetitus hominis non eſſet adhuc plenè ſatiatus, quia eſt capax maioris boni, & habet inclinationem ad ipſum, nempe ad bonum infinitum tàm categorematicè, quàm ſyncategorematicè; tam intenſiuè, quam extenſiuè; tam quoad eſſentiam, quàm quoad omnia alia. Vno verbo eſt capax & appetit bonum omnibus modis infinitum, ſiue Deum.

Etiam datâ omninò infinitâ eorum multitudine.

Imò ſi per impoſſibile daretur infinita creaturarum multitudo infinitate eſſentiali & omnimodâ; adhuc in earum omnium poſſeſſione non quietaretur hominis appetitus, nec proinde beatificaretur; quia creaturæ omnes quantæcumque & & qualeſcumque ſint, ſemper ſunt effectus Dei tanquam cauſæ eorum vniuerſaliſſimæ; viſis autem effectibus exurgit in nobis naturaliter deſiderium videndi cauſam, nec vnquam quietatur appetitus, quouſque cauſa fuerit cognita. Vnde cognitis & poſſeſſis omnibus illis creaturis, non eſſet ſatiatus hominis appetitus, niſi poſſideretur Deus; imò quantò plures eſſent creaturæ, quantóque perfectior earum cognitio, tantò magis excitaretur appetitus ad cognitionem & poſſeſſionem Dei; quia ſicut viſio effectus parit deſiderium videndi cauſam, ita perfectior viſio plurium effectuum parit maius deſiderium videndi cauſam, quæcumque igitur infinitas ſit, aut eſſe poſſit, vel etiam excogitari in creaturis, nunquam ſufficiet ad beatitudinem hominis, ſed ſolus Deus.

Obiectio ſubtilis.

Poteſt opponi, quòd intellectus noſter eſt capax maioris ac maioris viſionis in infinitum ſyncategorematicè, & tamen ſatiatur beatus quolibet gradu viſionis beatificæ. Ergo licèt voluntas noſtra ſit capax maioris ac maioris boni in infinitum ſyncategorematicè, poſſet tamen Deus abſolutè loquendo facere, quòd certo gradu bonitatis ſatiaretur; & ſicut non dat lumen gloriæ & auxilium actuale, niſi in certo gradu, v. g. decimo ad eliciendam viſionem vt decem; ita non daret auxilium voluntati noſtræ ad eliciendum appetitum boni, niſi in certo gradu.

Diluitur.

Ad hoc reſpondetur, quòd mens noſtra poteſt infinita eſſe obiectiuè, non autem ſubiectiuè, id eſt, poteſt attingere obiectum omnibus modis infinitum, vt iam explicuimus. Vnde nulla creatura poteſt eſſe obiectum eius beatificum cùm nulla ſit omnibus modis infinita, ſiue ſumatur diuiſiuè ab iis omnibus, ſiue collectiuè cum ipſis. Mens autem noſtra non eſt ſubiectum capax virtutis infinitæ in attingendo, cùm eius virtus ſit creata, proindéque finita & limitata. Vnde habet certum gradum perfectionis, per quem tamen ſatiatur homo, quia proportionatur meritis eius, & gradui gratiæ & charitatis per quam inclinatur ad videndum & poſſidendum Deum.

Quomodo ſatietur homo certo gradu perfectionis in viſione beatificâ.

De beatitudine naturali aliqualis eſſe poſſet difficultas. Nihilominùs eodem propportionali modo de ipsâ Philoſophandum eſt, ac de beatitudine ſupernaturali, maximè cùm gratia non deſtruat naturam, ſed ipſam perficiat. Et ſi attentè conſideremus rationem D. Thomæ conuincit pro vtrâque, quod in ſolâ poſſeſſione Dei conſiſtere poteſt, quia deſiderium illud cognoſcendi cauſam, cuius videmus effectus, ineſt nobis naturaliter, & appetitus boni vniuerſaliter ſumpti eſt naturalis nobis; vnde cum ſolus Deus, vt iam ſatis ſuperque demonſtrauimus includat rationem boni vniuerſaliter ſumpti, ſitque fons & cauſa bonorum omnium creatorum, idque etiam ipſo naturali lumine cognoſcatur, ſequitur beatitudinem etiam naturalem conſiſtere in poſſeſſione Dei, qualis haberi poteſt viribus naturæ, ſcilicet in cognitione Dei perfectiſſimâ quidem, ſed abſtractiuâ, vt explicabimus magis alibi, ſicut beatitudo ſupernaturalis conſiſtit in cognitione Dei perfectiſſimâ, ſed intuitiuâ.

Ratio D. Thomæ concludit etiam pro beatitudinè naturali.

QVÆSTIO III.

Quid ſit Beatitudo.

HActenvs de Beatitudine obiectiuâ, nunc de formali erit nobis agendum, ſiue de ipſo actu, quo obiectum beatificum poſſidetur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm Beatitudo ſit aliquid increatum.

COnclvsio. Beatitudo obiectiua hominis eſt bonum increatum. Beatitudo verò formalis eſt aliquid creatum.

Probatur. Beatitudo obiectiua eſt ipſe Deus, qui ſolus ſuâ infinitâ bonitate poteſt voluntatem hominis perfectè implere, vt ſuprà viſum eſt: ergo aliquid increatum. Beatitudo autem formalis, cùm nihil aliud ſit, quàm adeptio vel fruitio beatitudinis obiectiuæ, quæ fit per actum proprium ipſius beati, & conſequenter per actum creatum, eſt aliquid creatum in ipſo beato exiſtens.

Capvt I.

Quâ certitudine tenendum ſit Beatitudinem formalem non eſſe aliquid increatum.

Occaſio quæſiti. QVia, vt ex infrà dicendis apparebit, potiſſima ratio, quâ Theologi oſtendunt eſſe impoſſibile, quòd Beatitudo formalis creaturæ ſit aliquid increatum deſumitur ex principiis ſanæ Philoſophiæ, quod actio vitalis eſt ab intrinſeco & propria ac elicita ab ipſo vitaliter operante. Et cum aliàs certum ſit ex Theologiâ ſiue ex fide formalem beatitudinem conſiſtere in actu vitali; quo beatitudo obiectiua attingitur, ſiue hic actus ſit intellectus ſiue voluntatis, de quo infrà. Occaſionem inde ſumpſerunt Theologi ad diuerſimodè iudicandum quâ certitudine tenendum ſit beatitudinem formalem non eſſe aliquid increatum, & quâ cenſurâ veniat inurenda ſententia illorum Theologorum, qui aſſeruerunt illam eſſe aliquid increatum, nempe ipſammet viſionem increatam Dei.

Cenſura quorundã expoſitorũ. Aliqui ergo expoſitores hanc ſententiam hæreſi damnandam iudicarunt; innixi enim vtroque prædicto principio Philoſophico & Theologico iudicabant hanc ſententiam coïncidere cum hæreſi Macharij & Monothelitarum, qui vnam tantùm voluntatem & actionem in Chriſto ponebant; vel Apollinaris qui Verbum loco animæ vel intellectus corpori vnitum blaſphemabat. Si enim creatura rationalis elicit eumdem actum beatificum, quem Deus elicit, & à fortiori idem de Chriſto dicendum ſit, quia non conuenit quod Angelus vel purus homo perfectiori actu attingat beatitudinem obiectiuam, quàm ipſe Chriſtus, conſequenter negabitur in Chriſto propria voluntas, proprius intellectus, & propria vtriuſque actio. Vnde alij Theologi hanc ſententiam erroris notâ inuſerunt, tanquam ex illâ inferatur manifeſta hæreſis.

Aſſertio. Dicendum tamen cum aliis iudico, beatitudinem formalem non eſſe aliquid increatum, eſſe adeo certum, vt oppoſitum ſit pluſquam temerarium, periculoſum, & errori proximum.

Qualificatur opinio contraria. Abſtinemus à cenſurâ hæreſis vel erroris in fide, quia authores oppoſitæ ſententiæ catholicæ ſentientes in materiâ incarnationis, quod in Chriſto ambæ naturæ fuerunt diuina & humana, & duplicem voluntatem creatam & increatam, ſicut & intellectum, & cætera omnia quæ ſunt de perfectione humanæ naturæ, duplicémque ſubinde operationem, diuinam & humanam, & denique in nullo à catholicâ fide in hoc Myſterio declinantes, non videntur ab illâ recedere per hoc ſolum quòd aſſerant contra omnem bonam Philoſophiam, quòd poſſit creatura videre per actum viſionis diuinæ intellectui ipſius vnitum ad modum proportionabiliter quo in materiâ de viſione diximus eſſentiam diuinam vniri per modum ſpeciei intelligibilis intellectui beato.

Dicimus tamen hanc poſitionem eſſe pluſquam temerariam, errori proximam & periculoſam, quia inducit in prædictos errores ab Eccleſiâ damnatos, vnde meritò apud omnes Theologos exoſa habetur, & à Scholis eliminatur.

Proba

Probatur aſſertio ex Scripturâ. Probatur autem veritas noſtræ concluſionis omnibus Sacræ Scripturæ locis, in quibus habemus, quod beati cognoſcunt & vident Deum; Cum enìm viſio & omnis cognitio, ſit actio producta ab ipſo vidente, ſequitur quod viſio beata non ſit ipſa viſio Dei increata, ſed viſio ipſius creaturæ ab eo producta. Et maximè vrgent ea loca, in quibus Scriptura vocat viſionem beatificam vitam æternam, cum enìm vita ſit actus ipſius viuentis, & de ratione actionis vitalis ſit procedere à principio intrinſeco vitæ, ſequitur quòd non poſſit eſſe ipſamet viſio Dei. Appellatur autem gloria, ſiue beatitudo, & viſio, & vita, tum 1. Ioan. 3. *Quoniam videbimus eum ſicuti eſt*, & 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per ſpeculum, in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Tum etiam Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te ſolum Deum verum*, & Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi ſerua mandata.*

Conciliis Viennenſi. Ex Conciliis etiam eadem veritas confirmatur. Nam in Viennenſi ſub Clemente V. vt refertur in Clementinâ ad noſtrum. De hæreticis. Decretum eſt hæreticum eſſe aſſerere, quòd homo non indigeat lumine gloriæ ex parte intellectus ad videndum, quod lumen gloriæ ponitur eſſe aliquid creatum ipſi intellectui inhærens; non foret autem neceſſarium, ſi intellectus beatorum ipſam viſionem beatificam non produceret.

Epheſino, Conſtantinopol. Toletano, & Chalcedonenſi. Secundò in Concilio Epheſino & Viennenſi & in ſexto Conſtantinopolitano, & in 14. Toletano, & in 4. Synodo Chalcedonenſi anathema pronunciatur ei, qui dixerit; quòd in Chriſto Iesv non fuit geminus intellectus, gemina voluntas, & gemina vtriuſque operatio, creata ſcilicet & increata. Igitur Chriſtus quatenus homo non fuit beatus, niſi per viſionem creatam, ergo à fortiori omnes alij beati fruuntur viſione creatâ tantùm. Quæ omnia expendit Bartholomæus de Medina hîc, & fuſiùs Ildephonſus Baptiſta.

Coarctatur illatio Medina ex auctoritate adductâ. Verùm Medina nimis vult, quòd hæc probent, cùm tamen manifeſtè ſolùm procedant contra negantes geminum intellectum, vel geminam voluntatem, & geminam vtriuſque operationem in Chriſto: & non contra illos qui, vt ſuprà diximus, optimè de Chriſto ſentientes, contendunt ſolùm, quòd ipſius intellectus (& idem de aliis creaturis rationalibus) in hoc actu viſionis Dei videt obiectum beatificum per viſionem increatam, nec proinde denegant intellectui Chriſti alias proprias operationes. Vnde videntur potiùs errare in Philoſophiâ, ſtando in proprietate erroris; quamuìs non excuſentur à cenſurâ ſupradictâ, & ſolùm hoc dicamus ad excuſandam hanc ſententiam ab hæreſi.

Confirmatur Concluſio ex epiſtolâ Agathonis Papæ in 6. Synodo. Adhuc meliùs confirmatur noſtra concluſio aliis authoritatibus, ſeu definitionibus, ex quibus non ſolùm habemus, quòd de facto beatitudo formalis non ſit increatâ, ſed eius impoſſibilitas oſtenditur, vt in ſextâ Synodo actione 4. in Epiſtolâ Agathonis Papæ, in quâ multis authoritatibus hic Summus Pontifex probat non eſſe in Chriſto tantùm operationem diuinam, ſed etiam aliam humanam. Vbi refert & Auguſtinum in lib. 5. contra Iulianum in locis, in quibus affirmat voluntatem eſſe animi motum, & quòd talis voluntas ab eo eſt cuius eſt voluntas: Ab Angelo ſcilicet voluntas Angeli, ab homine voluntas hominis & à Deo voluntas Dei. His & aliis teſtimoniis adductis ſubdit Pontifex. *Quibus claret vnaquæque earum, quas hic ſpiritualis Pater enumerauit naturas propriam naturalem habere, & vnicuique aſſignari debere voluntatem. Neque enim poterit Angelica natura diuinam habere voluntatem aut humanam, neque humana natura voluntatem Dei, vel Angeli, ſicut nec alterius quam eſt, quiſquam naturalem habere poterit motum, niſi quòd eſt naturaliter aut creatus eſt.*

Optima annotatio Ioannis à S. Thoma. Vbi optimè aduertit Ioannes à S. Thoma Agathonem ſumere voluntatem non pro facultate & principio volendi, ſed pro motu ſiue operatione animi, ſiue pro ipſâ volitione, quod patet non ſolùm ex verbis ipſius authoritatis, ſed ex intentione Auguſtini ſumentis voluntatem in eodem ſenſu in libro iam citato contra Iulianum. De hâc volitione igitur (ait Summus Pontifex) quod non poteſt communicari alienis naturis, ita vt nequeat Angelus aut homo diuinam habere volitionem. Et hoc intelligit non tantùm naturaliter, ſed etiam ſupernaturaliter eſſe impoſſibile, quia hâc doctrinâ intendit conuincere hæreſim *Hereſis Monothelitarum.* Monothelitarum, qui ponebant in Chriſto vnam tantùm operationem, nempe diuinam loco humanæ ſubſtitutam fuiſſe, quod quidem non dicebant fieri naturaliter, ſed ſupernaturaliter; quandoquidem volebant id fuiſſe factum vi vnionis hypoſtaticæ, quæ eſt omninò

ſupernaturalis. Vt ergo Summus Pontifex aliquid probet contra illos debet in eodem ſenſu loqui, & aſſerere communicationem illam voluntatum ſeu operationum eſſe impoſſibilem, nedum naturaliter, ſed etiam ſupernaturaliter. Et eadem ratio occurrit de operatione intellectus, cùm vtraque ſit actio vitalis, & vtraque immanens & afficiens potentiam quam denominat operantem: ergo iuxta præfatam definitionem, non ſolùm de facto beatitudo formalis non eſt increata, ſed nec de poſſibili.

Probatur iterũ conclusio ab inconuenienti. Prætereà probatur concluſio ab inconuenienti, quia ex oppoſitâ ſententiâ ſequeretur quemlibet beatum comprehendere Deum quantùm comprehenſibilis eſt, ſiquidem viſio beatifica, qua Deus ſe ipſum videt, infinita eſt, & ipſius Dei comprehenſiua. Quod ſi dicas hoc non conuincere, vt enim in materiâ de viſione vidimus, eſſentia diuina vnitur intellectui beato per modum ſpeciei intelligibilis, & tamen non ſequitur quòd beatus videat Deum, quantùm viſibilis eſt: Ergo nec ſequitur in caſu noſtro.

Replica.

Impugnatur. Contrà quia quamuis eſſentia diuina ſit ſpecies infinita in repræſentando, vnitur tamen, & repræſentat finito modo defectu intellectus beati, qui tantùm poteſt in illâ ſpecie videre, quantùm habet de lumine gloriæ & non ampliùs. Et ſic intellectio procedens ab intellectu beati finita eſt & limitata ſicut ipſum lumen gloriæ, non obſtante infinitate & illimitatione eſſentiæ diuinæ vnitæ per modum ſpeciei; at verò in noſtro caſu, nec indigeret intellectus lumine gloriæ, quia non deberet aliquid operari, nec viſio eliceretur ab ipſo, ergo non adeſſet, vnde modificaretur viſio diuina, quominus intellectui videnti per illam repræſentaret quidquid in Deo repræſentabile eſt.

2. Inconueniens. Alterum inconueniens eſt, quòd omnes beati æqualiter eſſent beati; imò vnâ & eâdem numero beatitudine, ſiquidem viſio diuina, quæ eſt vna numero & communicata ſiue vnita diuerſis intellectibus beatorum, eos conſtitueret beatos; ſed erroneum eſt aſſerere beatos eſſe æquales in beatitudine: ergo.

Capvt II.

Adeò eſt vera præfata concluſio, vt oppoſitum implicet contradictionem.

Ratio fundamẽtalis. Fvndamentali ratione à priori oſtendi poteſt beatitudinem formalem non eſſe ipſam increatam Dei viſionem; De ratione actionis vitalis eſt quod procedat à principio intrinſeco vitali; ſed viſio beatifica eſt actio vitalis: ergo debet procedere à principio intrinſeco & ab ipſo beato: ſed actio Dei non poteſt procedere à beato, ergo nõ poteſt eſſe ipſa viſio beati. Maior eſt certiſſima in Philoſophiâ, quæ in hoc diſtinguit actiones vitales à non vitalibus, quòd vitales debent procedere ab ipſo principio intrinſeco; ita vt quatenus tales non poſſint ab aliquo extrinſeco prouenire: Viuere enim nihil aliud eſt quàm ab intrinſeco moueri, quod tamen non conuenit actionibus non vitalibus, quæ indifferenter poſſunt à quolibet principio prouenire ſiue intrinſeco, ſiue extrinſeco. Minor verò quòd omnis viſio ſit actio vitalis non eſt minus certa in Philoſophiâ, cum viſio corporalis ſit actio vitæ ſenſitiuæ, & viſio intellectualis, actio vitæ intellectiuæ. Quod etiam non poſſit actio Dei procedere ab ipſis beatis æquè manifeſtum eſt, quia ſicut implicat, quòd beatus viuat per vitam Dei, ſic implicat quod communicet vitalitatem viſioni Dei. Et ſimiliter implicat, quod intelligat per ipſam intellectionem Dei, cum intelligere ſit perfectiſſimum viuere.

Probatur 2. ratione. Secundò probatur. Implicat quòd Deus ſuppleat vices cauſæ formalis; ſed viſio habet rationem cauſæ formalis reſpectu intellectus beati: ergo non poteſt Deus per ſuam viſionem increatam ſupplere vices viſionis beatificæ. Maior probatur quia Deus non poteſt ſupplere id quod dicit imperfectionem impræſcindibilem; Cauſa autem formalis dicit impræſcindibilem imperfectionem, quia dicit eſſentialiter rationem partis incompletæ reſpicientis materiam ſuam, aut quaſi materiam, tanquam compartem. Eſſe autem aliquid incompletum & eſſe partem eſſentialiter dicit impræſcindibilem imperfectionem ſaltem negatiuam, ſiue negationem perfectionis ſui complementi ſiue compartis. Minor non eſt

eſt minùs euidens, nam viſio eſt actus formalis exiſtens in intellectu vidente & ipſum reddens intelligentem per entitatis ſuæ communicationem: Cauſa autem formalis eſt ea quæ dat effectum ſuum formalem per propriam entitatis ſuæ communicationem.

Obiicitur 1. contra ipſam.

Contrà prædictam rationem obiicere potes, quòd in Myſterio Incarnationis perſonalitas ſiue ſubſtantia verbi diuini vnitur naturæ humanæ & ſupplet vices ſubſiſtentiæ creatæ, & tamen ſubſiſtentia creata habet rationem cauſæ formalis cum per ſui communicationem reddat naturam humanam ſubſiſtentem: ergo quamuis viſio beatifica habeat rationem cauſæ formalis, poterit tamen eſſentia Dei ſiue viſio ipſius increata ſubſtitui loco viſionis beati, ipſiuſque vices ſupplere.

àratio- Verbum plet es ſubſi- ſtétia crea- ta in Chri- ſto.

Ad hoc argumentum reſpondemus diſtinguendo in ſubſiſtentiâ creatâ duplicem rationem, & ſubſiſtentiæ vt ſic, & creatæ; Ratio ſubſiſtentiæ præcisè ſumpta nullam prorſus exigit aut importat in ſuo eſſentiali conceptu cauſalitatem formalem, ſed præcisè dicit rationem termini humanitatis eamque reddit ſubſiſtentem, & licèt ſe communicet, præſtat hoc ſine imperfectione informationis. Ratio autem cauſæ formalis & ſimiles imperfectiones comitantur ſubſiſtentiam vt creata eſt, & non vt ſubſiſtentia præcisè; Verbum autem ſupplet vices creatæ ſubſiſtentiæ vt ſic, & non vt eſt creata: at verò viſio beatifica, non ſolùm vt creata eſt, ſed vt viſio dicit in ſuo conceptu eſſentiali impræſcindibilem rationem actus vitalis, quæ eſſentialiter & indiſpenſabiliter exigit procedere à principio intrinſeco & in creatis cum intrinſecâ dependentiâ in genere cauſæ formalis.

Obiicitur 2.

Secundò obiicies. Eſſentia diuina ſupplet vices formæ in ipſâ beatificâ viſione: ergo ratio nulla. Antecedens probatur; nam ſecundùm ea quæ diximus in materiâ de viſione, eſſentia diuina ſupplet vices ſpeciei tùm impreſſæ, tùm expreſſæ; ſed vtraque ſpecies impreſſa & expreſſa habet rationem formæ: Ergo Deus ſupplet vices formæ.

Solutio profundiſſima.

Hoc argumentum exigit, vt magìs explicemus doctrinam traditam, & quomodo viſio beatifica habeat rationem formæ. Dicimus igitur, quòd habet rationem formæ phyſicæ à cuius conceptu impræſcindibilis eſt imperfectio entis incompleti & compartis; at verò ſpecies, ſiue impreſſa, ſiue expreſſa habet rationem formæ ſolummodò intelligibilis; ſi conſideretur præcisè vt ſpecies, provt dicebamus 1. part. quæſt. 12. art. 2. cap. 4. Et quod licèt ratio formæ Phyſicæ ſit impræſcindibilis ab imperfectione; ratio formæ intelligibilis ab omni prorſus imperfectione præſcindi poteſt. Quod prouenit ex diſcrimine inter vtramque formam, videlicet quod phyſica, quale eſt: v. g. lumen gloriæ ſe tenet ex parte principij cognoſcitiui, ideóque ipſi accommodatur, ac ipſius imperfectionem induit: forma verò intelligibilis per modum ſpeciei ſe tenet ex parte obiecti, ipſique proportionatur, ac proinde ipſius perfectiones induens, ſi obiectum perfectum ſit, ſpecies etiam perfecta erit, quamuis habeat rationem formæ intelligibilis. Vbi etiam addidimus alterum diſcrimen, quòd vt aliquid ſit forma phyſica debeat neceſſariò eſſe ens incompletum & imperfectum; quod non requiritur vt ſit forma intelligibilis; imò eò magìs intelligibile eſt quo magìs perfectum eſt & completum. Quod patet in ſubſtantiâ Angeli, quæ vtpote perfecta & completa nequit eſſe forma Phyſica, benè tamen forma intelligibilis. Vide quæ loco citato diximus & in tractatu de Angelis in hoc propoſito. Licèt ergo eſſentia diuina ſuppleat vices ſpeciei impreſſæ & expreſſæ, non poteſt ſupplere rationem viſionis.

Forma phyſica non eſt præſcindibilis ab imperfectione, benè tamen forma intelligibilis, & quare?

ARTICVLVS II.

Vtrùm Beatitudo ſit operatio.

CONCLVSIO. Neceſſe eſt, quòd beatitudo hominis, ſecundùm quod eſt aliquid creatum in ipſo exiſtens, ſit operatio.

CAPVT I.

Probationi concluſionis ſubnectitur Doctrina authoris in litterâ.

Ratio D. Thomæ.

PRobat S. Thomas ſuam concluſionem, tùm authoritate Philoſophi in

in 1. Ethic. vbi ait, quòd felicitas eſt operatio ſecundùm virtutem perfectam, tùm etiam ratione. Eſt enìm beatitudo vltima hominis perfectio: vnumquodque autem intantùm perfectum eſt, in quantùm eſt actu, nam potentia ſine actu imperfecta eſt. Oportet ergo beatitudinem in vltimo actu hominis conſiſtere: manifeſtum eſt autem quod operatio eſt vltimus actus operantis, vnde & actus ſecundus à Philoſopho nominatur in 2. de Animâ. Nam habens formam poteſt eſſe in potentiâ operans, ſicut ſciens eſt in potentiâ conſiderans, & inde eſt quod in aliis rebus res vnaquæque dicitur eſſe propter ſuam operationem. Neceſſe eſt ergo beatitudinem hominis operationem eſſe.

Quomodo beatitudo dicatur & ſit vitâ. In reſponſione ad primum argumentum explicat quonam modo beatitudo dicatur, & ſit vita. Dicendum, inquit, quòd vita dicitur dupliciter. Vno modo ipſum eſſe viuentis, & ſic beatitudo non eſt vita; oſtenſum eſt enìm ſuprà, quòd eſſe vnius hominis qualecumque ſit non eſt hominis beatitudo; ſolius enìm Dei Beatitudo eſt ſuum eſſe, alio modô dicitur vita ipſa operatio viuentis ſecundùm quam principium vitæ in actum reducitur, & ſic nominamus vitam actiuam, vel contemplatiuam, vel voluptuoſam, & hoc modo vita æterna dicitur vltimus finis, vt patet Ioannis 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te Deum verum & vnum.*

Quomodo beatitudo ſe habeat in DEO, Angelis, & hominibus. In reſponſione ad quartum explicat, quomodò beatitudo ſe habeat in Deo, Angelis, ac hominibus. Dicendum, inquit, quòd cùm beatitudo dicat quamdam vltimam perfectionem, ſecundum quod diuerſæ res beatitudinis capaces ad diuerſos gradus perfectionis pertingere poſſunt, ſecundùm hoc neceſſe eſt, quòd diuerſimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo eſt beatitudo per eſſentiam, quia ipſum eſſe eius eſt operatio, quia non fruitur alio, ſed ſeipſo. In Angelis autem beatitudo eſt vltima perfectio ſecundùm aliquam operationem, quâ coniunguntur bono increato, & hæc operatio eſt in eis vnica & ſempiterna. In hominibus autem ſecundum ſtatum præſentem vitæ eſt vltima perfectio ſecundùm operationem, quâ homo coniungitur Deo, ſed hæc operatio, nec continua poteſt eſſe, & per conſequens nec vnica eſt, quia operatio interſciſſione multiplicatur, & propter hoc in ſtatu præſentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non poteſt, Vnde Philoſophus in 1. Ethic. ponens beatitudinem hominis in hac vitâ, dicit eam imperfectam. Poſt multa autem concludit. *Beatos autem dicimus vt homines*, ſed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando erimus ſicut Angeli in cœlo, vt dicitur Matth. 22.

Vnde hic deficiamus à beatitudinis perfectione. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam vnâ & continuâ & ſempiternâ operatione in illo beatitudinis ſtatu mens hominis Deo coniungitur, ſed in præſenti vitâ, quantùm deficimus ab vnitate & continuitate talis operationis, tantùm deficimus à beatitudinis perfectione. Eſt tamen aliqua participatio beatitudinis, & quantò operatio poteſt eſſe magis continua & vna, tantò plus habet rationem beatitudinis, & ideò in actiuâ vitâ, quæ circa multa occupatur, eſt minùs de ratione beatitudinis, quàm in vitâ contemplativâ, quæ verſatur circa vnum, ſcilicet circa veritatis contemplationem. Et ſi aliquando homo actu non operetur huiuſmodi operationem; tamen quia in promptu habet eam, ſemper poteſt operari. Et quia etiam ipſam ceſſationem, putà ſomni, vel occupationis alicuius naturalis ad operationem prædictam ordinat, quaſi videtur operatio continua eſſe hæc S. Thomas.

CAPVT II.

Quod formalis Beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ beatorum.

Opinio Gandauẽſis. HEnricus de Gandauo, quodlibeto. 13. quæſt. 12. tenuit beatitudinem conſiſtere in quodam illapſu Dei in eſſentiam animæ beatorum, per quem manet anima Deificata ad modum, inquit, quo ferrum quaſi transformatur in ignem quando inflammatur. Hic modus dicendi quantùm ad hoc punctum, quod ſcilicet in hoc illapſu conſiſtat beatitudo, impugnatur ab omnibus Theologis, à quibus temerarius iudicatur; quantùm verò ad huius illapſus intelligentiam non concordant authores, quid ſibi voluerit Henricus, ex quo fit quòd alij illum magis excuſent, alij magìs condemnent,

demnent, ſed quidquid ſit de hoc, pro reſolutione difficultatis.

Aſſertio. Dicimus beatitudinem formalem non poſſe conſiſtere in illapſu Dei in eſſentiam animæ beatæ, quouis modo explicetur talis illapſus.

Probatur ex Scripturâ & Conciliis. Nam in primis Concilium Florentinum & Clementina ad noſtrum de hæreticis, & extrauagans Benedicti XI. definiunt beatitudinem noſtram in viſione & fruitione Dei ſitam eſſe, imò in Sacris litteris pluribus locis ſuprà relatis, & infrà referendis dicitur beatitudo formalis, vita æterna, viſio Dei, & aliis nominibus explicatur, quæ deſignant operationem, idemque infertur ex authoritatibus relatis in capite præcedenti: Ergo non conſiſtit formalis beatitudo in illapſu Dei in eſſentiam animæ, ſed potiùs in operatione potentiarum eiuſdem animæ, vtrùm autem in operatione intellectus aut voluntatis, explicabimus infrà.

Probatur ratione D. Thomæ. Secundò euidenter probatur noſtra concluſio ratione Sancti Thomæ adductâ. Vnumquodque in tantùm eſt perfectum, in quantùm eſt in actu per ſuam operationem; ſed beatitudo eſt vltima hominis perfectio: Ergo in actu debet conſiſtere & in operatione, non autem in illapſu.

Diſcutitur ratio. Quæ ratio vt meliùs penetretur aduertendum eſt, quòd vt explicabimus magis infrà beatitudo formalis debet eſſe poſſeſſio obiecti beatifici; nec enim poſſumus concipere aliquem formaliter beatum, niſi concipiamus ipſum poſſidere obiectum ſuæ beatitudinis. Hæc autem poſſeſſio fieri nequit per illapſum Dei in animam, ſed tantum per operationem. Ergo non poteſt conſiſtere beatitudo in illapſu, ſed tantùm in operatione. Vnde quantúmcumque illapſus ille perficeret animam & hominem, quia tamen ſola operatio eſt ſumma eius perfectio in ratione poſſeſſionis, idcircò ſola operatio eſt beatificatiua: Quod autem homo non poſſideat Deum per illapſum, ſed tantùm per operationem videtur euidens, quia Deus illabens in animam, eamque transformans in ſeipſum, ſe habet potiùs vt poſſidens eam, quàm vt ab eâ poſſeſſus: at verò per operationem, homo veluti trahit Deum ad ſe, ipſumque apprehendit & poſſidet tanquam ſuum ſummum bonum, vt explicabimus fusè infrà, quando oſtendemus beatitudinem formalem conſiſtere in actu intellectus.

Conuincitur etiam concluſio noſtra iiſdem rationibus quibus capite ſequenti oſtendemus beatitudinem non conſiſtere in habitu operatiuo, ſed in ipſo operationis actu, nam etiam illapſus ſe habet ad modum habitus, eſt enim veluti actus primus ad operationem, vt ad actum ſecundum ordinatus.

Argumenta aduerſariorum non conuincunt intentum. Argumenta omnia, quæ in fauorem Henrici fieri poſſunt ad ſummum probant huiuſmodi illapſum Dei in eſſentiam animæ eſſe perfectiorem quâcumque hominis operatione, quod licèt gratis concederetur non conuinceret tamen intenſum, quia beatitudo hominis non eſt quæcumque ſumma perfectio & intima vnio cum Deo, aliàs conſiſteret in vnione hypoſtaticâ, quæ eſt omnium excellentiſſima, ſed eſt ſumma perfectio, ac intima vnio per modum poſſeſſionis obiecti beatifici.

Deducuntur breuiter Si ergo obiicias primò, quòd talis illapſus Dei perfectior eſt omnibus hominis operationibus, & ideò beatitudo, quæ eſt ſuprema hominis perfectio debet in ipſo conſiſtere potiùs quàm in operatione: vel dum obiicit ſecundò, quòd ſicut eſſentia animæ eſt prior potentiis, & eſſe prius quàm operari: ita illapſus Dei in eſſentiam animæ eſt prior operationibus eiuſdem animæ, vnde talis illapſus videtur eſſentia beatitudinis: operationes verò videntur eius proprietates, tertiò quòd ſumma perfectio, qualis eſt beatitudo formalis debet eſſe in ſubiecto perfectiſſimo, qualis eſt ipſa animæ eſſentia.

Reſoluuntur. Ad hæc, inquam, & ſimilia ſatisfit per hoc, quod quantúmcumque illapſus ſit perfectior, ſit prior, & alias habeat excellentias ſuprà operationem hominis in eſſe entitatiuo, & abſolutè, ac ſimpliciter loquendo; non tamen in eſſe conſecutiuo, & in ratione poſſeſſionis obiecti beatifici, quæ tamen ratio poſſeſſionis eſt de intrinſecâ & eſſentiali ratione beatitudinis formalis,

Caput III.

Formalem Beatitudinem non conſiſtere in habitu operatiuo.

Habitus alij ordinati ad eſſe, alij ad operari. Vt conſtabit infrà in tractatu de habitibus, duplex eſt habitus. Alter ordinatus ad eſſe, ſiue ad perficiendum ſubiectum in ordine entitatiuo purè ac

præcisè

præciſè, ſicut quantitas in compoſito phyſico, & plures qualitates, vt color, & huiuſmodi: Alter ordinatus ad operari, ſiue ad perficiendum ſubiectum in ordine operatiuo, ſicut calor in igne ad calefaciendum: ſcientia in intellectu noſtro ad veritatem attingendam, & ſic de aliis. Quantùm ad habitum primi generis non eſt vlla difficultas: ſed in habitu operatiuo, non purè & ſecluſo ab actu, ſed vt connotante actum Voluit olìm Bonauentura in 4. diſt. 49. Beatitudinem formalem conſiſtere, ita vt beatitudo dicat ipſum habitum in recto & actum de connotato: Hoc autem eſt contrà communem aliorum Theologorum ſenſum.

Aſſertio. Vnde dicendum eſt, quòd quocumque modo ſumatur habitus, non poteſt in eo conſiſtere formalis beatitudo.

Probatur. Rationem huius aſſertionis aſſignat D. Thomas in hoc articulo ſecundo, & ſic proponi poteſt. Beatitudo eſt vltima hominis perfectio; ſed habitus operatiuus non eſt vltima hominis perfectio, quandoquidem ad vlteriorem perfectionem ordinatur, ſcilicet ad actum ſecundum, ſiue ad ipſam operationem: Ergo non poteſt in eo conſiſtere formalis beatitudo.

Impugnatur probatio. Nec valet ſi dicas hanc rationem non conuincere; ſupponit enìm falſum, nempe beatitudinem formalem eſſe vltimam hominis perfectionem: vel enìm loquitur de vltimitate perfectionis, & ſic reſpondebunt aduerſarij habitum eſſe vltimum, quia ſecundùm eos eſt perfectior ipſo actu: vel loquitur de vltimitate productionis, & hoc eſt contrà ipſummet D. Thomam, qui docet infrà, vt videbimus, actum voluntatis non eſſe eſſentialiter ipſam formalem beatitudinem, & tamen actus voluntatis eſt vltimus in executione; ſubſequitur enìm actum intellectus.

Defenditur & explicatur mens D. Thomæ. Hæc, inquam, reſponſio non obeſt; quia D. Thomas non loquitur de vltimitate perfectionis, aut productionis, ſed actuationis; id eſt, quòd ita actuat & perficit ſubiectum, vt non ſit vlteriùs actuabile & perfectibile: tunc enìm erit ſumma perfectio intrinſecè inhærens ſubiecto, & conſequenter formalis beatitudo: Conſtat autem, quòd habitus non eſt vltimus vltimitate actuationis, quandoquidem vlteriùs exigit ipſam operationem, ad quam comparatur, tanquam actus primus ad ſecundum: Ipſe verò actus ſecundus, ſiue ipſa operatio non eſt vlteriùs actuabilis & perfectibilis ab aliquo, ſed immediatè reſpicit obiectum beatificum, vnde eſt vltima & ſumma perfectio in ordine ad beatitudinem obiectiuam, & conſequenter ipſa formalis beatitudo.

Confirmatur ratio. Confirmatur & explicatur magis hæc ratio. Cùm beatitudo formalis & beatitudo obiectiua ſibi correſpondeant, ipſaque formalis beatitudo ſpecificetur ab obiectiuâ, ſicut generaliter loquendo omnis potentia, habitus, & actus ſpecificatur ab obiecto ſuo, ſequitur quòd formalis beatitudo conſiſtere debet in eo, quòd magis accedit ad beatitudinem obiectiuam, & nos magis vnit obiecto beatifico; ſed vtrumque meliùs præſtat actus ſecundus, quàm primus; ſiue ipſa operatio, quàm habitus operatiuus: Ergo potiùs in actu, quàm in habitu ſita eſt formalis beatitudo. Maior eſt communis inter Philoſophos & Theologos; Minor non eſt minus euidens, nam habitus non attingit obiectum, niſi mediante actu, nec ſpecificatur ab obiecto, niſi ratione eiuſdem actus; ergo multò magìs ipſe actus, ipſaque operatio reſpicit beatitudinem obiectiuam, & nos vnit obiecto beatifico. *Habitus ſpecificatur ab obiecto mediante actu.*

Vtramque hanc rationem eiuſque confirmationem explicat optimè idem S. Doctor in 4. diſt. 49 quæſt. 1. art. 2. quæſtiunculâ 2. his verbis. *Dicendum quòd vltimus finis rei in ipſâ re acceptus, eſt id per quod coniungitur ſuo fini exteriori. Deo autem, qui eſt vltimus finis rerum, res dupliciter coniungi poſſunt. Vno modo per modum aſſimilationis, vt ſic dicatur illa res eſſe Deo coniunctiſſima, quæ eſt ei ſimillima, & ſecundùm hoc oportet illud in vnâquaque re eſſe vltimum eius finem, ſecundùm quod maximè Deo aſſimilatur: Vnumquodque autem ſecundùm hoc ad ſimilitudinem Dei accedit, quod eſt in actu; recedit verò ſecundùm quòd eſt in potentiâ, & ita illud per quod res maximè eſt actu, eſt eius vltimus finis. Alio modo pertingendo ad ipſum Deum, quæquidem coniunctio ſoli creaturæ rationali eſt poſſibilis, quia poteſt ipſi Deo coniungi per cognitionem & amorem, eo quòd Deus eſt obiectum operationis eius, non autem operationis alicuius alterius creaturæ.* *Res poſſunt Deo coniungi vel per modum aſſimilationis, vel per modum attingentiæ.*

Quocunque autem modo conſideretur vltima perfectio hominis, quæ eſt eius finis oportet eam ponere in genere actus; ſi enim conſideremus modum coniunctionis ad Deum, quæ eſt communis omnibus creaturis, cùm res magis ſit in actu

ſecun

Res dicitur eſſe propter ſuam operationem. *ſecundùm quod eſt operans, quàm ſecundùm quod eſt potens operari erit, vltima perfectio vniuſcuiuſque rei ſua operatio perfecta: Vnde res eſſe dicitur propter ſuam operationem. Similiter ſi conſideremus coniunctionem, quæ eſt propria rationalis creaturæ, vltima perfectio hominis in operatione conſiſtit; habitus enim non coniungitur obiecto, niſi mediante actu, & idcò oportet quòd beatitudo in genere actus ponatur; Tamen hæc ſecunda cònſideratio propinquius inducit ad conſiderationem beatitudinis, quàm prima, quia beatitudo non eſt niſi rationalis creaturæ*; hæc D. Thomas.

Probatur aſſertio auctoritatibus. Probari etiam poteſt iiſdem authoritatibus, quibus ſuprà probauimus non conſiſtere in illapſu. Dicitur enim in præfatis authoritatibus ex ſcripturâ & patribus beatitudinem formalem conſiſtere in viſione Dei, & conſequenter in operatione; ſiue aliunde hæc operatio ſit totalis beatitudo quoad eſſentiam, ſiue tantùm partialis, de quo dicemus infrà; ſed nomine viſionis non intelligitur habitus operatiuus, ſed ipſamet operatio: Ergo.

Ex Ariſtotele. Inſuper probatur ex eo quòd Philoſophus ſolo lumine naturali cognouit beatitudinem non conſiſtere in habitu. Vnde lib. 1. Ethic. cap. 6. ait. ***Diximus itaque felicitatem habitum non eſſe***, & rationem ſubdens, ait. ***Ineſſet enim dormienti plantarum vita viuenti, & in calamitatibus maximis conſtituto.*** Et loquitur de beatitudine naturali, quam ſolam agnouit: Ergo multò minùs beatitudo ſupernaturalis poterit conſiſtere in habitu: quandoquidem longè perfectior eſt beatitudine naturali.

Obiectiones Omnes quæ contrà veritatem iam explicatam formari poſſunt obiectiones, ad hoc tendunt, vt probent habitum eſſe perfectiorem ipſo actu, tùm quia habitus operatiuus eſt cauſa ipſius operationis, & omnis cauſa eſt nobilior effectu ſuo, tùm quia habitus eſt aliquid permanens in ſubiecto, actus verò eſt tranſiens; Illud autem, quod ſe habet ad modum permanentis, eſt nobilius altero, quod ſe habet admodum tranſeuntis: & magis accedit ad beatitudinem, quæ debet eſſe in ſtatu permanente, ſaltèm ſi vera ſit, & perfecta.

Breuiter ac facilè reſoluuntur. Faciliter tamen ex dictis occurrimus; nam pro vt capite præcedenti Philoſophabamur de illapſu Dei in animam, quòd licèt admittatur perfectiorem eſſe in ratione entis ſiue abſolutè & ſimpliciter loquendo; quia tamen in ratione conſecutionis & poſſeſſionis obiecti ab operatione exceditur, in hâc & non in illo conſiſtit beatitudo: Eodem modo dato quòd habitus operatiuus perfectior eſſet actu, de quo etiam infrà; exceditur tamen ab actu in oratione conſecutionis obiecti beatifici, vnde in hoc & non in habitu beatitudo erit conſtituenda. Ad illud autem quod inſinuatur de exceſſu habitus ſuper actum ratione permanentiæ, non eſſet reſpondendum; non enim ponimus beatitudinem in actu tranſeunte, ſed perpetuò durante. *Habitus exceditur ab actu in conſecutione obiecti.*

CAPVT IV.

Occurritur contendentibus beatitudinem non conſiſtere in operatione.

EX dictis ſuprà ſatis conſtat beatitudinem formalem conſiſtere in operatione; hoc enim probatur iiſdem omninò argumentis, quibus oſtenditur non conſiſtere in illapſu, vel in habitu, nimirum authoritatibus ſcripturæ, Pontificum, & Patrum, in quibus exprimitur beatitudo variis nominibus, quæ nonniſi operationi adaptari poſſunt, vt patebit conſideranti ea præſertim, quæ diximus in Capite præcedenti, tùm rationibus quibus conuincitur beatitudinem conſiſtere in actu ſecundo, & in vltimâ hominis perfectione: Etenim ſola operatio eſt actus ſecundus, & vltima hominis perfectio, ratione cuius vnitur intimiùs & immediatiùs obiecto beatifico. *Ex iam dictis infertur propoſitum.*

Superſunt tamen quædam argumenta, quæ ſpecialiter videntur probare, quod formalis beatitudo non conſiſtit in operatione, quæ ſolui debent in præſenti capite.

Obiicitur primo. Obiicitur enim in primis, quòd Gloria eſt à ſolo Deo, ſicut & gratia iuxtà illud pſalmi 83. ***Gratiam & gloriam dabit Dominus***; ſed operatio non producitur à ſolo Deo, ſed etiam ab ipſo beato, maximè ſi ſit operatio vitalis, vt nos volumus; cùm implicet huiuſmodi operationem à ſolo Deo produci, vt ſuprà diximus: Ergo formalis beatitudo non conſiſtit in operatione, præſertim in eâ quæ eſt vitalis. Secundò beatitudo formalis confertur nobis per modum præmij, *Secundò.*

præmij, ſed præmium eſt à præmiante, non verò ab eo qui præmiatur. : Ergo beatitudo non conſiſtit in operatione, quæ tàm benè procedit ab ipſo beato, quàm ab ipſo Deo. Tertiò ſi formalis beatitudo eſſet operatio à beatis producta, ſequeretur quod homo ſeipſum beatificaret, quandoquidem eliceret operationem, in quâ beatitudo ſua conſiſteret: hoc autem videtur inconueniens: Ergo.

Tertiò.

Reſpondetur ad 1.

Ad hæc & ſimilia argumenta facilis erit reſponſio, ſi conſideremus modum, quo intellectus noſter concurrit ad viſionem beatificam, in quâ, vt dicemus poſteà, conſiſtit beatitudo formalis. Nam ad eliciendam huiuſmodi viſionem, neceſſe eſt, quòd recipiat lumen gloriæ, & quod Deus vniatur ipſi in ratione ſpeciei, vt diximus primâ parte: ad receptionem autem huiuſmodi luminis, & ad præfatam vnionem merè paſſiuè ſe habet, nec poteſt per vllam operationem ſuam, aut lumen illud acquirere, aut vnionem illam cauſare, ſed eſt merum donum Dei, quod conceditur beatis. Vnde patet ſolutio primæ obiectionis, in quo nimirùm ſenſu Dominus det gloriam, ſicut & gratiam; quia nimirùm dat gratis. Lumen gloriæ, & vnit ſe tanquam ſpecies ex ſpeciali liberalitate ad hoc vt beatus poſſit elicere beatificam viſionem: quamuis tamen hæc ſint dona Dei, non excluduntur nihilominùs merita, ſed potiùs debent præceſſiſſe in hac vitâ, vt homo ſit capax beatitudinis in alterâ; ſed quia ipſa etiam merita ſunt dona Dei, ideò dicitur Deus, & gratiam dare in præſenti, quâ mereamur beatitudinem, & gloriam dare in futuro, quâ beatitudinem illam poſſideamus.

Intellectus ſe habet mere paſſiuè ad receptionẽ luminis gloriæ, & ad vnionem eſſentiæ diuinæ in ratione ſpeciei.

Quo ſenſu intelligatur Deum dare gratiã & gloriam.

Reſpondetur ad 2.

Patet etiam ſolutio ſecundæ obiectionis. Quo nimirùm ſenſu dici poſſit præmium beatitudinis eſſe ab ipſo beato, ſcilicet non abſolutè, & ex propriis ipſius beati viribus, ſed factâ ſuppoſitione, quod Deus ipſi conceſſerit ex ſuâ gratiâ & liberalitate virtutem eleuatiuam intellectus eius ad eliciendam viſionem beatificam. Ad hoc autem quod dicitur præmium eſſe à ſolo præmiante; non verò ab eo, qui præmiatur, dicendum eſt, quòd licèt hoc verum foret abſolutè & ſimpliciter loquendo, non tamen factâ ſuppoſitione in ſenſu iam explicato. Vnde poſſet princeps alicui ex ſubditis ſuis concedere intuitu meritorum, & per modum præmij, regimen alicuius prouinciæ, aut alia huiuſmodi, quæ forent operationes ipſiuſmet hominis præmium recipientis, non minùs quàm donum & præmium ex liberalitate conferentis.

Reſp. ad 3.

Patet etiam ad tertiam obiectionem, nam quando dicitur, quod homo ſeſe beatificaret, ſi intelligatur ipſum eſſe cauſam illius operationis, in quâ conſiſtit formalis eius beatitudo, mediante tamen luminæ gloriæ, vel aliquo diuinæ gratiæ auxilio ſupplente vices huiuſmodi luminis, tunc nullum eſt inconueniens hoc admittere, ſicut quando 1. Ioan. 3. dicitur. *Qui habet hanc ſpem in eo ſanctificat ſe*, non intelligitur, quòd ſit cauſa ſuæ ſanctificationis ex propriis ſuis viribus, ſed ratione diuinæ gratiæ, quæ ipſi confertur in ordine ad ſanctificationem. Ita dici poteſt, quòd homo glorificat ſe, non quòd propriis viribus gloriam adipiſci poſſit, ſed quia beneficio luminis gloriæ elicit viſionem beatificam; abſolutè tamen concedi non debet hominem ſeſe beatificare, quia hæc propoſitio abſolutè probata facit hunc ſenſum, quòd homo eſt obiectum ſuimet beatificatiuum, vel quòd propriis viribus beatitudinem ſuam acquirat & poſſideat.

Quo ſenſu homo glorificat ſeipſum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Beatitudo ſit operatio ſenſitiuæ partis, aut intellectiuæ tantùm.

CONCLVSIO prima. Beatitudo non poteſt conſiſtere eſſentialiter in operatione partis ſenſitiuæ, ſed tantùm intellectiuæ.

Probatur in ſed Contra. Beatitudo eſſentialiter ſumpta eſt propria hominis prout diſtinguitur à brutis; ſed bruta conueniunt cum homine in operatione ſenſitiuâ, non autem in operatione intellectiuâ, ergo in iſtâ, & non in illâ conſiſtit beatitudo.

Beatitudo eſt propria hominis.

Probatur 2. in corpore articuli, quia beatitudo hominis conſiſtit eſſentialiter in coniunctione ipſius ad bonum increatum, quod eſt vltimus finis, vt ſuprà oſtenſum eſt. Huic autem vltimo fini & bono increato non poteſt homo coniungi per operationem partis ſenſitiuæ, ſed tantùm per operationem partis intellectiuæ: ergo.

Concluſio ſecunda. Operatio partis ſenſitiuæ ſe habet antecedenter, & conſequenter ad beatitudinem.

Explicatur

Explicatur ſimul & probatur, quia antecedenter requiritur ad beatitudinem imperfectam, qualis in præſenti vitâ haberi poteſt. Nam operatio intellectus præexigit operationem ſenſus pro hoc ſtatu viæ. Conſequenter verò ſe habet ad perfectam beatitudinem, quæ expectatur in patriâ, quia poſt reſurrectionem ex ipsâ beatitudine animæ, vt Auguſtinus dicit in Epiſtolâ ad Dioſcorum, *fiet quadam refluentia in corpus & in ſenſus corporeos, vt in ſuis operationibus perficiantur, non autem tunc operatio, quâ mens humana Deo coniungitur, à ſenſu dependebit.*

Quomodo operatio ſenſitiua ſe habeat conſequenter ad beatitudinem.

Hîc agitatur à quibuſdam illa difficultas de oculo corporeo, an poſſit per abſolutam potentiam eleuari ad viſionem Dei; ſed de ipsâ ſufficienter egimus 1. parte in Tractatu de viſione.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Beatitudo ſit operatio intellectus, an voluntatis.

CONCLVSIO prima. Si conſideretur beatitudo eſſentialiter, impoſſibile eſt, quod conſiſtat in actu voluntatis, ſed debet conſiſtere in actu intellectus.

Probatur authoritate ſcripturæ ſacræ. Ioan. enim 17. dicit Dominus. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum.* Vita autem æterna eſt vltimus finis: Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei conſiſtit, quæ eſt actus intellectus.

Probatur ratione. Beatitudo eſt conſecutio finis vltimi, conſecutio autem finis non conſiſtit in ipſo actu voluntatis, ſed intellectus: ergo.

Concluſio ſecunda. Si conſideretur Beatitudo quoad ea, quæ ipſam conſequuntur, tanquam proprietates eſſentiam, actus voluntatis ad eam ſpectant, quia ſunt eius conſummatio.

Quomodo actus voluntatis pertineant ad beatitudinem.

Probatur quia ad cognitionem ſummi boni ſequuntur amor eius, gaudium de poſſeſſione ipſius, quæ ſunt actus voluntatis ad huiuſmodi cognitionem conſequentes, tanquam proprietates ad eſſentiam: Ergo.

Iudicauimus hîc ponendum eſſe textum omnium ſequentium articulorum, propter connexionem, quam habent, antequàm ad eorum commentarium accedamus.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Beatitudo ſit operatio intellectus ſpeculatiui, an practici.

CONCLVSIO. Beatitudo magis conſiſtit in operatione ſpeculatiui intellectus, quàm practici.

Probatur ex hoc quod beatitudo hominis eſt optima ipſius operatio; optima autem operatio debet eſſe ab optimâ potentiâ reſpectu optimi obiecti, optima autem potentia eſt intellectus; cuius obiectum optimum eſt bonum diuinum, quod quidem non eſt obiectum practici intellectus ſed ſpeculatiui: Ergo.

Optima operatio ab optimâ potentiâ reſpectu optimi obiecti.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm Beatitudo conſiſtat in conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum.

CONCLVSIO beatitudo perfecta non conſiſtit in conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum, ſed tantùm beatitudo imperfecta.

Probatur, quia tota conſideratio ſcientiarum ſpeculatiuarum non poteſt vltrà extendi, quàm ſenſibilium cognitio ducere poſſit, quia cognitio huiuſmodi ſcientiarum accipitur per ſenſus: In cognitione autem ſenſibilium non poteſt conſiſtere beatitudo hominis, vt ſatis patet ex dictis ſuprà: Ergo.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm Beatitudo conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet Angelorum.

CONCLVSIO. Non poteſt perfecta hominis beatitudo conſiſtere, niſi in cognitione Dei, non autem Angelorum.

Probatur ex illo Hieremiæ 9. *In hoc glorietur, qui gloriatur ſcire & noſſe me.* Ergo vltima hominis gloria, vel beatitu-

do non conſiſtit in cognitione Angelorum ſed Dei.

Probatur in corpore articuli, ex eo quod perfecta hominis beatitudo conſiſtit in eo quod eſt perfectio intellectus, non ſecundùm aliquam participationem, ſed per eſſentiam, vt ſatis conſtat ex ſupradictis: Perfectio autem intellectus eſt proprium ipſius obiectum, nempe verum: & ſolus Deus habet veritatem per eſſentiam; Angeli autem per participationem: Ergo in ſolius Dei contemplatione conſiſtere poteſt beatitudo; non autem in conſideratione Angelorum.

Perfectio intellectus & obiectũ ipſius ſcilicet verum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm beatitudo hominis ſit in Viſione diuinæ eſſentiæ.

CONCLVSIO. Vltima & perfecta hominis beatitudo non poteſt eſſe, niſi in viſione diuinæ eſſentiæ.

Probabitur fusè infrà.

CAPVT I.

Referuntur variæ Doctorum ſententiæ circa formalem beatitudinem tùm Patriæ, tùm etiam viæ.

ADuertendum eſt ex Angelico noſtro præceptore in hâc quæſt. 3. art. 3. & 4. quòd aliquid poteſt pertinere ad beatitudinem dupliciter; nimirùm, vel tanquam eſſentiale, vel vt aliquid accidentale, ſicut ipſa beatitudo ſumi poteſt, vel quoad eſſentiam, vel quoad ſtatum. Circà ea quæ ſunt accidentalia beatitudini, & pertinent ad ipſius ſtatum conueniunt omnes Doctores, quia cum ſtatus beatitudinis ſit omnium bonorum aggregatione perfectus, ſequitur quòd perfectio hominis ſecundùm omnes ſuas potentias & partes requiratur ad Beatitudinis ſtatum in patriâ: imò etiam in viâ quantùm pati poteſt humana conditio, & exigit diuinæ prouidentiæ diſpoſitio. Circà autem ipſam beatitudinis eſſentiam, & conſtitutiuum eius eſſentiale maximè diuiſi ſunt Doctores, & propter eorum diſſenſionẽ facta eſt celeberrima difficultas.

Aliquid poteſt pertinere ad beatitudinem, vel vt eſſentiale, vel vt accidentale.

Status difficultatis & diuerſitas ſenten.

Quantùm ad Beatitudinem formalem patriæ plures ſunt ſententiæ, quas tamen ad tres reducere poſſumus. Prima eſt D. Thomæ hîc & 1. Contra Gentes cap. 100. & in pluribus aliis locis, quem ſequuntur Durandus, Capreolus, Caietanus, Ferrarienſis, Conradus, Medina, Ioannes à S. Thoma, Martinez, Ildephonſus Baptiſta, Salmanticenſes, Curiel, Vaſquez, & omnes Thomiſtæ, qui aſſerunt beatitudinem formalem patriæ conſiſtere eſſentialiter in actu intellectus, nimirùm in ipsâ beatificâ viſione.

tiarum circa beatitudinem patriæ.

Prima ponit eam in actu intellectus.

Secunda ſententia aſſerit beatitudinem illam conſiſtere in actu voluntatis, eſſentialiter, ſiue ille actus ſit amoris ergà Deum, vt tenuit ſcotus, & cum ipſo Ægidius, Henricus, & quidam alij, ſiue ſit gaudium, aut delectatio de bono diuino, vt voluit Aureolus.

Secunda in actu voluntatis.

Tertia ſententia veluti media vtramque complectens docet beatitudinem formalem conſiſtere eſſentialiter in actu vtriuſque potentiæ intellectus & voluntatis, beatificâ nempe viſione & amore Dei. Ita vt vtraque operatio pertineat ad ipſam beatitudinis eſſentiam, quæ non poteſt eſſe completa ſine ipſis. Hanc tenet D. Bonauentura, quem ſequuntur Suares & plures alij.

Tertia in vtroque.

Quantùm ad Beatitudinem viæ diſſentiunt ipſi etiam Thomiſtæ, non minùs quam alij, & quidam conſtituunt eam in actu intellectus, ſcilicet fidei: alij in actu voluntatis, nempe charitatis: Alij verò, vt Ildephonſus Baptiſta, Salmanticenſes, & communiter recentiores Thomiſtæ conſiderant beatitudinem Viæ, eamque ad beatitudinem patriæ comparant dupliciter, nimirùm vel provt eſt ipſius participatio, & cum ipsâ habet ſimilitudinem, & conuenientiam, licet imperfectam, vel provt eſt ipſius inchoatio, & dicit tendentiam ad ipſam, ac importat eius meritum, eamque pro vt eſt participatio beatitudinis patriæ conſtituunt in actu intellectus, ſcilicet in actu fidei; provt eſt verò inchoatiua & meritoria ipſius in actu voluntatis, nempe charitatis erga Deum, & hoc modo alias ſententias conciliant.

Diuerſitas ſententiarũ & conſiderationum circà beatitudinem viæ.

CAPVT

CAPVT II.

Probatur authoritatibus Scripturæ Sacræ beatitudinem patriæ conſiſtere eſſentialiter in actu intellectus, nempe in beatificâ viſione.

Eligitur prima ſententia. EX recenſitis ſententiis omninò eligenda eſt ſententia S. Doctoris beatitudinem formalem conſiſtere eſſentialiter in actu intellectus.

Probatur ex Scripturâ. Affert pro hâc concluſione illud Ioannis 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te ſolùm Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.* Et hic ſanè præcipuus eſt Scripturæ Sacræ locus, quia per vitam æternam intelligitur ipſa beatitudo patriæ.

Varia effugia. Scoti. Variè reſpondent aduerſarij, vt huius loci vim effugiant. Primò Scotus in 4. diſtinct. 49. quæſt. 4. ait, quòd cognitio Dei dicitur vita æterna, non quia ſit ipſa beatitudo, ſed quia eſt vita actualis, ſiue actio vitalis, quæ durare debet in æternum.

Alphonſi à Caſtro. Alij verò; vt Alphonſus à Caſtro lib. 3. aduerſus hæreſes, verbo beatitudo, dicunt Chriſtum nomine vitæ æternæ, non ſignificare beatitudinem, ſed fidem ſupernaturalem, quæ idcircò vita æterna dicitur, tùm quia per fidem cognoſcimus vitam æternam; tùm quia per fidem ad vitam æternam tendimus; tùm quia fides eſt initium iuſtificationis, cui correſpondet vita æterna, tanquam hæreditas; tùm quia, & in Scripturâ Sacrâ, & à Sanctis Patribus fides dicitur vita æterna.

Suareſij. Suares verò hìc diſp. 7. num. 6. cum quibuſdam aliis reſpondet; quòd licèt præfatus locus intelligatur de beatitudine, non conuincit tamen totam beatitudinis eſſentiam conſiſtere in huiuſmodi cognitione, ſed ſolummodò pertinere ad eſſentiam beatitudinis, cum quo ſtat actum etiam amoris ad eamdem eſſentiam ſpectare.

Præcluditur primũ. Verùm prima reſponſio communiter ab omnibus reiicitur, & iure optimo: Nam ſatis conſtat ex propriis Scripturæ Sacræ verbis, quòd hic non eſt eius ſenſus; qui etiam alienus eſt à communi Sanctorum Patrum interpretatione, & poſſet iuxtà hunc ſenſum triſtitia damnatorum appellari vita æterna, cùm ſit actio vitalis in æternum duratura, & tamen non vocatur in ſcripturâ niſi nomine mortis æternæ. Quòd ſi præfatus ſenſus admitteretur euerteret Scripturam Sacram, in quâ regulariter vitâ æterna ſumitur pro beatitudine, vel ſaltem pro fide, vt mox dicemus.

Secundum. Secunda reſponſio probabilitatem habet ex parte, quatenus tenet nomine vitæ æternæ intelligi fidem propter plura Scripturæ Sacræ loca & SS. Patrum authoritates, quæ huic interpretationi fauent, ſed non eſt probabilis ex eâ parte, quæ negat intelligendam eſſe de beatitudine: hoc enim nec negatur in Scrpturâ, nec à Sanctis Patribus; imò cùm vnus idemque Scripturæ locus duplicem ſenſum etiam litteralem habere poſſit, prædictus locus intelligi poteſt, & de fide, & de beatitudine; & quòd potiùs ac principaliùs de beatitudine, quàm de fide intelligatur, conuincitur tùm authoritate Sanctorum Patrum; præſertìm Auguſt. tract. 15. in Ioan. & lib. 1. de Trinitate cap. 8. & 15. & lib. 4. cap. 18. & alibi ſæpè. Eodemque modo explicant D. Cyrillus, Ambroſius, Bernardus, Rupertus, aliique Patres. Et in ipsâ etiam Scripturâ Sacrâ nomine vitæ æternæ regulariter beatitudo ſignificatur. *Nomine vitæ æternæ intelligitur beatitudo ex SS. Patribus & Scripturâ.* Vt Matthæi 25. *Ibunt hi in ſupplicium æternum; Iuſti autem in vitam æternam.* Lucæ 20. *Magiſter quid faciendo vitam æternam poſſidebo.* Marci 9. *Bonum eſt tibi claudum introire in vitam æternam.* Et Ioan. 3. *Exaltari oportet filium hominis, vt omnis qui credit in ipſum non pereat, ſed habeat vitam æternam.* Et ex contextu loci iam allegati ſatis clarè infertur, quòd licet alibi vita æterna pro fide ſumatur; hìc tamen ſumi debet pro beatitudine; nam cap. 17. dicit Chriſtus. *Pater venit hora, clarifica filium tuum, vt filius tuus clarificet te, ſicut dediſti ei poteſtatem omnis carnis, vt omne quòd dediſti ei, det eis vitam æternam.* In quibus verbis loquitur de vitâ æternâ, quæ eſt beatitudo, vt docent Scripturæ Sacræ interpretes. Dum ergo ſubdit. Hæc eſt autem vita æterna, vt cognoſcam te ſolum Deum. Loquitur de eâdem vitâ æterna, ſiue beatitudine.

Præcluditur tertiũ. Contra tertiam reſponſionem eſt, quòd hæc propoſitio. Hæc eſt vita æterna, hæc eſt beatitudo patriæ, deſignat totam eſſentiam vitæ æternæ ſiue beatitudinis adæquatè ſumptam. Sicut in his propoſitionibus. Hic eſt homo, hic eſt lapis, deſignatur tota eſſentia hominis & lapidis. Quod probatur ex ipsâ etiam Scripturâ Sacrâ, in quâ nunquam dicitur.

Modus loquendi indicans eſſentiam beatitudinis conſiſtere in viſione diuina eſſentia.

quòd f[illegible]es eſt iuſtificatio, ſed quòd iuſtificamur per fidem, quòd fides concurrit ad iuſtificationem; quia ſola fides non efficit iuſtificationem noſtram, licet ad eam concurrat indiſpenſabiliter; Ita ſi viſio beatifica concurreret ad beatitudinem, & non eſſet tota beatitudinis eſſentia, non diceretur abſolutè, ſimpliciter, & ſine vllâ modificatione, quòd ipſa eſt beatitudo.

Probatur alio loco Scripturæ.

Alter locus Scripturæ, quo vtitur S. Doctor in hoc vltimo articulo ſumitur ex illo 1. Ioan. 3. *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus; quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Qui etiam locus eſt vnus ex præcipuis ad probandam concluſionem noſtram. Nam D. Ioannes ait. *Nunc filij Dei ſumus, & nondum apparuit, quid erimus.* Quaſi diceret, quòd licet in hac vitâ ſimus filij Dei, nondum tamen apparet, quid erimus in futurâ, ſed hoc habemus ex ſolâ reuelatione diuinâ, quâ docemur, quòd cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & rationem reddens ait, *quoniam videbimus eum ſicuti eſt*, quaſi diceret, quòd erimus beati ad ſimilitudinem ipſius Dei, & quod inter ea per quæ beatitudo noſtra fiet ſimilis diuinæ, præcipuum & eſſentiale, ac radix cæterorum omnium eſt ipſa viſio Dei, prout eſt in ſe, ſiue viſio beatifica.

Auctoritate Chriſti.

Addere poſſumus teſtimonium Chriſti Domini. Matthæi 5. Vbi ex profeſſo loquitur de beatitudine, & conſequenter debet eius eſſentiam exprimere, præſertìm cùm ſit res maximi momenti; ait autem ibi. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt*, vbi beatitudo, quæ eſt prœmium innocentiæ ponitur in beatificâ viſione. Addere etiam poſſumus aliud ipſius Chriſti teſtimonium Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis ſemper vident faciem Patris mei, qui in cœlis eſt.* Vbi loquitur de beatitudine Angelorum, & deſignat id, quod eſt eius eſſentia & præcipuum in ipſâ ac fundamentum omnium proprietatum, viſionem nempe beatificam.

Beatitudo eſt præmiũ innocentiæ.

Accuratè & ad propoſitum explicantur 3. auctoritates pſalm.

Dicitur inſuper Pſalm. 15. *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo, delectationes in dexterâ tuâ vſque in finem*, & pſalm. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Et pſal. 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion.* In quibus tribus locis ſatis clarè deſignatur beatitudinis eſſentiam in viſione Dei conſiſtere. Nam primo loco per vultum deſignatur viſio, quia ex vultu cognoſcitur homo. Dicitur ergo in hac viſione tanquam in radice & in causâ plenam contineri lætitiam, & ex ipsâ velut ex eſſentiâ dimanare delectationes tanquam proprietates. In ſecundo loco per gloriam deſignatur diuina eſſentia, quæ eſt totius gloriæ & beatitudinis cauſa & obiectum, ſeu gloria obiectiua. Et cùm apparuerit, id eſt manifeſtata & cognita fuerit eo ipſo ſatiabimur, & cùm gloria ſatians ſit ipſa formalis beatitudo; ſequitur quòd erimus formaliter beati, eo ipſo quod Deum videbimus antecedenter ad actum voluntatis, amorem nempe aut delectationem. Denique in tertio meritum exprimitur, dum dicitur. *Ibunt de virtute in virtutem.* Præmium verò, ſiue gloria eſſentialis, dum ſubditur. *Videbitur Deus Deorum in Sion.*

CAPVT III.

Confirmatur eadem ſententia & veritas authoritatibus, præcipuè Auguſtini.

D. Auguſt.

PRæ cæteris D. Auguſtinus & ſententiam & rationes noſtras expreſsè tradit in libro 83. quæſtionum, quæſt. 35. vbi inter cætera ait, loquens de beatâ vitâ. *Hoc eſt tam noſſe quod habere, quæ cum ita ſint quid eſt aliud beatè viuere, niſi æternum aliquid cognoſcendo habere; æternum eſt enim, de quo ſolo rectè fiditur, quod amanti auferri non poteſt, idque ipſum eſt, quod nihil ſit aliud habere, quàm noſſe; omnium enim rerum præſtantiſſimum eſt quod æternum eſt, & proptereà id habere non poſſumus niſi eâ re quâ præſtantiores ſumus, id eſt mente; quidquid autem mente habetur, noſcendo habetur*, vbi vt diximus, tangit D. Auguſtinus rationes noſtræ ſententiæ; alteram, quod viſio ſit adeptio & poſſeſſio Dei; alteram, quòd cùm obiectum ſit præſtantiſſimum debet poſſideri per actionem præſtantiſſimam, qualis eſt actus intellectus ſiue cognitio. Idem lib. 2. de libero arbitrio cap. 14. ait. *Illud beatiſſimos facit, quod ſcriptum eſt, tunc autem facie ad faciem, & tunc cognoſcam ſicut cognitus ſum, qui enim hoc inuenerunt, illi ſunt in beatitudinis poſſeſſione.* Vbi adhuc confirmat rationem fundamentalem, quòd nimirùm viſio ſit poſſeſſio beatitudinis obiectiuæ, & ex conſequenti beatitudo formalis. Idem S. Doctor lib. 1. cap. 8. 9. 10. 13. 15. & 17. ſæpè repetit viſionem Dei eſſe vltimum

Expenditur eius auctorita

vltimum terminum vitæ noſtræ, totam mercedem meritis noſtris promiſſam, finem omnium bonarum actionum, & alia ſimilia.

Replica. Dices fortè quod D. Auguſt. retractauit primum locum à nobis relatum, ſcilicet, idem eſſe habere Deum, quòd noſſe. Nam lib. 1. retractationum c. 26. Vbi omnes quæſtiones præfatas reuoluens circa 35am. citatam ait. *Illud quod dixi id eſſe amandum, quod nihil eſt aliud habere, quàm noſſe, non ſatis approbo, neque enim Deum non habebant, quibus dictum eſt, neſcitis quia templum Dei eſtis vos, & Spiritus Dei habitat in vobis, nec tamen eum nouerant, vel ſicut noſcendus eſt, non nouerant.*

Diluitur optimè à Ioanne de S. Thoma. Verùm optimè aduertit Ioannes à S. Thoma hîc, quòd D. Auguſt. in præfato lib. 93. quæſtionum quæſt. 35. duo dixerat. Alterum quòd noſſe Deum eſt habere ipſum, loquendo abſolutè tam in hac vitâ quàm in alia; Alterum quòd noſſe Deum in ſe, ſiue ipſum clarè videre, eſt habere illum, & hoc fieri ſecundum eam partem quâ præſtantiores ſumus, ſcilicet mentem. Primum dictum ſic abſolutè & in totâ latitudine ſumptum, non eſt verum; plures enim in hac vita norunt Deum, qui tamen ipſum non habent; vnde hæc propoſitio indigebat modificatione, & propterea retractatur à D. Auguſtino. Secundum dictum eſt veriſſimum, nullàque indiget modificatione aut explicatione, ideóque nunquam à D. Auguſtino fuit retractatum.

D. Bernardus. Diuus Bernardus ſermone 5. Aſſumptionis, explicans illud Pſalmi 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion*, ait. *Hæc eſt mens, & hic eſt finis & fructus noſtri laboris; viſio ſcilicet Dei. Quis non hunc tantum fructum rebus omnibus viſibilibus & inuiſibilibus incomparabiliter præferat? hæc eſt enim illa gratia quam nobis commendat B. Ioannes Euangeliſta dicens. Et de plenitudine eius nos omnes accepimus, gratiam pro gratiâ.* Et proſequitur oſtendens, quod viſio Dei eſt gratia pro gratiâ, ſiue præmium pro merito collatum.

Capvt IV.

Expenditur prima ratio Sancti Doctoris.

Vis argumentorum S. Doctoris ad hanc formam reducitur. Actus intellectus eſt omnium perfectiſſimus & conſecutiuus obiecti, ergo in illo conſiſtit eſſentialis beatitudo. In hoc capite probabimus eſſe perfectiſſimum, in ſequenti eſſe conſecutiuum. *Ratio D. Thomæ in formâ.*

Beatitudo formalis conſiſtit in perfectiſſima hominis operatione, ſed inter omnes hominis operationes perfectiſſima eſt viſio beatifica, & actus intellectus perfectiores ſunt actibus voluntatis. Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in vllo actu voluntatis, ſed in actu intellectus, nimirùm in beatificâ viſione. Maior probatur, tùm ex D. Auguſt. in authoritate relata capite præcedenti, vbi ait. Quod cùm Deus ſit obiectum beatificum præſtantiſſimum non poſſumus poſſidere ipſum, niſi eâ potentiâ & operatione, quâ præſtantiores ſumus, & ratio eſt euidens, quia inter potentiam & obiectum debet eſſe tanta proportio, quantam patitur vtriuſque natura: ſi igitur obiectum beatificum, ſiue ipſa beatitudo obiectiua ſit præſtantiſſima, debet operatio quâ tale obiectum conſequimur, ſiue formalis beatitudo eſſe operatio excellentiſſima. Probatur eadem maior ex Angelico præceptore 1. parte quæſt. 26. art. 2. Vbi hoc oſtendit ex eo quòd beatitudo ſignificat bonum perfectum naturæ intellectualis, & hiuſmodi natura intellectualis appetit beatitudinem, vt ſupremam perfectionem ſuam. Et ratio etiam eſt quia finis vltimus debet eſſe perfectior omnibus aliis, quæ ad ipſum veluti media ordinantur: beatitudo autem etiam formalis eſt vltimus finis hominis, ad quem omnes aliæ ipſius operationes, tanquam media ordinantur: Ergo debet eſſe operatio perfectiſſima. Minor probatur etiam ex vtroque Sancto Doctore, nam D. Auguſt. in authoritate relatâ capite præcedenti, poſtquam dixit quod Deum poſſidebimus per potentiam & operationem præſtantiſſimâ, ſtatim ſubdit hãc potentiam eſſe mentem, & hanc operationem eſſe intellectionem. D. Thomas autem variis in locis hoc demonſtrat. *Beatitudo hominis conſiſtit in perfectiſſima operatione & quare? Finis vltimus debet eſſe perfectior mediis*

Et

Vis rationis.

Et quia in probatione huius Minoris ſita eſt præcipua vis rationis, idcircò eam fuſiùs probamus, in primis ex eodem D.Thoma 3.contra Gentes cap.26. Illa potentia & operatio eſt perfectior, quæ competit immediatè, & per ſe naturæ intellectiuæ, vt intellectiua eſt, & vt diſtinguitur à non intellectiuâ; ſed intellectus & eius operatio conueniunt naturæ intellectiuæ, vt intellectiua eſt, & diſtinguitur ab aliis rebus inferioribus; voluntas verò, & eius actus non conuenit per ſe & immediatè naturæ intellectiuæ. Nam, vt ait D. Thomas loco citato, *appetitus non eſt proprium intellectualis naturæ, ſed omnibus rebus ineſt, licet ſit diuerſimodè in diuerſis, quæ tamen diuerſitas procedit ex hoc, quod res diuerſimodè ſe habent ad cognitionem, quæ enim omninò cognitione carent, habent Appetitum naturalem tantùm; quæ verò habent cognitionem ſenſitiuam, & appetitum ſenſibilem habent, ſub quo iraſcibilis & concupiſcibilis continetur; quæ verò habent cognitionem intellectiuam, & appetitum cognitioni proportionatum habent, ſcilicet voluntatem. Voluntas igitur ſecundùm quod eſt appetitus non eſt proprium intellectualis naturæ, ſed ſolùm ſecundùm quod ab intellectu dependet: intellectus autem ſecundùm ſe proprius eſt intellectuali naturæ.* Hæc D. Thomas.

Diuerſitas appetitus procedit ex diuerſitate cognitionis.

Appetitus non conuenit per ſe, & immediatè naturæ intellectuali.

Explicatur magis hæc ratio. Voluntas ſiue appetitus hominis ſumi poteſt, vel vt eſt appetitus innatus, vel vt eſt appetitus elicitus, vel vt ratione regulatus: ſi ſumatur pro appetitu innato communis eſt omnibus rebus, etiam inſenſibilibus, quia omnia omninò perfectionem ſuam appetitu innato deſiderant, & ad illam feruntur & mouentur, non quidem à ſe, ſed à generante, vt ſuprà vidimus. Si verò ſumatur pro appetitu elicito ſupponente cognitionem obiecti, vel etiam finis eſt communis omnibus etiam animantibus, quibus ineſt appetitus iſte elicitus: cognoſcunt enim proprium bonum, vel malum, & mouentur ad illud proſequendum, vel fugiendum. Si verò tandem ſumatur pro appetitu per rationem regulato, tunc verùm eſt quod conuenit ſoli naturæ intellectuali, & diſtinguitur ab alio quocumque appetitu, qui reperitur in inferioribus, ſed hoc habet quia ſupponit rationem ipſam; voluntas enim non diſtinguitur vt eſt appetitus, ſed vt ille appetitus eſt rationalis. Quamuis autem ſit appetitus ab intrinſeco, eſt tamen rationalis ab extrinſeco, id eſt, ab ipſo intellectu: Ergo intellectus immediatè per ſe, & ratione ſui eſt proprius & diſtinctuus naturæ intellectualis: Voluntas verò nonniſi mediante eodem intellectu, & ratione ipſius: Ergo etiam actus intellectus, & præſertìm ipſa beatifica viſio eſt perfectior actu voluntatis, ſiue amore, gaudio, & delectatione.

Omnia perfectionem appetunt.

Voluntas non eſt appetitus rationalis niſi ab extrinſeco.

Secundò probatur eadem Minor ex eodem Angelico præceptore 1. parte quæſt. 82. art. 2. Vbi ex profeſſo quærit, vtrum voluntas ſit altior potentia quàm intellectus,& reſpondet in argumẽto ſed contra authoritate Philoſophi in 10. Ethic. vbi ponit altiſſimam animæ potentiam eſſe intellectum. In corpore verò articuli probat intellectum ſimpliciter, & abſolutè loquendo eſſe perfectiorem voluntate ex comparatione obiectorum ad inuicem; Obiectum enim intellectus eſt ſimplicius & magis abſolutum, quàm obiectum voluntatis. Nam obiectum intellectus eſt ipſa ratio veri cognoſcibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio eſt in intellectu eſt obiectum voluntatis. Quantò autem aliquid eſt ſimplicius & abſtractius, tantò ſecundùm ſe eſt nobilius & altius & ideo obiectum intellectus eſt altius quàm obiectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ ſit ſecundùm ordinem ad obiectum, ſequitur quòd ſecundùm ſe & ſimpliciter intellectus ſit altior & nobilior voluntate.

Oſtenditur perfectio intellectus ex dignitate obiecti magis abſtracti.

Explicatur magis hæc ratio. Potentia ſpecificatur ab obiecto ſuo: ergo illa erit nobilior, quæ nobilius habebit obiectum: obiectum autem intellectus eſt nobilius obiecto voluntatis, quia obiectum intellectus eſt verum, quod abſtrahit ab exiſtentiâ rerum, & exigit depurationem à materiâ. Non enim aliquid redditur cognoſcibile in ratione veri, niſi ſit ſpiritualizatum, vt docetur in libris de animâ. Obiectum autem voluntatis eſt bonum, quod non dicit talem abſtractionem à materiâ, nec exigit illam ſimplicitatem & depurationem ad hoc vt ſpiritualizetur, ſicuti verùm; quod etiam ipsâ experientiâ conſtat: nam modò intellectus habeat ſpeciem intelligibilem & ſpiritualem, qua ipſi ſpirituali modo repreſentet obiectum vt verum, non curat de ipſius exiſtentiâ, ad hoc vt ipſum cognoſcat. Voluntas autem nunquam quieſcit, quo vſque poſſideat

Potentia ſpecificatur ab obiecto.

Bonum non dicit abſtractionem à materia ſicut verum.

Digitized by Google

poſſideat rem vt exiſtentem, vnde quærit bonitatem, etiam in rebus materialibus & corporeis. Igitur obiectum intellectus ex propriâ ſuâ ratione maiorem exigit & importat perfectionem, quam obiectum voluntatis, & ex conſequenti intellectus eſt petantia nobilior ipsâ voluntate.

Probatur adhuc minor in quâ ſita eſt vis rationis. Tertiò probatur eadem minor ex eodem S. Thoma 1. parte quæſt. 26. art. 2. vbi in corpore articuli ait. *Dicendum, quòd beatitudo ſignificat bonum perfectum intellectualis naturæ, & inde eſt, quòd ſicut vnaquaque res appetit ſuam perfectionem, ita & intellectualis natura naturaliter appetit eſſe beata. Id autem quod eſt perfectiſſimum in quâlibet intellectuali naturâ eſt intellectualis operatio ſecundùm quam capit quodammodo omnia, vnde cuiuſlibet intellectualis natura creata beatitudo conſiſtit in intelligendo.*

Intellectus trahit res ad ſe, voluntas verò fertur ad ipſas. Quæ ratio adhuc magis explicatur ex modo agendi ipſius intellectus & voluntatis. Nam intellectus trahit ad ſe res, & eas poſſidet, & vt loquitur D. Thomas quodammodò capit: Voluntas verò trahitur extrà ſe, & fertur in res, à quibus veluti capitur & poſſidetur, ſed hoc magis explicabimus ratione ſequenti.

Reſumitur probatio. Reſumimus vim huius rationis. Nobiliſſima operatio hominis eſt beatitudo formalis ipſius, ſiue vltimus finis formalis, ad quem omnes aliæ hominis operationes ordinantur: finis enim debet eſſe nobilior omnibus mediis, aut quaſi mediis ad ipſum ordinatis; ſed operatio intellectus, ſcilicet viſio beatifica eiuſque potentia: nimirùm intellectus eſt nobilior voluntate, & omnibus actibus eius, ſiue amore, ſiue gaudio, ſiue delectatione. Nam ſi conſiderentur huiuſmodi potentia & operationes ex parte naturæ intellectiuæ, intellectus eiuſque operatio eſt propria ipſius per ſe immediatè & ratione ſui: Voluntas verò mediatè tantùm & ratione intellectus. Si conſiderentur ex parte obiectorum; obiectum intellectus, quod eſt verum, eſt nobilius quàm obiectum voluntatis, quòd eſt bonum; quia veritas ex propriâ ratione ſuâ exigit ſpiritualizari, vt ab intellectu cognoſcatur: bonitas verò non exigit ex propriâ ratione ſuâ depurari à rebus & conditionibus materialibus, vt à voluntate appetatur. Si tandem conſiderentur ex modo operandi; intellectus etiam voluntatem excedit, quia per actum ſuum intellectus trahit, capit, & poſſidet res; oluntas verò trahitur & capitur à rebus, & ab ipſis veluti poſſidetur.

Capvt V.

Exploratur robur alterius rationis Sancti Doctoris.

Beatitudo formalis eſt conſecutio vltimi finis. Altera D. Thomæ ratio principalis & fundamentalis ſumitur ex artic. 4. huius quæſtionis, & ſub hac formâ proponi poteſt. Beatitudo formalis eſſentialiter ſumpta, eſt conſecutio & poſſeſſio finis vltimi, ſiue beatitudinis obiectiuæ: ſed ſolus actus intellectus, nempe beatifica viſio poteſt eſſe huiuſmodi conſecutio, & poſſeſſio beatitudinis obiectiuæ; non verò actus voluntatis: Ergo ſolus actus intellectus, non autem voluntatis, eſt beatitudo formalis. Maior ſupponitur à D. Thoma, tanquam manifeſta: beatitudo enim obiectiua non beatificat, niſi quatenus per beatitudinem formalem, conſequimur eam, & poſſidemus. Minor in quâ tota eſt difficultas probatur. *Deſiderium reſpicit finem abſentem delectatio verò præſentem & iam poſſeſſum.* Actus voluntatis reſpicit finem abſentem vt deſiderium, vel ſupponit præſentem vt delectatio: ſed neuter ex his actibus eſt conſecutio, ſeu poſſeſſio; ſed hoc pertinet ad actum intellectus. De actu quidem deſiderij ſatis conſtat, quia deſiderium eſt motus in finem abſentem; non beatificamur autem niſi per finem præſentem. De actu verò delectationis probatur, quia delectatio ſupponit obiectum præſens & poſſeſſum: ergo non facit præſentiam & poſſeſſionem.

Reſponſio Scoti. Ad hoc argumentum multipliciter conantur reſpondere aduerſarij. In primis Scotus fatetur actum intellectus conſequi obiectum, ſed negat voluntatem non eſſe etiam conſecutiuam, imò ait conſecutionem voluntatis eſſe primam in ordine intentionis & perfectiorem, atque ita in ipsâ ponendam eſſe beatitudinem, & non in conſecutione intellectus, quæ eſt imperfectior & poſterior in ordine intentionis, licet ſit prior in ordine executionis. Addit autem D. Thomam diminutè proceſſiſſe enumerando actus voluntatis; non facit enim mentionem amoris, in quo tamen ipſe Scotus conſtituit beatitudinem & non in deſiderio vel delectatione.

Confutatur à Caietano.

Sed vt optimè docet Caietanus in Commentario articuli 4. Scotus non valens reſpondere argumento D. Thomæ vſus eſt illâ æquiuocatione & diſtinctione duplicis aſſecutionis, quarum vna ſpectat ad intellectum, altera ad voluntatem: Et vt hoc appareat, ſimúlque conſtet D. Thomam non proceſſiſſe diminutè, ſic oſtendo cum eodem Caietano efficaciam rationis. De ratione amoris non eſt conſecutio & poſſeſſio obiecti; videmus enim, quòd viator amat Deum, & non proinde conſequitur eum, nec dicitur beatus. De amore concupiſcentiæ patet, quia plura hoc modo amamus, quæ tamen non conſequimur, vt omnia quæ deſideramus, tanquam nobis bona, & tamen non poſſumus obtinere. De amore verò amicitiæ, quia hic amor non diſtinguitur ſpecie ab actu charitatis, quem elicimus in viâ, iuxta illud Pauli. ***Charitas nunquam excidit.*** Quod magis explicabimus poſteà. Ergo ſicut actus noſter non eſt conſecutio Dei, eiuſque poſſeſſio, ita actus amoris in patriâ non erit poſſeſſio.

Oſtenditur efficacia rationis.

Amor reſpicit bonũ abſolutè abſtrahendo à præſentiâ vel abſentiâ.

De vtroque actu probatur ſimul; quia de eſſentiâ amoris eſt reſpicere bonum abſolutè, abſtrahendo ab abſentiâ vel præſentiâ: Vnde de ratione ipſius non eſt poſſidere obiectum, ſed tantùm attingere ipſum. Et ſanè ſi debet amor diſtingui à deſiderio & delectatione, non poteſt alia excogitari differentia inter illos tres actus voluntatis, quàm quod deſiderium reſpicit bonum vt abſens: Delectatio verò reſpicit ipſum vt præſens: ſed amor reſpicit bonum; vel vt bonum abſolutè, ſi ſit amor amicitiæ; vel vt bonum ſibi, ſi ſit amor concupiſcentiæ, abſtrahendo ab hoc quod obiectum ſit abſens vel præſens; vnde indifferenter amari poteſt, & in præſentiâ, & in abſentiâ.

Vrgetur Scotus.

Explicatur magis, & vrgetur argumentum contrà Scotum. Vel actus charitatis patriæ diſtinguitur ſpecie à noſtrâ, vel non. Si non diſtinguitur debet in patriâ ſeruare id, quod eſt de eſſentia actus amoris noſtri: ſed attingere obiectum tali vel tali modo eſt de eſſentiâ actus: Ergo ſi attingere bonum abſolutè abſtrahendo ab hoc quod ſit conſecutum & poſſeſſum, vel non conſecutum neque poſſeſſum, eſt de ratione actus amoris, ſequitur ipſum etiam in patriâ, ſicut quia de ratione actus intellectus eſt aſſequi obiectum, vbicumque fuerit, id aſſequitur etiam in patriâ.

Euaſio prima præcluditur.

Nec dicas actum amoris in patriâ ratione ſtatus habere vim conſequendi & poſſidendi obiectum, licèt vim illam non habeat in viâ. Nam contrà eſt, quòd actus amoris, nec quoad eſſentiam, nec quoad ſtatum aliquid habere poteſt, niſi conueniat modo operandi ipſius voluntatis: de ratione autem voluntatis, & modi operandi ipſius non eſt, conſequi obiectum, vt ſtatim magis explicamus: ergo.

Euaſio ſecunda repugnat Scripturæ.

Si verò dicas amorem viæ & patriæ diſtingui ſpecie, atque ita licèt vnus non ſit obiecti conſecutio; benè tamen alter. Contrà eſt quod iuxtà communem Patrum & Expoſitorum interpretationem hoc repugnat huic textui Apoſtoli. ***Charitas nunquam excidit, ſiue prophetiæ euacuabuntur, ſiue ſcientia deſtruetur.*** Vbi non poteſt eſſe differentia inter ſcientiam & charitatem, quòd ſcientia deſtruatur quoad ſubſtantiam, non autem charitas; vtraque enim quoad ſubſtantiam remanebit; ſed tantùm in hoc, quòd ſcientia quoad modum non remanebit, benè tamen charitas: ergo charitas in patria, & quoad ſubſtantiam, & quoad modum operandi eadem eſt cum charitate viæ, atque ita ſicut hæc non eſt conſecutiua, ita nec illa.

Reſurgit Scotus.

Iterum reſpondet Scotus in 4. ſentent. diſtinct. 49. quæſt. 4. Quòd conſecutio beatitudinis obiectiuæ non eſt conſecutio in eſſe reali, ſed tantùm in eſſe obiecti beatifici. Hæc autem conſecutio non minùs competit voluntati, quàm intellectui, cùm vnaquæque potentia per actum ſuum attingat obiectum ſibi proprium, ipſumque ſuo modo conſequatur.

Confirmatur eius reſponſio.

Confirmatur hæc reſponſio ex eo quod, ſicut voluntas in eſſe reali non conſequitur obiectum ſuum, ita neque intellectus. Nam ſicut auarus non conſequitur pecunias hoc ipſo quod eas amat, ita neque quia illas intelligit: Ergo conſecutio, quæ ſit per intellectum, eſt in ratione obiecti, & hæc ſit etiam per voluntatem.

Confutatur.

Sed contrà, quia conſecutio ipſius obiecti formaliter & reduplicatiuè, vt obiectum eſt non ſit per voluntatem, ſed tantùm per intellectum: Ergo nulla reſponſio. Probatur antecedens, quia ad conſequendum obiectum nonſu fficit attingere illud, ſed requiritu inſuper quòd potentia trahat illud ad ſe. Nam ex duobus, quæ vniri debent, illud quòd

Ad conſecutionem obiecti requiritur quod potentia trahat illud ad ſe.

quod ad ſe trahit aliud, cenſetur conſequi & poſſidere illud: Quòd verò trahitur poſſidetur. De ratione autem intellectus eſt, ita attingere obiectum, vt illud in ratione obiecti trahat ad ſe, vt ſuprà diximus; ſicut è contrà de ratione voluntatis eſt, ita attingere ſuum obiectum, vt feratur ad ipſum, & eius bonitate trahatur. Ergo intellectus conſequitur & poſſidet obiectum; Voluntas verò poſſidetur ab obiecto,&veluti captiuatur ab ipſo.

Voluntas nõ poſſidet obiectum in eſſe reali nec in eſſe intentionali.

Contrà confirmationem etiam inſtari poteſt, quia auarus intelligendo pecunias,eas poſſidet in eſſe intentionali,licèt non poſſideat in eſſe reali, ſed reſpectu Dei, quia eſſe intentionale & eſſe reale ſunt omnibus modis idem: Idcircò intellectus beatorum Deum attrahit, & poſſidet,tam in eſſe reali,quàm in eſſe intentionali; voluntas autem nullo modo poſſidet obiectum amatum,neque in eſſe reali,neque in eſſe obiecti, & ſic non eſt poſſeſſiua ipſius.

Nec adhuc cedit Scotus.

Adhuc reſpondet Scotus, quòd ſicut amor abſtrahit à præſentiâ & abſentiâ obiecti,eo quod res amari poteſt, ſiue ſit præſens,ſiue abſens; ita etiam intellectus abſtrahit à præſentiâ & abſentiâ obiecti; quandoquidem res etiam intelligi poteſt ſiue ſit præſens ſiue abſens. Ergo vel hoc non obſtãte poteſt amor eſſe cõſecutiuus, & poſſeſſiuus obiecti, vel intellectio non erit etiã conſecutiua & poſſeſſiua ipſius.

Profligatur.

Sed contrà hoc arguitur facilè, quòd intellectus non abſtrahit à præſentiâ & abſentiâ obiecti in eſſe intentionali;licèt enim obiectum quandoque poſſit eſſe abſens ſecundùm eſſe reale, ſemper tamen debet eſſe præſens ſecundùm eſſe intentionale.Et quamuis ſimilem exigat obiecti præſentiam ipſa volũtas,nihilominùs exigit eam diuerſo modo, vt iam explicuimus; nam intellectus ita reddit obiectum ſibi præſens,vt ipſum poſſideat, ſecus autem ipſa voluntas.

Obiectum intellectus debet eſſe præſens ſecundùm eſſe intentionale.

Replica.

Dices quòd etiam ipſa voluntas reddit obiectum ita ſibi præſens, vt ipſum poſſideat,ſaltem ſi ſit obiectum intellectualis naturæ,qualis eſt Deus.Etenim amor exigit redamationem,ſiue mutuum amorem.Ita vt,ſicut per hoc quod Deum diligimus poſſidemur à Deo, ita eo ipſo quod nos viciſſim diligit,ſeſe nobis communicat,& à nobis poſſidetur:vnde communiter dicitur, quòd amicus oſt alter ego,quia fit mutua tractio,mutuáque poſſeſſio amicorum per mutuam amicitiam.

Refellitur.

Sed contrà; quia licet Deus nos diligendo ſeſe nobis communicet, vt à nobis poſſideatur iuxtà illud promiſſum eius: *Si quis diligit me ſermonem meum ſeruabit, & pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Attamen per amorem, quo Deum diligimus, veluti poſſidemur ab ipſo: beatitudo autem formalis debet eſſe actus proprius beati, & non actus ipſiuſmet Dei: idcircò poſſeſſio illa quam facit amor non ſufficit ad beatitudinem.

Inſtantia.

Aliqui reſpondent, quòd licet delectatio ſupponat obiectum præſens, inde tamen non benè infert D.Thomas, quod non ſit conſecutiua obiecti. Etenim ipſa viſio beatifica ſupponit Deum præſentem intellectui beatorum, ipſique vnitum per modum ſpeciei, & tamen eſt conſecutiua & poſſeſſiua eiuſdẽ obiecti.

Reſoluitur

Sed contrà, etſi vnio diuinæ eſſentiæ per modum ſpeciei cum intellectu noſtro reddat obiectum præſens, non eſt tamen beatitudo formalis, quia non eſt actio ipſius hominis: vnde ſi Deus eſſet ita vnitus in ratione ſpeciei intellectui beatorum, & intellectus eorum ab omni operatione ſuſpenderetur non eſſet formalis beatitudo, imò ad hanc beatitudinem non ſufficeret vnio,& præſentia etiã hypoſtatica:qualiſcumque enim ſit vnio & qualiſcumque præſentia non ſufficit ad formalem beatitudinem, niſi ſit poſſeſſio per proprium actum ipſius beati. Hæc eſt ergo differentia inter viſionem & delectationem beatificam, quod viſio ſupponit obiectum, nempe Deum vnitum quidem in ratione ſpeciei, non tamen poſſeſſum,quia ipſamet poſſeſſionẽ facit; at verò delectatio ſupponit Deum, & vnitum beato,& poſſeſſum ab ipſo.

Quodnam ſit diſcrimen inter viſionem & delectationem beatificam.

Inſtantia vltima.

Denique dices conſecutionem illam in quâ conſiſtit beatitudo formalis non eſſe intelligendam per modum tractionis; hoc enim valdè materiale eſt, ſed ſolummodò per totam coniunctionem cum obiecto quæ ſit accommodata naturę illius,&ſatiet deſiderium inquirentis tale obiectum; quamuis ergo intellectus cognoſcendo res trahat eas ad ſe, non propterea conuincitur,quod in eius actu conſiſtat conſecutio obiecti,& beatitudo intelligentis.

Reſponſio.

Sed contrà, quia beatitudo formalis exigit talem coniũctionem cum obiecto vt ſit ipſius poſſeſſio, aliàs non ſatiaretur appetitus illius,qui beatitudinẽ deſiderat; hæc autem conſecutio & poſſeſſio fit per actũ intellectus hoc ipſo quod trahit obiectum ad ſe ſecundũ eſſe intentionale &

Intellectus ex modo operandi eſt poſſeſſiuus obiecti. propter identitatem ſecundùm eſſe etiam reale reſpectu Dei: ergo ex modo operandi ipſius intellectus rectè infertur, quòd eſt conſecutiuus & poſſeſſiuus obiecti, & quod viſio beatifica ſit conſecutiua & poſſeſſiua Dei, & ex conſequenti ipſa formalis beatitudo.

Reſumitur demonſtratio. Reſumendo igitur totam hanc demonſtrationem vno verbo dicimus cum D. Thoma, quòd actus intellectus, ſcilicet ipſa viſio beatifica, non verò actus voluntatis, ſiue amor, ſiue deſiderium, ſiue delectatio, aut alius ſimilis actus eſt eſſentialiter ipſa formalis beatitudo, quia formalis beatitudo eſt conſecutio & poſſeſſio beatitudinis obiectiuæ, ſiue Dei vt obiecti beatifici, actus autem intellectus, nempe ipſa viſio beatifica trahit ad ſe obiectum, & ſic conſequitur ac poſſidet ipſum. Et quamuis primariò trahat ipſum in eſſe intelligibili ex conſequenti tamen trahit etiam ipſum in eſſe reali, quia vtrumque eſſe idem eſt omninò in Deo; quod autem illud quod trahit aliud ad ſe dicatur illud poſſidere, videtur euidens, quia nequit concipi poſſeſſio alio conuentiori modo, quàm per hoc quod poſſidens trahat ad ſe rem poſſeſſam, ſeu poſſidendam, actus autem voluntatis non poſſunt facere prædictam conſecutionem, & poſſeſſionem; non quidem deſiderium, eo quod fertur ad obiectum abſens, & nondum poſſeſſum; non etiam delectatio quia fertur ad obiectum præſens & iam poſſeſſum: non etiam amor quia reſpicit obiectum abſens, & ſic ſe habet veluti deſiderium, vel obiectum præſens; & ſic ſe habet ſicuti delectatio, vel abſtrahit ab abſentiâ & præſentiâ, & ſic etiam abſtrahit à poſſeſſione; ſed quomodocumque omnes illi & alij ſimiles actus voluntatis attingant obiectum, nunquam poſſunt eſſe ratio poſſidendi & conſequendi ipſum, eò quòd voluntas ex ſuo modo operandi, per omnes actus ſuos rapitur extrà ſeipſam, & fertur ad obiectum ſuum à cuius bonitate trahitur poſſidetur, ac veluti captiuatur. Vnde dicitur amans captiuus amati, poſſeſſio igitur eſt propria intellectus & eius operationis: ergo beatitudo formalis conſiſtit in actu intellectus, nimirum in beatificâ viſione.

Nullus actus voluntatis eſt cõſecutiuus obiecti & quare?

CAPVT VI.

Inſinuantur aliæ rationes S. Doctoris ad firmandam eamdem veritatem.

Axioma notandum quo innititur prima ratio. PRima in omnibus potentiis quæ mouentur à ſuis obiectis, obiecta ſunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum; ſicut motor naturaliter prior eſt quàm moueri ipſius mobilis, talis autem potentia eſt voluntas; appetibile enim mouet appetitum; obiectum igitur voluntatis eſt priùs naturaliter quàm actus eius. Primum igitur eius obiectum præcedit omnem actum ipſius; non poteſt ergo actus voluntatis primum volitum eſſe; hoc autem eſt vltimus finis, qui eſt beatitudo. Impoſſibile eſt igitur, quòd beatitudo ſiue felicitas ſit ipſe actus voluntatis.

Secunda ratio. Secunda in omnibus potentiis qui poſſunt conuerti in ſuos actus, priùs oportet quòd actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & poſtmodum feratur in ſuum actum. Si enim intellectus intelligit ſe intelligere, priùs oportet ponere, quod intelligat rem aliquam, & conſequenter quòd intelligat ſe intelligere. Nam ipſum intelligere, quod intellectus intelligit alicuius obiecti eſt, vnde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel ſi eſt deuenire ad primum intellectum; hoc non erit ipſum intelligere, ſed aliqua res intelligibilis: ſimiliter oportet quod primum volitum non ſit ipſum velle, ſed aliquid aliud bonum: primum autem volitum intellectualis naturæ eſt ipſa beatitudo, ſiue felicitas. Nam propter hoc volumus quæcumque volumus, impoſſibile eſt igitur felicitatem eſſentialiter in actu voluntatis conſiſtere. *Primum volitum non poteſt eſſe ipſum velle.*

Confirmatur vtraque ratio. Confirmatur vtraque ratio altera ratione eiuſdem S. Thomæ ſuprà quæſt. 1. art. 2. vbi ait, *obiectum voluntatis eſt finis, ſicut obiectum viſus eſt color; vnde ſicut impoſſibile eſt, quòd primum viſibile ſit ipſum videre, quia omne videre eſt alicuius obiecti viſibilis. Ita impoſſibile eſt, quod primum appetibile, quod eſt finis ſit ipſum velle.*

Difficultas emergens ex dictis. Circa vtramque rationem & confirmationem grauis occurrit difficultas de quo nimirùm vltimo fine loquatur D. Thomas, quando ait eſſe primum volitum,

volitum, vel enim loquitur de vltimo fine, ſiue beatitudine obiectiua, vel de vltimo fine ſiue beatitudine formali, ſi loquatur tantùm de primo non habebit intentum, eo quod primus voluntatis actus poteſt attingere beatitudinem obiectiuam immediatè & ratione ſui. Si verò loquatur de beatitudine formali non conuincit etiam intentum, eo quod nihil impedit, quin ille actus voluntatis, qui foret beatitudo formalis in patriâ ſit volitus à nobis dùm ſumus in viâ. Imò cùm voluntas ſit reflexiua ſuprà ſuos actus, poteſt primus eius actus reflecti ſuprà ſeipſum, vnde D. Thomas ait 2.2. quæſt. 25. actum charitatis poſſe diligi ex charitate.

Deinde quando D. Thomas ait, quod beatitudo eſt primus actus, vel loquitur de prioritate durationis, vel de prioritate dignitatis; neutrum dici poteſt: non primum quia ordine durationis, plures actus præcedunt illum in quo conſiſtit formalis beatitudo. Non ſecundum, quia nihil conuinceret contra aduerſarios, qui dicunt actum voluntatis eſſe primum prioritate dignitatis.

Reſolvitur, & mens D. Thomæ aperitur.

Hanc difficultatem variis modis explicant Thomiſtæ, ſed prætermiſſis aliis placet nobis modus dicendi Salmanticenſium, & Ildephonſi Baptiſtæ. Illi explicant difficultatem quoad primam partem, ſcilicet de quâ beatitudine D. Thomas loquatur; iſte verò quoad ſecundam, nempe de quâ prioritate. Dicimus ergo quoad primam partem, quod loquitur de beatitudine obiectiuâ connotando beatitudinem formalem, vel de ipſa formali beatitudine cōnotante beatitudinem obiectiuam, cuius ſignum manifeſtum eſt, quod vt ipſemet ait loquitur de beatitudine provt eſt capax mouendi voluntatem noſtram in ratione finis noſtri vltimi; ſed non eſt finis noſter vltimus, niſi quatenus dicit beatitudinem formalem ſimul cum obiectiuâ; nam in illa ratione finis noſtri vltimi duo diſtinguenda ſunt, ſcilicet ratio finis vltimi & ratio noſtri, eſt finis vltimus, quatenus dicit bonitatem propriam beatitudinis obiectiuæ, ſed eſt noſter quatenus dicit beatitudinem formalem, per quam eſt poſſeſſus vel poſſidendus à nobis: vocat autem D. Thomas beatitudinem integram ex obiectiuâ & formali veluti compoſitam, obiectum voluntatis quia beatitudo formalis prout ſimul cum obiectiuâ mouet ipſam voluntatem ad appetitum ſui ſe tenet ex parte obiecti. Quamuis autem voluntas ſit reflexiua ſuprà ſuos actus, & in hoc ſit differentia inter ipſam, & potentiam viſiuam, quæ reflecti nequit ſuprà viſionem ſuam, attamen in hoc ſtat paritas, quod directè non poteſt voluntas ferri in volitionem ſuam, nec poteſt eam velle ſicut nec potentia viſiua viſionem ſuam videre; debet autem directè ferri in ipſam beatitudinem, quia ipſa beatitudo eſt primum voluntatis obiectum & conſequenter nequit in actu voluntatis conſiſtere.

Voluntas non poteſt ferri directè in volitionem ſuam.

Dicimus quoad ſecundam partem, quod explicari poteſt de prioritate, tùm durationis, tùm dignitatis, ſed diuerſimodè. Nam ſi explicetur de prioritate durationis ſenſus eſt, quòd primus omninò actus voluntatis fertur in beatitudinem, & hoc eſt verum. Nam priùs voluntas reſpicit finem, quàm media, & priùs finem vltimum in communi ſiue beatitudinem vt ſic, quàm finem aliquem particularem. Si verò explicetur de prioritate dignitatis eſt etiam verum, nam beatitudo debet eſſe ſuprema hominis perfectio, vnde exigit quod appetatur per actum perfectiorem ipſius voluntatis, & quod formalis beatitudo, qui eſt ipſius poſſeſſio ſit perfectiſſima hominis operatio: Vbi vides facilè intelligi poſſe prædictas rationes D. Thomæ ſecundùm iſtas explicationes & reduci ad alias rationes, quas diximus præcipuas, nimirùm quod beatitudo formalis debet eſſe poſſeſſio & conſecutio beatitudinis obiectiuæ, ita vt finem vltimum reddat noſtrum, ſiue faciat ipſum nobis veluti proprium, & quod beatitudo formalis debet eſſe perfectiſſima hominis operatio, ita vt ſit prima omnium operationum prioritate dignitatis.

Prius reſpicit finem quam media, & finē vltimum in communi quam finē particularē.

Tertia ratio D. Thomæ ibidem vnumquodque ſecundùm ea quæ conſtituunt ſubſtantiam eius habet naturæ ſuæ virtutem, differt enim verus homo à picto per ea quæ ſubſtantiam hominis conſtituunt; vera autem beatitudo non differt à falſâ ſecundùm actum voluntatis, nam eodem modo ſe habet voluntas in deſiderando vel amando, vel delectando quidquid ſit illud quod ſibi proponitur, vt ſummum bonum ſiue verè ſiue falſò. Vtrum autem verè ſit ſummum bonum, quod vt tale proponitur vel falſò hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur in intellectu eſſentialiter magis quàm in actu voluntatis conſiſtit.

3. Ratio S. Doctoris.

Ad hanc rationem dici poſſet, quòd etiam

Occurritur instantia ex prædictis.

etiam ipſa voluntas habet diſtinguere veram beatitudinem à falsâ, non quatenus eſt appetitus præcisè, ſed quatenus eſt appetitus rationalis. Verùm quod voluntas ſit appetitus rationalis hoc habet ex ipſa ratione, vnde ſi aliqua diſtinctio ſit in obiecto voluntatis, tota prouenit ex ipſo intellectu. Propterea diximus intellectum eſſe magis proprium naturæ intellectualis, quàm appetitum ſiue voluntatem, & ex hoc probauimus ſuprà in primâ ratione, quod operatio intellectus erat perfectior operatione voluntatis; vnde etiam hæc vltima ratio ad hanc primam reduci poteſt, & ſic ſemper manet quod præcipuæ rationes, propter quas actus intellectus (beatifica nempe viſio eſt beatitudo formalis) ſunt ipſa ratio poſſeſſionis, & ſummæ perfectionis.

Caput VII.

Infertur ex prædictis authoritatibus & rationibus beatitudinem formalem non eſſe plures ſed vnicam tantùm operationem.

Duplex cōſideratio beatitudinis formalis.

Beatitudo formalis dupliciter conſiderari poteſt, nimirùm vel quoad eſſentiam vel quoad ſtatum; ſi hoc ſecundo modo conſideretur, non eſt dubium quin plures importet operationes, cùm ſit ſtatus bonorum omnium aggregatione perfectus, atque ita importat & operationes intellectus, & operationes voluntatis, imò etiam perfectionem corporis vt ſuprà diximus; ſed ſi ſumatur quoad eſſentiam, ſunt qui volunt duplicem importare operationem, vt annotauimus ſuprà referendo varias ſententias, Ita vt velint, quòd viſio quidem beatifica ſit eſſentia beatitudinis, ſed partialis tantùm & inadæquata; actus autem voluntatis, ſiue amor, ſiue delectatio, ſit etiam partialis, & inadæquata, & ex illis duabus partibus completur vna totalis & adæquata beatitudinis eſſentia.

Quorumdā ſententia circà eſſentiam beatitudinis.

Contraria ſcripturæ & SS. Patribus.

Nihilominus ſi benè perpendantur authoritates, tùm Sacræ Scripturæ, tùm etiam Sanctorum Patrum relatæ in præcedentibus Capitibus manifeſtum erit quod in vnicâ tantùm operatione ſita eſt eſſentia beatitudinis formalis, multóque magìs ſi conſiderentur rationes præcedentium Capitum, Nam vt ſuprà notauimus quando Scriptura ait; *hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te Deum verum*: ibi, per illud pronomen, hæc, deſignatur eſſentia beatitudinis, ſed non fit mentio, niſi ſolius cognitionis: ergo in eâ ſolum conſiſtit beatitudinis eſſentia, & dum in aliis ſcripturæ locis ſuprà etiam relatis, fit ſermo de eſſentiâ beatitudinis, non fit mentio niſi ſolius viſionis. Ergo ipſa ſola eſt tota beatitudinis eſſentia, & ſanè ſi non foret tota eſſentia, ſed tantùm pars non diceretur in ſcriptura, hæc eſt vita æterna, ſiue beatitudo; ſicut non benè diceretur, hæc eſt natura hominis vt aliquis ſit animal, eo quod animalitas non eſt tota hominis eſſentia, ſed tantùm pars.

Auguſtin.

Similiter ſancti Patres & præſertim D. Auguſtinus idem ſatis clarè teſtantur. Nam Primò attribuit poſſeſſionem viſioni tantùm, & non facit mentionem amoris aut alterius actus voluntatis, dùm loquitur de prædictâ poſſeſſione. Quin ergo poſſeſſio ſit ipſa beatitudinis eſſentia, ſequitur excludere omnes actus voluntatis ab eſſentiâ beatitudinis. Secundò, expreſſis terminis facit talem excluſionem dùm ait, quod nihil aliud eſt, habere Deum quàm ipſum nôſſe, vbi ſoli cognitioni per excluſionem amoris, & cuiuſuis alterius actus voluntatis attribuit poſſeſſionem Dei, & ex conſequenti beatitudinem formalem. Tertiò, idem non minùs clarè teſtatur, dùm ait totam mercedem noſtram forè viſionem Dei, quòd nequit intelligi de totalitate ſtatus, & ideò debet explicari de totalitate eſſentiæ.

Rationes etiam D. Thomæ hanc veritatem manifeſtè conuincunt, Nam beatitudo formalis debet eſſe poſſeſſio obiecti beatifici, vnica autem operatio nempe viſio beatifica eſt poſſeſſiua obiecti beatifici; nullus autem actus voluntatis poteſt eſt ipſius poſſeſſiuus, vt ſatis ſuperque probauimus: ergo vnica ſimplex operatio poteſt eſſe formalis beatitudo.

Rationibus D. Thomæ probatur intentum.

Similiter beatitudo formalis debet eſſe operatio perfectiſſima, vt ſuperiùs docuimus, vnica autem ſimplex operatio eſt perfectiſſima. Etenim vel actus intellectus & voluntatis ſunt eiuſdem ſpeciei, vel diuerſæ, non poſſunt eſſe eiuſdem ſpeciei, quia à diuerſis ſpecie potentiis procedunt; ſi autem ſunt diuerſæ ſpeciei, ſunt etiam diuerſæ perfectionis, atque ita vna eſt perfectior altera,

tera, oſtendimus autem ſuprà intellectionem eſſe perfectiſſimam hominis operationem: ergo ipſa ſola eſt viſio beatifica.

Aliæ rationes in prædictis fundatæ. Præter huiuſmodi rationes excogitari poſſunt aliæ particulares, quæ tamen in prædictis fundantur quarum vna à priori eſt, quod beatitudo formalis debet proportionari obiectiuæ quantùm fieri poteſt: *Prima.* Sicut generaliter loquendo inter actum & eius obiectum debet eſſe proportio, maximè ſi actus ſit permanens & obiectum veluti proprium ipſius. Et quamuis hoc non eſſet neceſſarium in aliis actibus reſpectu ſuorum obiectorum, benè tamen in actu beatitudinis formalis reſpectu ſui obiecti, quia homo per formalem beatitudinem maximè accedit ad ſimilitudinem & imaginem Dei, vtpotè cùm beatitudo ſit ſupremus gradus perfectionis humanæ, ſed Deus eſt ſimpliciſſimus & beatitudo etiam obiectiua ſimpliciſſima eſt, ergo etiam beatitudo formalis debet eſſe tantæ ſimplicitatis quanta poſſibilis eſt, ſed poſſibile eſt, quod conſiſtat in vnicâ operatione ſimpliciſſimâ, ſaltem quoad eſſentiam, ergo in eâ conſiſtere debet.

Secunda. Altera ratio eſt quia eò aliquid eſt magis ſimplex, quò eſt magis perfectum, eò quod iuxta commune Philoſophorum axioma, *Axioma.* quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſunt vnita in ſuperioribus, vnde videmus in vniuerſo cauſas continere in ſe plures aut plures virtutes in vnâ eâdemque reali entitate, quo ſunt perfectiores & eleuatiores. Sol eò continet plures virtutes cauſarum ſecundarum, vt ignis & aliarum, & tamen vnica eſt eius entitas. Ergo cùm beatitudo formalis ſit ſumma hominis perfecto debet etiam eſſe ſimpliciſſima.

CAPVT VIII.

Soluuntur obiectiones, quæ contrà doctrinam traditam ex Scripturâ Sacrâ deſumuntur.

OBiicies primò quaſdam authoritates ſcripturæ Sacræ. Nam beatitudo cœleſtis in Scripturâ nomine gaudij ſæpè ſignificantur, *Beatitudo exprimitur nomine gaudij in ſcripturâ.* dicitur enim Mathei 25. *intra in gaudium Domini tui*, id eſt, in gloriam & beatitudinem. Iſaias cap. 35 loquens de futurâ beatitudine populi Iſraël, ait, *lætitia ſempiterna ſuper caput eorum, gaudium & lætitiam obtinebunt.* Prouerb. 10. *Expectatio iuſtorum lætitia.* Pſalmo 35. *Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ, & torrente voluptatis tuæ potabis eos*, vbi eſt ſermo de futurâ beatitudine, quæ nomine lætitiæ & voluptatis exprimitur, vt denotetur eius eſſentiam in gaudio, ſeu delectatione conſiſtere.

Confirmatur ex eo quod beatitudo illa cœleſtis ſolet etiam exprimi in ſcripturis nomine conuiuij, cibi, & potus. Vt Lucæ 22. *Et ego diſpono vobis, ſicut diſpoſuit mihi Pater meus regnum, vt edatis & bibatis ſuper menſam meam in regno meo.* *Nomine etiam conuiuij.* Apocalypſis. 2. *vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod eſt in paradiſo Dei mei.* & ibidem. *vincenti dabo manna abſconditum.* Cùm ergo delectationes & deliciæ ſint in conuiuio, cibo, & potu, & aliis huiuſmodi voluit ſcriptura ſignificare, quòd beatitudo in delectatione conſiſtit.

Reſolutur obiectio. Reſpondeo, quòd vt Philoſophi docent res exprimi ſolent nominibus, quæ ſignificant illud, quod eſt magis notum in ipſâ re, ſiue ſit eſſentia, ſiue tantùm proprietas & quia delectatio eſt nobis magis nota, & faciliùs concipimus quomodò beatitudo in ipſâ conſiſtat, quàm in aliis operationibus, vnde ſuprà diximus in quæſt. 2. art. 6. delectationes pluribus eſſe notas, & ibidem in reſponſione ad ſecundum ipſe D. Thomas ait, quòd vehemens appetitus delectationis ſenſibilis contingit ex hoc quòd operationes ſenſuum, *Vnde à pluribus delectati nes ſenſibiles appetantur?* quia ſunt principia noſtræ cognitionis ſunt magis perceptibiles vnde etiam à pluribus delectationes ſenſibiles appetuntur. Et hic præſertim loquendi modus congruit Scripturæ Sacræ, quæ ſe accommodat captui populi iuxtà morem loquendi vſitatum, & propterea comparatur beatitudo per metaphoram cibis, potibus, conuiuiis & aliis huiuſmodi, ex quibus ſolent homines honeſtas capere delicias & recreationes, quamquàm Scrip ura Sacra non taceat beatitudinis eſſentiam, ſed eam exprimat in locis, quæ ſuprà retulimus.

Confirmatur reſponſio. Adde quod omnes huiuſmodi authoritates Scripturæ intelligi poſſunt de gaudio obiectiuo, ſiue etiam delectatione obiectiuâ, id eſt, de ipſâ re, de quâ gaudendum eſt in patriâ; hæc eſt enim vſitata phraſis ſcripturæ, vt cùm Chriſtus dicitur ſpes & vita noſtra, & Apoſtolus vocat Philippenſes, gaudium ſuum & coronam, quia Chriſtus eſt obiectum ſpei noſtræ, & Philippenſes,

penſes erant obiectum gaudij Apoſtoli.

Caput IX.

Explicantur quædam authoritates D. Auguſtini quæ videntur contrariæ concluſioni.

Obiicitur ex Aug. OBiicies. 2. quaſdam authoritates D. Auguſt. Nam in primis lib. 8. de ciuitate Dei. Cap. 9. inquit. *Nemo beatus eſt, qui eo quod amat non fruitur, Nam & ipſi qui res non amandas amant, non ſe beatos eſſe amando putant, ſed fruendo: quiſquis ergo fruitur eo quod amat, verumque & ſummum bonum amat, quis eum beatum, niſi miſerrimus negat*, vbi D. Auguſt. beatitudinem explicat per fruitionem ſiue delectationem. Ita vt ſine ipsâ dicat non ſubſiſtere beatitudinem & ſic inſinuat eſſe eius eſſentiam & libro 10. Confeſſionum. Cap. 21. *omnes*, (inquit) *ipſum gaudium vitam beatam vocant.* & cap. 22. *ipſa eſt beata vita, gaudere ad te, de te, & propter te*, & cap. 23. *beata vita eſt gaudium de veritate.*

Confirmatur obiectio. Confirmatur ex eo quod idem ſanctus beatitudinem poſuit in ipsâ volitione, ſiue actu voluntatis, & non ſolùm in gaudio & delectatione, ſed etiam in amore vt libro 1. de libero arbitrio. Cap. 13. ait ipſum velle nihil aliud eſſe, quàm habere quod voluit & cap. 14. aſſerit, quod voluntate aſſequitur homo beatam vitam, & quòd vni voluntati beata vita debetur, & in manuali. cap. 20. *amat Deus* (inquit) *vt ametur, ſciens amore eſſe beatos qui ſe amauerint.*

Beatitudo alia in ſpe, alia in re. Vt mens D. Auguſt. facilè percipiatur, diſtinguenda eſt duplex beatitudo; altera in ſpe; altera in re, dicitur beatitudo in ſpe, quando beatitudinem ſperamus, eo quod habemus eius meritum. Dicitur beatitudo in re. Quando beatitudinem ipſam conſecuti ſumùs, & Deum poſſidemus. Reſpondemus ergo D. Auguſtinum in pluribus locis eſſe intelligendum de beatitudine in ſpe, & in merito, non verò de beatitudine in re, & in poſſeſſione. Quando ait huiuſmodi beatitudinem conſiſtere in actu voluntatis, *Inde explicatur mens D. Auguſt.* ſcilicet in amore. Conſtat enim ſolam charitatem eſſe meritoriam beatitudinis tanquàm præmij ſibi debiti. Et hoc patet etiam ex ipſo D. Auguſtino lib. 1. de libero arbitrio, Cap. 12. vbi voluntatem bonam definit, quâ appetimus rectè honeſtéque viuere, & ad ſummam ſapientiam peruenire, & ibidem ait de eâdem voluntate loquens: *vides igitur iam vt exiſtimo in voluntate noſtrâ eſſe conſtitutum vt hoc vel fruamur, vel careamus tanto, & tàm vero bonô.* Et cap. 13. *eiuſdem libri* 1. ait. *Hanc igitur voluntatem. Si bona itidem voluntate diligamus, atque amplectamur, rebuſque omnibus, quas retinere, non quia volumus poſſumus, anteponamus; conſequenter illæ virtutes, vt ratio docuit, animum incolant, quas habere idipſum eſt, rectè honeſtéque viuere*, & Cap. 14. *vni voluntati*, (ait) *debui vitam beatam.* Ex quibus locis conſtat, loqui D. Auguſtinum de beatitudine in ſpe & in merito, non in re & in poſſeſſione.

Eſſentia eſt radix proprietatum. Secundò diſtinguendum eſt in beatitudine id quod pertinet ad eius eſſentiam, & id quod pertinet ad complementum, non tanquàm de eſſentiâ, ſed tanquam proprietas perficiens, & complens ipſam beatitudinem, & conſtituens ipſius ſtatum. Et quia omnis eſſentia eſt radix ſuarum proprietatum ideò viſio beatifica, quæ eſt ipſa beatitudinis eſſentia dici poteſt amor radicalis, vel etiam radicalis fruitio & delectatio. Dicendum eſt ergo, quod in pluribus etiam locis D. Auguſtinus aſſerit amorem, vel fruitionem, aut delectationem eſſe beatitudinem noſtram, ſumendo hæc omnia radicaliter, prout in ipsâ viſione beatificâ incipit fruitio, quia ibi & per ipſam poſſidetur obiectum, quo fruendum eſt, & ſimiliter obiectum, de quo percipitur delectatio, & quod amatur. Et quia cognitio & adeptio rei, quam deſideramus hoc habet, vt connaturaliter ex ipsâ ſequatur amor eiuſdem rei, fruitio & delectatio, idcircò rectè dicitur ſecundùm communem modum loquendi beatitudinem noſtram eſſe amorem, eſſe delectationem, eſſe fruitionem; ſumendo hæc omnia radicaliter, & ex parte intellectus, & non ſolùm formaliter, & ex parte voluntatis.

Aliter explicatur mens D. Aug. à S. Doctore. Vel alio modo, & in idem ferè recidit; poteſt reſponderi velle D. Auguſtinum, quod amor, aut delectatio, aut fruitio, aut alius voluntatis actus ſit beatitudo quod ſtatum & vltimum complementum per modum proprietatis, non autem quoad eſſentiam ipſius beatitudinis. In hoc ſenſu D. Thomas in hac quæſt. 3. art. 4. ad 1. eundem D. Augu

D. Auguſtinum explicuit, dum in 19. de ciuitate, ait, quod beatitudo hominis in pace conſiſtit; non ita, quod pax (inquit D. Thomas) ſit eſſentialiter beatitudo, quaſi adeptio illius, ſed conſequenter tanquàm proprietas, quia adepto fine remanet homo paratus quietato ipſius deſiderio. Similiter ergo dicimus beatitudinem in amore, delectatione, fruitione, aut aliis huiuſmodi actibus conſiſtere, non eſſentialiter, ſed conſequenter.

Occurritur 3. aliâ viâ. Tertiò duplex vt ſæpè diximus diſtingui poteſt beatitudo, altera formalis. quæ eſt formalis actus ipſius beati: altera obiectiua, quæ eſt obiectum ipſum beatificum. Dicimus ergo D. Auguſtinum, quando ait, vel gaudium, vel fruitionem, aut ſimiles actus eſſe beatitudinem noſtram, loqui de obiectiuâ, non verò de formali. Ita vt ſenſus ſit eſſe obiectum illud, de quo gaudendum eſt, quo fruendum eſt &c. vel ſaltem, quod loquitur de beatitudine, vt ſit abſolutè & in communi, non diſtinguendo inter formalem, & obiectiuam.

CAPVT X.

Occurritur obiectionibus deductis ex doctrina ipſius S. Noſtri Authoris.

Obiectio. OBiicies 3. Nam D. Thoma, infrà quæſt 11. art. 3. ad 3. ſic loquitur. *Deus igitur eſt vltimus finis, ſicut res quæ vltimo quæritur; fruitio autem, ſicut adeptio huius vltimi finis. Sicut igitur non eſt alius finis Deus & fruitio Dei; Ita eadem ratio fruitionis eſt, quâ fruimur Deo, & quâ fruimur diuinâ fruitione*, & eadem ratio eſt de beatitudine creatâ, quæ in fruitione conſiſtit, & quæſt. 34. & art. 3. in fine corporis ait. *vltimus finis hominis dici poteſt, vel ipſe Deus, qui eſt ſummum bonum ſimpliciter, vel fruitio ipſius quæ importat delectationem quamdam in vltimo fine, & per hunc modum aliqua delectatio hominis poteſt dici, optimum inter bona humana*, ex quibus locis, videtur D. Thomam ponere beatitudinem in delectatione vel fruitione, quæ ſunt actus voluntatis.

Confirmatur. Confirmatur ex eo quod comprehenſio obiecti beatifici eſt ipſa formalis beatitudo, ſed ex eadem Angelico præceptore; comprehenſio illa non ſpectat ad intellectum, eiuſque actum, ſed ad voluntatem eiuſque operationem. Nam expreſsè infrà quæſt. 4. art. 3. ad 2. ait. *ſicut ad voluntatem pertinet ſpes & amor, quia eiuſdem eſt amare aliquid, & tendere in illud non habitum, ita etiam ad voluntatem pertinet comprehenſio & delectatio, quia eiuſdem eſt habere aliquid & quieſcere in illo.* Ergo ex mente S. Thomæ comprehenſio eſt actus voluntatis & ibidem in ſolutione ad tertium, ait *ipſa viſio, vel res viſa, quæ præſentialiter adeſt, obiectum comprehenſionis eſt*: ergo viſio non eſt ipſa comprehenſio, quia non eſt obiectum ſui ipſius.

Reſponſio, ſeu expoſitio mentis D. Tho. Reſpondeo D. Thomam quando examinat ex profeſſo in quo conſiſtit beatitudinis eſſentia, eam clarè ponere in ſolo actu intellectus, vt ſatis ſuperque probauimus ſuprà; quandò verò loquitur obiter tantùm de ipsâ beatitudine, tunc omnia quæ ſunt de integritate eius reputat vnum cum illâ, quia eſſentia & proprietates ſunt vna res integra, & ſic vel fruitionem vel delectationem, vel etiam quandoque amorem vocat beatitudinem, eo quod pertineat ad ſtatum ipſius, & ad complementum accidentale, tanquam proprietates, vel etiam dici poteſt quod ſumit delectationem, vel fruitionem, non tantùm formaliter, ſed etiam radicaliter, ſiue vt important propriam rationem formalem & ipſam viſionem tanquam ſui radicem, quo ſenſu vocari poſſunt optimum inter humana bona, quia dicunt eſſentiam & ſtatum, radicem & proprietates beatitudinis. Hæc ſolutio magis explicatur in præcedenti ſolutione authoritatum. D. Auguſtini.

Reſpõdetur ad confirmationem. Ad confirmationem dicemus loco in eâ citato, comprehenſionem pertinere ad voluntatem, quatenus voluntas dicit ordinem ad obiectum comprehenſum, non comprehenſione factâ per voluntatem, ſed per intellectum tanquam voluntatis manum, quæ apprehendit obiectum ab ipsâ voluntate deſideratum, vnde ipſemet Angelicus Doctor ibidem in reſponſione ad tertium argumentum, dicit quod comprehenſio non eſt aliqua operatio propter viſionem, ſed quædam habitudo ad finem iam habitum, vbi ſupponit finem comprehenſum ab ipſo intelle-

Comprehenſio voluntatis fit per intellectum voluntatis manum.

intellectu, priuſquam voluntas dicat habitudinem ad ipſum vt comprehenſum. Quando autem ait D. Thomas viſionem eſſe obiectum comprehenſionis, loquitur de viſione obiectiuâ, non de formali, nam vt ſuprà diximus ſæpè actio vel nomen actionis ſignificat eius obiectum, & quod ita ſumatur à D. Thoma loco citato ſatis conſtat ex eo quod ait ipſa viſio, vel res viſa, ſiue obiectum viſionis, ſeu viſio obiectiua.

His & ſimilibus interpretationibus communiter occurritur prædictis teſtimoniis S. Doctoris; clariùs tamen, & magis ad mentem ipſius dicendum iudicarem, quòd in prædicto loco qu. 12. art. 3. ad 3. vt clarè patet ex litterâ, S. Thomas nomine fruitionis intelligit adeptionem ſiue conſecutionem finis; ait enim finis dicitur dupliciter, vno modo ipſa res, alio modo adeptio rei: Quæ quidem non ſunt duo fines, ſed vnus finis in ſe conſideratus, & alteri applicatus. Deus igitur eſt vltimus finis, ſicut res quæ vltimò quæritur: fruitio autem, ſicut adeptio huius vltimi finis. Vbi vides quod pro eodem ſumit fruitionem & adeptionem. Certum eſt autem quòd fruitio in rigore, ſiue vt ſonat quietem & gaudium in bono adepto, prout ab aduerſariis ſumitur, non eſt adeptio vel conſecutio, ſed ſupponit bonum adeptum vel conſecutum, vnde teſtimonium illud non officit.

Quæ diximus pro intelligentiâ mentis D. Auguſtini & D. Thomæ valent etiam ad intelligentiam aliorum Sanctorum Patrum & Doctorum, & aliquo ex modis iam explicatis omnes eorum authoritates poſſumus facilè interpretari, vnde eas breuitatis gratiâ prætermittimus.

CAPVT XI.

Occurritur primo & principali argumento aduerſariorum.

Via impugnandi aduerſariorũ. EOdem ferè modo procedere poſſunt aduerſari in impugnatione noſtræ concluſionis quo procedimus in ipſius demonſtratione; præſertim quantùm ad primam & ſecundam rationem, quas diximus eſſe præcipuas. Nam ſicut oſtendimus actum intellectus, nempe viſionem beatificam eſſe ipſam beatitudinis eſſentiam, quia eſt ſumma hominis perfectio, ſiue perfectiſſima ipſius operatio, & quia eſt adeptio obiecti beatifici, ſiue ipſius poſſeſſio; Ita ſimiliter conantur oſtendere aduerſarij, quòd actus voluntatis ſiue amor, ſiue delectatio, ſiue fruitio, aut alius ſimilis eſt ſumma hominis perfectio, ipſiuſque obiecti beatifici poſſeſſio.

In hoc ergo capite ſoluamus argumentum deductum ex perfectione & in ſequenti deductum ex poſſeſſione. *Obiectio 1. deducta ex perfectione beatitudinis.* Beatitudo formalis debet eſſe perfectiſſima hominis operatio, ſed actus voluntatis eſt perfectior actu intellectus, proindeque perfectiſſima hominis operatio: ergo in ipſo conſiſtit etiam eſſentialiter ipſa formalis beatitudo. Maior à nobis ipſis conceditur. Minor autem multipliciter probatur ad aduerſariis.

Primò authoritate D. Auguſtini ſermone 53. de tempore, vbi ait. *Auguſtinus.* *charitas ſummum eſt præmium Sanctorum in cœlo, quia in perenni gaudio nihil gratius nihil dulcius habent ſancti perfecto amore Dei.* Ergo voluntas eſt ſumma hominis perfectio etiam in patriâ.

Secundò authoritate etiam ipſius D. *D.Thomas* Thomæ loco ſuprà citato, vbi ait. Quòd aliqua delectatio hominis, nempe beatifica poteſt dici optimum inter bona humana, ergo actus voluntatis eſt optimus inter actus humanos.

Tertiò ex Ariſtotele lib. 1. & lib. 10. *Ariſtoteles.* Ethic. vbi ſæpè ait gaudium & delectationem, qui ſunt actus voluntatis eſſe vltimã perfectionẽ humanæ operationis.

Quartò ratione D. Anſelmi lib. 2. Cur *D. Anſelmus.* Deus homo cap. 3. vbi ait. *peruerſus ordo eſt amare, vt intelligas; rectiſſimus verò intelligere, vt ames.* Ergo intellectio ſeu viſio beatifica ordinatur ad amorem, qui eſt actus voluntatis, tanquam medium ad finem, ſed finis eſt perfectior medio: ergo actus voluntatis eſt perfectior actu intellectus.

Quintò probatur ex diſpoſitione Angelorum, quorum ſupremus ordo, nempe Seraphim ſic nominatur ex amoris abundantiâ, ſicut ſecundus ordo, nempe Cherubim ex abundantiâ cognitionis ſignum eſt ergo amorem, & alios voluntatis actus eſſe ſupremos actus hominis, & excedere omnes actus intellectus. *Vnde Seraphim & Cherubim nominẽtur.*

Sextò probatur ex obiecto vtriuſque *Potentia & actus ſpecificantur, & perfectionem deſumunt ab obiecto.* potentiæ. Nam actus eo perfectior eſt, quo nobilius obiectum attingit, cùm, vt ſuprà dicebamus, potentia & actus ſpecificẽtur & perfectionem ſuam deſumãt ab obiecto, ſed obiectum voluntatis & actuum eius nempe bonum eſt præſtantiſſimum, & excedit verum, quod eſt obiectum ipſius intellectus, & actuum eius, quia bonum indiſpenſabiliter importat

portat rerum exiſtentiam,ſiue eſſentiam cum exiſtentiâ, vel poſitâ vel ponendâ, verum autem dicit eſſentiam rerum abſtrahendo ab earum exiſtentiâ, vt etiam ſuprà diximus,ſed perfectior eſt res exiſtens, quam carens exiſtentiâ, vel abſtrahens ab ipsâ, quia exiſtentia eſt vltima rei actualitas ſiue perfectio; vnde perfectum dicitur quaſi perfectè actum ſiue perfectè & vltimatè in actu ſuo conſtitutum: Ergo bonum quod eſt voluntatis obiectum eſt perfectius vero,quod eſt obiectum, intellectus.

An & vbi actus voluntatis ſit nobilior actu intellectus.

Septimò probatur ex ipſo actu amoris & cognitionis nam D. Thomas 1. parte quæſtione 82. artic. 3. quærens vtrùm actus voluntatis ſit nobilior actu intellectus inter alia dicit, quod reſpectu rerum inferiorum perfectius eſt eas cognoſcere, quàm amare; reſpectu autem ſuperiorum perfectiùs eſt eas amare, quàm cognoſcere, quia intelligendo res cognitas proportionamus nobis, vnde inferiores eleuamus, & veluti deprimimus ſuperiores per cognitionem; amando verò proportionamus rebus ipſis, & in eas veluti transformamur; vnde deprimimur ab inferioribus, nobilitamur à ſuperioribus, dùm eas amamus. Cùm ergo obiectum beatificum, ſiue Deus ſit ſupremum, ſequitur amorem ipſius & alios actus voluntatis circa ipſum eſſe perfectiſſimos, & excedere actum intellectus, ſiue beatificam viſionem.

Ex institutione naturæ operamur propter delectationem.

Octauò probatur ex inſtitutione naturæ ratione cuius operamur propter delectationem ex communi Philoſophorum conſenſu: Ergo in beatitudine aliæ omnes operationes erunt propter delectationem, tanquam propter vltimum finem formalem, in quo proinde conſiſtit formalis beatitudo.

Primum in intentione; eſt vltimum in executione.

Nonò probatur ex ordine huiuſmodi actuum intellectus & voluntatis, nam illud eſt perfectiſſimum, quod eſt primum in intentione iuxtà commune Philoſophorum axioma, ſed actus voluntatis eſt primus in intentione: ergo eſt perfectiſſimus probatur minor. Illud eſt primum in intentione, quod eſt vltimum in executione, iuxtà eorumdem Philoſophorum axioma, ſed actus voluntatis ſunt vltimi in executione quia ſubſequuntur actus intellectus & eos neceſſariò præſupponunt: Ergo.

Illud videtur eſſe melius cuius oppoſitum eſt peius.

Decimò & vltimò probatur eadem minor ex oppoſitis eorumdem actuum. Illud eſt melius & perfectius cuius oppoſitum eſt peius, ſed odium Dei quod opponitur ipſius dilectioni eſt maius malum, quàm non videre Deum. Ergo dilectio Dei eſt maius bonum & perfectior operatio, quàm viſio Dei. Maior eſt Ariſt. lib. 8. Ethic. cap. 10. vbi ait, quod optimo opponitur peſſimum. Minor verò probatur, tùm ex eo quod odium Dei eſt intrinſecè malum culpæ: carere autem viſione Dei eſt tantùm malum pœnæ, vel malum proueniens ex imperfectione naturæ. Certum eſt autem malum culpæ eſſe maius quàm malum pœnæ vel naturæ; tùm etiam ex eo quod deberet homo potiùs eligere, quod careret viſione Dei & charitatem haberet, quàm quod ipſum Deum. Infertur ergo ex hactenùs dictis operationem voluntatis eſſe præſtantiſſimam inter omnes hominis operationes, & conſequenter eſſe vltimum finem, ſiue beatitudinem formalem.

Reſpondetur ad obiectionem.

Reſpondemus negando minorem;ad cuius primam probationem ex authoritate D. Auguſtini eodem modo reſponderi poteſt, ac ad alias eiuſdem S. Doctoris authoritates, quod nimirùm vocat charitatem ſummum beatitudinis præmium, vel quia ſupponit & importat ipſam viſionem beatificam, & ſimul cum ipsâ pertinet ad ſtatum beatitudinis, vel quia licet non ſit ipſa beatitudinis eſſentia, eſt tamen veluti vltimum & ſummum ipſius complementum accidentale per modum proprietatis.

Explicantur auctoritates D. Auguſt. & D.Tho. adductæ ad probationẽ minoris.

Eodemque modo reſponderi poteſt ad authoritates D. Thomæ, nimirùm gaudium & delectationem,idemque dicendum de aliis actibus voluntatis, eſſe ſummum hominis bonum, & vltimam ipſius perfectionem, quatenus ſunt complementum beatitudinis eius quoad ſtatum, licet non ſint ipſius conſtitutiuum quoad eſſentiam. Videantur etiam quæ ſuprà diximus ad alias authoritates eiuſdem Angelici præceptoris.

Explicatur D. Anſelmus.

Ad tertiam authoritatem D. Anſelmi dicimus ipſum loqui de amore viæ, ad quem tanquam ad finem omnis cognotio noſtra debet ordinari, veluti medium, non verò de amore patriæ, qui ſicut & ipſe amor viæ ordinatur ad ipſam beatificam viſionem, & ſicut rectus ordo poſtulat, vt in viâ cognoſcamus vt amemus, ſiue cognitionem ordinemus ad amorem; ſic exigit, vt in patriâ amemus vt cognoſcamus, ſiue amorem ordinemus ad ipſam viſionem beatificam eo proportionali modo, quo

quo proprietates omnes ordinantur da eſſentiam.

Reſpondetur ad 5. probatione minoris. Ad quintam eiuſdem minoris probationem poteſt reſponderi ex dictis, quòd nimirùm quia in via amor eſt perfectior cognitione & cognitio ordinatur ad amorem, veluti medium ad finem, licet è contra contingat in patriâ idcircò denominatio ſupremi ordinis Angelorum, quia facta fuit in viâ ſumi debet ex amore potiùs quàm ex cognitione; quòd autem denominentur Angeli prout erant in viâ, patet tùm ex eo quod nomen Cherubim tribuitur Angelo Apoſtatæ Ezechielis 28. ***Tu Cherub. extentus & protegens.*** Certum eſt autem ipſum alioſque dæmones nunquam fuiſſe in patriâ, tùm etiam quia congruentius erat vt donominarentur iuxtà ſua merita, quæ habebant in viâ potiùs, quàm iuxta præmium, quod receperunt in patriâ, quia nomen eo nobilius videtur, quo maiori merito fuit comparatum.

Reſp. ad ſextam. Ad probationem ſextam vt ſatisfaciamus, dupliciter conſiderari debet obiectum vtriuſque potentiæ, nimirum in eſſe entis, & in eſſe obiecti. Certum eſt nobilitatem potentiæ non ſumi ex obiecto in eſſe entis conſiderato: ſic enim ſe habet merè materialiter. Sed ſumitur ex obiecto formaliter, & reduplicatiuè in eſſe obiecti conſiderato, quia ſub eâ ratione reſpicitur à potentiâ. Licet autem obiectum intellectus, nempe verum propter rationem allatam in obiectione nimirùm, quod bonum indiſpenſabiliter importat exiſtentiam verum autem abſtrahit ab ipsâ, & exiſtentia perficit ens in ratione entis. Nihilominus ſecundùm eſſe & rationem obiecti verum eſt nobilius bono, quia exigit ſublimiorem operandi modum, vt nimirùm ſpiritualizetur, & depuretur à conditionibus materiæ, aliàs ab intellectu attingi non poſſit; cùm tamen bonum quod eſt voluntatis obiectum attingatur ab ipsâ prout eſt à parte rei conditionibus materiæ inuolutum.

Ad ſeptimam. Ad probationem ſeptimam patebit ex dicendis infrà de beatitudine viæ vbi oſtendemus amorem viæ eſſe perfectiorem ipsâ cognitione, non autem amorem patriæ.

Ad octauam. Ad octauam negamus operationem eſſe propter delectationem, tanquàm medium propter finem, imò potiùs ex ſtatuto naturæ videmus omnem prorſus delectationem eſſe propter operationem; natura enim delectationes inuenit, vt per eas inuitaretur agens, & incitaretur ad operandum.

Ad nonã. Ad nonam dico illud axioma, vltimum in executione eſt primum in intentione diſtinguendum eſſe, nam eſt verum ſi intelligatur de vltimitate dependentiæ, ita vt ſenſus ſit illud, quod eſt vltimò poſitum in executione propter nimiam ſuam excellentiam & dignitatem ac perfectionem, ratione quarum præexigit varias diſpoſitiones in ſubiecto, vt reddatur proportionatum ad eius ſuſceptionem & conſeruationem; illud inquam eſt primum in intentione & eſt finis aliorum quæ ponuntur in executione. Idcoque nobilius eſt aliis omnibus, talis eſt E.G. ſanitas, quæ vltimò in executione ponitur propter perfectionem ſuam, quæ præexigit remedia ad ſui introductionem; vnde etiam eſt prima in intentione: illud verò quod eſt vltimò poſitum in executione propter dependentiam ab alio quod neceſſariò præſupponit, & cum quo neceſſariam habet connexionem, non propter eà eſt primum in intentione, nec perfectius aliis. Vnde licet E.G. riſibilitas ſit poſterior in executione, quàm rationalitas, non eſt tamen prior in ipsâ intentione, quia hæc poſterioritas riſibilitatis in executione non prouenit ex ipſius excellentiâ & perfectione, ſed ex eius dependentiâ & connexione cum rationalitate, tanquam proprietatis cum eſſentiâ. Ita dicimus in propoſito amorem, delectationem & ſimiles actus voluntatis in patriâ eſſe poſteriores in executione, non quod maiorem habeant perfectionem, quàm viſio beatifica, ſed quia actus voluntatis neceſſariò præſupponunt actus intellectus, ſunt connexi cum illis & ab eis dependent, & ipſe amor ac delectatio beatifica ſunt proprietates viſionis beatæ tanquam eſſentiæ, vnde ſequitur propter eamdem dependentiam tales actus eſſe poſteriores etiam in ordine intentionis, non minùs quàm in ordine executionis, proindeque non eſſe perfectiores actu intellectus, nempe beatificâ viſione.

CAPVT

CAPVT XII.

Multipliciter Thomiſtæ occurrunt vltimæ obiectioni.

Ad vltimam obiectionem.

VLtima obiectio erat, quòd illud eſt melius & perfectius, cuius oppoſitum eſt peius; oppoſitum autem amoris peius eſt oppoſito viſionis: ergo. Huic obiectioni multipliciter Thomiſtæ occurrunt.

Reſpondet 1. Capreol.

Primò Capreolus in 4. diſtinct. 49. quæſt. 2. art. 3. ait, præfatum axioma eſſe verum, quando ſeruatur idem genus oppoſitionis, ſecus ſi non ſeruetur, ita vt ſi vnum ex oppoſitis ſumatur contrariè, alterum etiam contrariè ſumatur, & codē modo ſi ſumatur priuatiuè vnum; ſumi debet etiam priuatiuè alterum, quod non fit in argumento propoſito. Nam carentia viſionis opponitur priuatiuè tantùm ipſi viſioni beatificæ; odium autem Dei opponitur contrariè ipſi charitati; vnde non eſt mirum, ſi factâ tali comparatione odium Dei ſit maius malum, quàm carentia viſionis Dei; ſi autem ſumantur in eodem genere oppoſitionis, dicimus oppoſitum viſionis eſſe peius oppoſito amoris eius, & ſimiliter error contrariè oppoſitus viſioni eſt peior odio, quod contrariè opponitur amori; nec refert quod D. Thomas 2. 2. quæſt. 24 art. 2. ait odium eſſe peſſimum omnium peccatorum; ibi enim loquitur de malis huius vitæ, non autem de malis vitæ alterius, vel etiam loquitur de malis præſentibus in eſſe moris, ſiue prout ſunt peccata, & non in eſſe naturæ. Nam oppoſitum viſionis beatificæ ſumptum contrariè ex ſe non eſt peccatum, ſed pœna: odium verò Dei eſt peccatum ex ſeipſo. Certum eſt autem malum culpæ quatenus tale, eſſe peius malo pœnæ; quamuis in eſſe naturæ malum pœnæ poſſit eſſe multò maius damnum, quàm ipſum malum culpæ.

Quomodo odium Dei ſit peſſimū omnium peccatorū.

Caietanus aliter explicat illud axioma illud eſt melius cuius oppoſitum eſt peius.

Secunda expoſitio eiuſdem axiomatis, quâ magis explicatur id quod diximus in fine præcedentis, eſt Caietani 2. 2. quæſt. 142. art. 3. & aliorum cum ipſo, qui dicunt axioma prædictum eſſe verum, quando ex parte alicuius extremi non inuolvitur præceptum Dei & peccatum; falſum verò ſi præceptum & peccatum inuolvantur; tunc enim ratione peccati oppoſitum minoris boni poteſt eſſe maius malum; quia quodlibet peccatum, nedum mortale; ſed etiam veniale peius eſt priuatione boni cuiuſcumque etiam ſummi, ſi tamen illa priuatio eſt ſine peccato. Vnde v.g. licet ingredi religionem ſit melius quàm ieiunare etiam in die præcepti, vel dicere verum; attamen non ieiunare quando præcipitur, & mentiri quod eſt contra legem naturæ, eſt peius quàm non intrare religionem: quia ergo in propoſito non eſt præceptum de viſione Dei, & carere ipſâ non eſt peccatum; benè tamen eſt præceptum de amore Dei, & ipſo carere eſt peccatum: idcircò poſſumus concedere carentiâm amoris Dei eſſe maius malum, quàm carentiam viſionis, licet viſio ſit maius bonum, quàm amor.

Minimum peccatum peius eſt priuatione ſūmi etiam boni.

Tertia expoſitio eiuſdem axiomatis.

Tertia expoſitio traditur à Bannes 1. parte quæſt. 82. art. 3. & magis explicat præcedentes, dicit ergo res conſiderari poſſe, vel in eſſe moris, vel in eſſe phyſico: in eſſe moris odium Dei eſt maius malum, quàm carentia viſionis, & amor Dei maius bonum quàm viſio, quia viſio non pertinet ad eſſe morale, neque eſt meritoria neque libera: ſimiliter oppoſitum eius non pertinet ad eſſe morale, nec eſt demeritorium vel culpabile, ſed eſt pœna, vel conditio naturæ; in eſſe verò phyſico, in quo conueniunt hæc omnia, ſicut viſio eſt melior amore, ita peius eſt carere illâ, quàm iſto, & peius etiam habere errorem contrarium, quàm odio habere Deum, quia ſcilicet oppoſitum viſionis eſt priuatio & remotio maioris boni.

Quarta expoſitio D. Thomæ.

Quarta expoſitio ipſius D. Thomæ 2. 2. quæſt. 142. art. 3. ad 1. quod illud axioma intelligendum eſt de oppoſitis ſumptis formaliter & præciſè, non verò de ipſis conſideratis materialiter & cum aliquo adiuncto, v.g. viſus eſt perfectior tactu, ſi formaliter & præciſè ſecundùm ſuas rationes proprias conſiderentur; ſimilique modo maior eſt imperfectio, ipſa priuatio viſus, quàm priuatio tactus, ſi tamen conſiderentur cum ſuis adiunctis, melior erit tactus, quàm viſus, & peior priuatio illius quàm iſtius, quia priuationi tactus adiungitur priuatio temperamenti ad vitæ conſeruationem neceſſarij. Similiter in præſenti ſi formaliter & præciſè conſiderentur oppoſita viſionis & amoris, peius eſt oppoſitum illius quàm iſtius, ſi tamen conſiderentur cum adiunctis odium Dei erit peius omnibus aliis oppoſitis, quia adiungitur

ipſi excluſio omnium diſpoſitionum quæ requiruntur ad viſionem beatificam cùm implicet odio habere Deum & ipſum videre.

Quinta interpretatio. Quinta expoſitio, quæ ferè in idem redit cum præcedenti fatetur veritatem axiomatis, quando oppoſita ſunt in rebus diſparatis; negat verò in rebus ſubordinatis, in quibus vnum ex oppoſitis infert aliud; tunc enim oppoſitum minoris boni poterit eſſe peius ratione alterius quod infert. Vnde v.g. peius eſt non eſſe animal, quàm non eſſe hominem, licet animal non ſit perfectius homine, quia deſtructio animalis infert deſtructionem hominis; quia ergo viſio & amor Dei ſubordinantur, ita vt deſtructio amoris inferat deſtructionem viſionis; Deum enim videre non poteſt, qui ipſum odio habet: idcircò peius eſt non amare Deum, quàm ipſum non videre, & nihilominùs viſio eſt perfectior amore, ſicut homo eſt perfectior animali; non obſtante quod carentia eſſe animalis ſit peior carentiâ eſſe hominis; attamen ſi animal & homo poſſent ab inuicem ſeparari, & ſimiliter viſio & amor, ita vt vnum ex illis non dependeret ab alio, vniuſque deſtructio nõ inferret deſtructionem alterius, tunc peius eſſet non eſſe hominem, quàm non eſſe animal, & ſimiliter peius non videre quàm non amare.

Vltima interpretatio admittit axioma ſolùm in oppoſitis adæquatis. Tandem reſpondetur & explicatur ſextò prædictum axioma, quòd verum quidem eſt quando oppoſita ſunt adæquata, ſed non eſt verum, quando non ſunt adæquata. Licèt autem odium Dei adæquatè opponatur dilectioni; attamen non datur oppoſitum contrarium, quòd ſit adæquatum reſpectu viſionis; quia error non opponitur viſioni ſecundùm ſuam rationem adæquatam, ſed tantùm ſecundùm rationem veritatis & certitudinis. Vnde etiam opponitur fidei non minùs quàm beatificæ viſioni; vbi obiter aduertendum eſt iuxtà Caietani doctrinam, quòd ex ſummâ perfectione viſionis beatificæ prouenit, vt nullum habeat contrarium ſibi proprium & adæquatum, nam hæc eſt prærogatiua, vt ita dicam, eorum quæ in aliquo ordine ſunt perfectiſſima, vt non habeant oppoſitum contrariè, ſed priuatiuè tantùm, vt patet in luce, quæ omnium rerum corporalium perfectiſſima eſt; idcircò nihil habet oppoſitum contrariè, ſed tantùm priuatiuè, nempe tenebras, ita ex ſupremâ viſionis beatificæ dignitate prouenit, quod nullum habet oppoſitum contrarium, ſed tantùm priuatiuum, nempe ipſius viſionis carentiam.

Viſio beatifica & aliæ perfectiſſima non habent contraria niſi priuatiuè.

CAPVT XIII.

Occurritur altero præcipuo fundamentò aduerſariorum contendentium actum voluntatis & non intellectus eſſe conſecutiuum.

Vltimum fundamentum aduerſariorum in formâ. Beatitudo formalis eſt aſſecutio, & poſſeſſio beatitudinis obiectiuæ, ſed talis aſſecutio & poſſeſſio eſt propria amoris, aut alterius actus voluntatis, non verò actus intellectus, ſiue viſionis: ergo beatitudo formalis eſt actus voluntatis, non verò intellectus. Maior fuit à nobis probata ſuprà; minor verò probatur primò. Conſecutio alicuius obiecti conſiſtit in vnione cum ipſo, ſed amor eſt maximè vnitiuus, ſicut & quilibet alius actus voluntatis, cùm hoc ſit proprium huius potentiæ, quod faciat vnionem cum obiecto. Vnde D. Dionyſius cap. 4. de diuinis nominibus ait, quod amor eſt virtus vnitiua, & D. Auguſt. lib. 8. de Trinitate cap. 10. inquit, quod amor eſt iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens. Imò D. Thomas infrà quæſt. 28. art. 1. ad 3. dicit, quod amor eſt magis vnitiuus quàm cognitio.

Probatur 2. minor. Secundo probatur eadem minor; quia amor eſt poſſeſſio obiecti, qui enim amat reputat amicum tanquam ſeipſum. Vnde D. Auguſt. inquit 4. Confeſſ. cap. 6. *Benè quidam dixit de amico ſuo, dimidium animæ ſuæ*: ergo ratione amoris amans poſſidet rem amatam.

Tertiò. Tertiò. Beatitudo obiectiua eſt Deus in ratione ſummi boni. Vnde Exodi 33. promittens Dominus Moyſi beatitudinem & gloriam dixit, *oſtendam tibi omne bonum*, ſed aſſequi & poſſidere Deum in ratione boni eſt proprium voluntatis, quia bonum eſt voluntatis obiectum; ſicut verum eſt obiectum intellectus: Ergo.

Quartò. Quartò eiuſdem potentiæ eſt aſſequi & poſſidere finem & terminum, cuius eſt tendere ad ipſum; videmus enim, quòd per illum motum localem, vel alteratiuum, per quem tendimus ad aliquem terminum, & per actum quo potentia

tentia viſiua obiectum ſuum reſpicit; illud aſſequitur, ſed voluntas dùm ſumus in viâ tendit in beatitudinem, tanquam in vltimum finem, tùm amando, tùm ſperando, tùm alia bona exercendo; vel imperatiuè, vel elicitiuè; ergo eadem voluntas in patriâ debet aſſequi talem vltimum finem.

Quintò. Quintò vnio voluntatis cum obiecto eſt realis: vnio verò intellectus eſt intentionalis tantùm; ergo per voluntatem ſiue actus eius poſſidetur res, non verò per actus intellectus.

Reſp. ad primã probationem minoris. Reſpondemus negando minorem; ad cuius primam probationem iam ſatis patet ex dictis, nempe vnionem amoris non eſſe per modum poſſeſſionis, imò potiùs ratione ipſius poſſidetur voluntas ab obiecto amato. Dici etiam poteſt vnionem voluntatis cum obiecto eſſe affectiuam, non effectiuam; quatenus voluntas afficitur ad vnionem cum obiecto, ſed illam non efficit, quantùm eſt ex propriâ ſuâ ratione.

Ad ſecundam. Ad ſecundam probationem patet etiam ex dictis ſuprà, nempe amantem poſſidere amicum, non per actum ſuum proprium, ſed per actum ipſius amici, quia quatenus amat poſſidetur ab amico, & veluti ab ipſo captiuatur, ſed etiam viciſſim amicus ſeipſum tradit illi captiuum & poſſidendum, quatenus ipſum redamat; mutua ergo amicitia eſt quidem mutua poſſeſſio, ſed non per actum proprium poſſidentis, ſed per actum alienum; & hæc poſſeſſio non ſufficit ad beatitudinem formalem, quæ debet eſſe actus proprius ipſius beati in ipſo reſidens.

Ad tertiã. Ad tertiam concedimus Deum vt ſummum bonum eſſe obiectum beatificum ſiue beatitudinem obiectiuam, ſed negamus non attingi & poſſideri ab ipſo intellectu; animaduertendum eſt enim, quod licet intellectus habeat verum pro obiecto ſuo formali; nihilominùs poteſt habere bonum pro obiecto materiali, vel ſi velimus pro obiecto formali quod, attingibile ſub ratione veri, tanquam ſub ratione formali ſub quâ. Vnde intellectus attingit & poſſidet bonum ſub ratione veri. Deus autem eſt beatitudo obiectiua, ne dùm quatenus eſt ſummè bonus, ſed etiam quatenus eſt ſummè verus, quia Deus non eſt obiectum beatificum, quatenùs eſt ſummum bonum quomodocumque, ſed vt ſummum bonum poſſeſſibile, & cùm non ſit poſſeſſibilis niſi ſub ratione ſummi veri vt ſatis ſuperque oſtendimus ſuprà, idcircò eſt obiectum beatificum, tàm vt eſt prima veritas, quàm vt eſt ſumma bonitas.

Ad quartã. Ad quartam eiuſdem minoris probationem negamus eſſe eiuſdem potentiæ tendere ad terminum, vel finem, & poſſidere ipſum, imò plerumque contingit oppoſitum, nam tendimus per voluntatem ad aſſecutionem pecuniæ, & tamen eam aſſequimur & poſſidemus, vel manu, vel aliâ potentiâ; tendimus ſimiliter ad cibum per appetitum, quem tamen attingimus & poſſidemus per guſtum: licet ergo per voluntatem tendamus ad Deum vt vltimum finem; attamen ipſum per intellectum poſſidebimus, ratio huius radicalis eſt, quia voluntas eſt inclinatio totius, quæ non fertur ad bonum ſuum principaliter, ſed magìs ad bonum totius ſubiecti; vnde modò aſſecutio & poſſeſſio finis ad quem tendit, fiat per aliquam eiuſdem ſubiecti potentiam, hoc ſufficit voluntati, maximè cùm ipſa voluntas ſit quidem capax tendendi ad finem vltimum, ſed non poſſidendi ipſum, vt ſatis ſuperque probauimus.

Ad quintã. Ad quintam dicimus vnionem intellectus cum obiecto eſſe quidem intentionalem, ſed etiam eſſe realem in beatificâ viſione, quatenus eſſe intentionale Dei & eſſe reale ipſius identificantur, & ipſe in ratione vtriuſque ſpeciei vnitur intellectui beatorum, & quamuis etiam amor beatificus faciat vnionem realem cum obiecto, nihilominùs hæc eſt differentia quam ſemper aſſignamus, quod vnio intellectus eſt per modum poſſeſſionis, non autem vnio voluntatis.

Capvt XIV.

Obiiciuntur ea quæ tendunt ad ſtabiliendum pro obiecto beatifico, aggregatum ex actu intellectus & voluntatis.

Argumentum deſumptum ex auctoritate D. Auguſt. & D. Th. OBiicies ſpecialiter ad probandum ex D. Auguſt. & D. Thoma, quòd actus voluntatis, præſertìm amor eſt de eſſentiâ ipſius beatitudinis, ſaltem partialiter; nam D. Auguſt. in libro de moribus Eccleſiæ ait, quod beatus dici non debet, qui non amat, quod habet; etiam ſi optimum ſit, ſed ſi amor non eſſet de eſſentiâ beatitudinis poſſet dici beatùs, qui

qui Deum videret, etiamſi per ſubtractionem diuini auxilij non eliceret actum amoris: ergo. Similiter S. Thomas infrà quæſt. 4. art. 8. ad 3. ait expreſsè, quod dilectio charitatis eſt eſſentialis: beatitudini quantùm ad dilectionem Dei, non quantùm ad dilectionem proximi: ergo ex mente ipſius amor Dei pertinet ad eſſentiam beatitudinis. Ideò D. Auguſt. loco iam citato concludit, quòd beata vita inueniri queat, cùm id quòd eſt hominis optimum, & amatur, & habetur, & ratio huius eſt, quia non cenſetur aliquis beatus, niſi ita finem adipiſcatur, vt ipſum amet & in eo delectetur ac quieſcat; ſicut v. g. auarus etiam ſi poſſideat pecunias, ſi tamen non amet eas, nec delectetur in illis, non exiſtimat ſe felicem licet ſit poſſeſſor.

Reſpondetur & explicatur mẽs vtriuſque.

Ad hoc reſpondemus D. Auguſtinum & D. Thomam loqui de beatitudine quoad ſtatum, non verò de beatitudine quoad eſſentiam. Status enim & conſummatio beatitudinis indiſpenſabiliter & eſſentialiter exigit, vt bonum quod poſſidetur à nobis ametur, & vt delectemur de ipſo. Dici etiam poteſt D. Auguſtinum loqui de viâ ordinariâ ſecundum quam non poteſt eſſe viſio beatifica ſine amore, cum quo ſtat, vt de potentiâ extraordinariâ poſſit abſolutè Deus denegare beatis auxilium ſine quo non poſſunt elicere actum amoris, & ſic de viâ ordinariâ non poteſt dici beatus ſine amore, benè tamen de viâ extraordinariâ; proindeque eſſentia beatitudin abſolutè loquendo ſtare poteſt cum ſolâ viſione beatificâ ſine amore.

Beatitudo importat amorẽ proximi ſolùm per accidẽs.

Notandum eſt etiam circà authoritatem D. Thomæ, quod licet beatitudò, quoad ſtatum importet etiam amorem proximi, quia beati ſeſe mutuò diligunt; hoc tamen eſt per accidens tantùm, & non per ſe & ex eſſentiâ illius ſtatus, qui exigit ſolummodò cognitionem & amorem Dei, non verò conſortium alterius beati ſimul poſſidentis.

Quam falsò beatus homo ex poſſeſſione bonorum creatorum.

Ad rationem ſubiunctam dicimus etiam auarum aut alium huiuſmodi ex his qui poſſident bona creata eſſe ſuo modo felicem per poſſeſſionem illam, ſed non eſt completa felicitas, nec cenſetur ſtatus beatitudinis ſine complacentiâ poſſeſſionis, quæ per ſe loquendo, & de viâ etiam ordinariâ non oritur ex poſſeſſione bonorum creatorum propter eorum imperfectionem. Deus autem cùm ſit ſummum bonum nequit poſſideri à beatis, quin per ſe loquendo ex naturâ rei oriatur complacentia ſiue delectatio de tali poſſeſſione.

CAPVT XV.

Satisfit argumentis quibus probatur beatitudinem conſiſtere in delectatione.

Obiectio 1.

OBiicies ad probandum ſpecialiter beatitudinem formalem eſſe gaudium ſiue delectationem quia beatitudo formalis eſt illa operatio ad quam ordinantur omnes aliæ operationes, ſed omnes ordinantur ad delectationem: ergo. Probatur minor; maior enim eſt euidens ex dictis ſuprà, etenim operatur propter delectationem, ideò enim operantur omnia, vt quieſcant in termino, & ſuo modo delectentur de ipſius acquiſitione.

Cõfirmatur.

Confirmatur ex eo quod beatitudo eſſentialiter eſt conuenientior & appetibilior cæteris omnibus, ſed delectatio eſt actus conuenientior & apetibilior cæteris; quod cognoſcitur ex eo quod eius contrarium eſt peius & magis fugibile; peius eſt enim & magis fugibile pati, quàm carere diuinâ viſione, vnde videmus quemlibet, vt grauem dolorem effugiat relinquere quamlibet operationem intellectus vel voluntatis.

Reſponſio. Nõ eſt operatio propter delectationem ſed è conuerſo.

Reſpondemus negando quòd operatio ſit propter delectationem ex naturæ inſtitutione, ſed è contrà delectationem eſſe propter operationem, ideò enim diuina prouidentia voluit, vt eſſet delectatio maxima in aliquibus operationibus, ne homines negligerent eas, ſed incitati hâc delectatione operentur.

Ad confirmationem dicimus cæteris paribus, & quantùm ad propoſitum eſſe peius & magis fugibile carere diuinâ viſione, quàm pati quodcumque tormentum: communiter enim concedunt Theologi pœnam damni eſſe grauiorem in damnatis, quàm pœnam ſenſus; pœna autem damni eſt carentia viſionis beatificæ, ſicut pœna ſenſus eſt afflictio ſenſibilis damnatorum.

Ad id quod ſubditur quod in præſenti ad vitandum grauem dolorem relinquimus quamlibet operationem intellectus & voluntatis reſpondemus hoc ideò eſſe, quia operationes huius vitæ ſunt tam parui momenti, vt meritò eas poſſimus omittere ad vitandum grauem

dolorem

Operationes huius vitæ poſsũt omitti ad vitandum grauẽ dolorem, non tamẽ cognitio & amor DEI.

dolorem, licet etiam, ſi operationes illæ ſint cognitio & amor Dei, omitti non debeant propter dolorem etiam grauem, quia horum actuum perfectio præponderat dolori etiam graui, multóque magis eligenda eſſet viſio beatifica; non obſtante quocunque dolore. Imò hæc viſio tàm perfectum támque completum bonum eſt, vt quicumque dolor ſuſtinendus eſſet pro illâ.

Obiectio 2. Obiicies ſpecialiter ad probandum fruitionem eſſe beatitudinem formalem, authoritatem Catechiſmi Romani editi ex decreto Concilij Tridentini, & iuſſu Pij V. vbi ſic habetur in expoſitione verborum illorum ſymboli. (Vitam æternam.) ***Solida quidem beatitudo, quam eſſentialem communi nomine licet vocare, in eo ſita eſt, vt Deum videamus, eiuſque pulchritudine fruamur.***

Reſp. Reſpondemus Catechiſmum nomine eſſentiæ ſignificare ſubſtantiam beatitudinis integram, prout diſtinguitur ab accidentibus communibus, & ſic ad eſſentiam ſiue ſubſtantiam beatitudinis pertinet fruitio, quo etiam modo explicuimus ſuprà authoritatem D. Thomæ, & quòd hæc ſit vera mens Catechiſmi patet ex eo quod ibi exprimitur communis Eccleſiæ conſenſus circà beatitudinem, prætermiſſis diſceptationibus Theologorũ. Cæterùm quod faueat potiùs ſententiæ noſtræ, quàm aduerſariorum, patet ex eo quòd ibidem numero decimo. Sic ſcribitur. ***Vt ergo rem paucis amplectamur ſumma illa & abſoluta beatitudo, quam eſſentialem vocamus, in Dei poſſeſſione conſtituenda eſt***, Probauimus autem ſuprà ſolam viſionem beatificam eſſe poſſeſſiuam: non autem amorem, multóque minùs delectationem aut fruitionem.

Verus ſenſus verborum Catechiſmi.

CAPVT XVI.

In quo conſiſtat beatitudo viæ.

Diximus ſuprà omnes Doctorum ſententias circà beatitudinem viæ conciliari poſſe per duplicem huius beatitudinis conſiderationem, nimirùm prout eſt participatio, & emanatio beatitudinis patriæ, & provt eſt inchoatio ipſius & tendentia ad ipſam: Sub priori quidem conſideratione conſiſtit in actu intellectus, ſcilicet fidei, vt connotantis charitatem, ſub poſteriori verò conſideratione conſiſtit in actu voluntatis, nempe charitatis, vt connotat fidem. Hoc nunc probandum eſt, & fuſiùs explicandum.

Aſſertio cũ diſtinctione.

Imprimis, quòd beatitudo viæ prout eſt participtio & emanatio beatitudinis patriæ conſiſtat in actu fidei, probatur ex Scripturâ ſacrâ. Ioannis enim 17. Dicitur; ***Hac eſt autem vita æterna, vt cognoſcam te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.*** Quem locum diximus ſuprà explicari à pluribus ſanctis Pactribus, ne dùm de viſione beatificâ in alterâ vitâ, ſed etiam de fide in præſenti; vnde ſenſus eſt, ratione fidei participare vitam æternam, ſiue beatitudinem perfectam patriæ. Ioannis etiam 3 ***Qui credit in filium, habet vitam æternam***, Vbi participatio beatitudinis tribuitur actui fidei. Similiter Matthæi. 16. dicit Chriſtus Petro. ***Beatus es Simon Bariona, quia caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus qui in cælis eſt***, Vbi Chriſtus aſſerit Petrum beatum propter actum fidei, quem elicuit circa diuinitatem ipſius. Plura alia ſunt teſtimonia Scripturæ, quibus idem conuincitur.

Probatur 1. pars, ex Scripturâ.

Probatur etiam ratione; quia participatio beatitudinis patriæ debet fieri in hâc vitâ per actum intellectus, ſed nullus eſt conuenientior quàm actus fidei, ergo. Maior probatur, quia Solus actus intellectus participare poteſt ipſam viſionem beatificam, in quâ conſiſtit beatitudo patriæ. Quia in tantum viſio beatifica eſt beatitudo formalis patriæ, in quantum eſt poſſeſſio ipſius obiecti beatifici ſiue Dei, ſed Solus actus intellectus eſt poſſeſſiuus obiecti ſui, non autem actus voluntatis, vt ſatis ſuperque probauimus in præcedentibus Capitibus: Ergo Soli actui intellectus; non autem voluntatis conuenit participatio viſionis beatificæ, quatenùs eſt formalis beatitudo patriæ. Minor autem probatur. Ille actus intellectus debet eſſe beatitudo formalis huius viæ, qui eſt omnium perfectiſſimus, ſed in viâ nullus eſt actus intellectus perfectior actu fidei. Nam vt docet D. Thomas infrà quæſt. 68. art. 8. virtutes Theologicæ ſunt omnium perfectiſſimæ: Nulla autem eſt inter virtutes intellectuales Theologica, niſi fides: ergo ipſa eſt perfectiſſima omnium virtutum intellectualium, ipſiuſque actus eſt perfectiſſimus omnium actuum intellectus.

Probatur 2. ratione.

Actus fidei perfectiſſimus inter omnes actus intellectus viatoris.

Confirmatur ex eo quod docetur in

in libris de animâ, obiectum cognitum eſſe in ipſo cognoſcentè perfectè, vt ſit perfecta cognitio, vel ſaltem imperfectè, ſi ſit imperfecta, ſed ratione fidei cognoſcimus Deum in hâc vitâ, quantùm cognoſcere poſſumus licet imperfectè: ergo ratione fidei Deum poſſidemus ſaltem imperfectè, & hoc eſt quod intendit D. Thomas 3. contrà gentes. cap. 4. dum ait beatitudinem perfectam non poſſe conſiſtere in actu fidei, eò quod perfectè non conſequitur vltimum finem, vbi inſinuat beatitudinem quidem conſiſtere in actu fidei, ſed tamen imperfectam, & qualis in hâc vitâ haberi poteſt, quia per ipſam conſequimur, ſiue poſſidemus finem noſtrum vltimum ſiue Deum, quamuis imperfectè, eo modo quo in viâ poſſideri poteſt.

Quare beatitudo perfecta non poſſit conſiſtere in actu fidei.

Quod autem beatitudo provt eſt inchoatio & tendentia ad beatitudinem patriæ conſiſtat in actu Charitatis, probari etiam poteſt authoritate Scripturæ ſacræ & ratione. Nam ad Epheſios 5. ait Apoſtolus. *Ambulate in dilectione.* Et 1. ad Corinth. 12. *Adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro.* Vbi charitas dicitur via per quam tendimus ad beatitudinem patriæ, & eam inchoamus. 1. etiam ad Corinth. 13. dicitur charitas omnium virtutum perfectiſſima. *Nunc manent Fides, Spes, Charitas; maior autem horum eſt charitas, tria hæc;* Sed beatitudo viæ, quatenus eſt tendentia ad beatitudinem patriæ debet conſiſtere in actu perfectiſſimo voluntatis: cuius eſt proprium tendere in obiecta: ergo conſiſtit in actu Charitatis.

Prob. 1. pars auctoritate Apoſtoli.

Probatur ratione iam inſinuatâ. Beatitudo viæ, quatenus eſt tendentia ad beatitudinem patriæ, debet conſiſtere in actu voluntatis, ſed nullus eſt in quo poſſit conuenientiùs cōſtitui quàm actus Charitatis: ergo. Maior probatur. Beatitudo viꝗ quatenùs eſt tendentia ad beatitudinem patriæ, debet cōſiſtere in actu illius potentiæ, cuius eſt proprium tendere ad obiectum beatificum; ſed hoc eſt proprium ipſius voluntatis, non verò intellectus, vt patet ex diſcrimine ſuperiùs explicato inter modum operandi vtriuſque potentiæ, in eo nimirùm quòd intellectus trahit res ad ſe, voluntas verò ad eas tendit. Minor autem probatur facilè, ſola enim charitas per actum ſuum tendit immediatè in ipſum Deum, & quamvis etiam Spes in eum tendat, cùm ſit etiam virtus Theologica, nihilominus actus Charitatis eſt perfectior actu ſpei, vt dicemus in tractatu de virtutibus Theologicis: ergo inter actus, per quos voluntas tendit in Deum, tanquam in finem vltimum, & beatitudinem noſtrã obiectiuam, actus Charitatis eſt omnium præſtantiſſimus, proindéque in ipſo ſita eſt formalis beatitudo viæ, quatenus eſt tendentia ad beatitudinem patriæ.

Prob. 2. ratione.

Proprium eſt voluntatis tendere ad obiectum beatificum.

Confirmatur, actus illius virtutis, per quam meremur beatitudinem patriæ, debet eſſe beatitudo formalis viæ quatenus eſt tendentia & inchoatio beatitudinis patriæ, quia meritum eſt tendentia ad præmium, ipſiuſque veluti inchoatio, quatenus per meritum habemus præmium in Spe, quod habebimus poſtmodum in re, vnde etiam præmium eſt in merito ſicut arbor in ſemine ſuo, ſed meritum beatitudinis eſſentialis patriæ tribuitur à Theologis Soli Charitati, vel ſi ad alias virtutes extendatur, non tribuitur ipſis, niſi ratione charitatis, quatenus eâ informantur, & per ipſam ad Deum, vt finem vltimum ordinantur: ergo in actu charitatis conſiſtit eſſentialiter formalis beatitudo viæ, quatenùs eſt tẽdẽtia & inchoatio beatitudinis patriæ.

Confirmatur ratio.

Præmium eſt in merito, ſicut arbor in ſemine.

Quod autem nec fides ſit beatitudo viæ; niſi quatenùs connotat ipſam charitatem, nec charitas, niſi quatenus fidem præſupponit, ſatis per ſe patet. Fides enim ſine charitate ſtat cum peccato etiam mortali, cum quo tamen ſubſiſtere nequit ipſa beatitudo viæ, provt eſt participatio & emanatio beatitudinis patriæ, cuius inſeparabilis proprietas eſt abſoluta & omnimoda impeccabilitas, vt dicemus infrà. Charitas autem dari nequit ſine fide, quia nihil volitum, quin præcognitum, tàm in ordine ſupernaturali, quàm in ordine naturali: ergo & fides exigit charitatem, & ipſa charitas fidem, & in vtrâque ſimul ſumptâ conſiſtit beatitudo viæ ſub diuerſâ conſideratione iam explicatâ.

Conciliatur vtraq; pars aſſertionis.

Contra primam huius doctrinæ partem poteſt obiici, quod beatitudo formalis huius viæ, etiam provt eſt participatio & emanatio beatitudinis patriæ, ſeu beatificæ viſionis debet eſſe operatio humana omnium perfectiſſima, ſed omnium hominis operationum, quas in hâc viâ exercere poſſit, perfectiſſima eſt dilectio Dei: ergo. Minor à nobis conceditur. Maior facilè probatur. Beatitudo patriæ, viſio nempe beatifica eſt omnium hominis operationum perfectiſſima: ergo beatitudo viæ, provt eſt ipſius

Obiectio contra primam.

Dilectio DEI omnium operationum viæ perfectiſſima.

ipſius participatio, & emanatio debet etiam eſſe operatio omnium hominis operationum perfectiſſima.

Reſp. Ad hoc reſpondemus non quamlibet perfectionem ſufficere ad rationem beatitudinis ſed ſolam perfectionem in ratione poſſeſſionis, vt in præcedentibus Capitibus ſæpiùs diximus, vnde ea operatio debet eſſe formalis beatitudo viæ, quatenus eſt participatio & emanatio beatitudinis patriæ, non quæ perfectiſſima eſt abſolutè, ſed quæ perfectiſſima eſt in ratione poſſeſſionis. Quamuis autem pro hoc ſtatu viæ actus Charitatis ſit operatio omnium perfectiſſima abſolutè loquendo; in ratione tamen poſſeſſionis actus fidei maiorem habet perfectionem, vt ex dictis conſtat.

Præter perfectionem requiritur poſſeſſio in ratione beatitudinis.

Nec refert ſi dicas ipſam etiam charitatem eſſe poſſeſſiuam Dei iuxtà illud Chriſti Domini. ***Qui diligit me ſermonem meum ſeruabit, & pater meus diliget eum & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.*** Nam vt ſuprà notauimus amor non eſt poſſeſſiuus amici per ſeipſum, & per actum proprium ipſius amantis; ſed per actum amici, quatenùs exigit redamationem. Vnde etiam in teſtimonio relato habetur, quod Deus, quatenus diligit eos, qui ſe diligunt, ad eos venit, & manſionem apud eos facit. Beatitudo autem formaliter ſumpta debet conſiſtere in actu proprio ipſius, beati & non in actu alieno, vt ſuprà etiam annotauimus.

Quomodo amor ſit poſſeſſiuus amici.

Obiectio contra 2. partem. Contrà ſecundam doctrinæ partem poteſt obiici, quod etiam per fidem tendimus ad beatitudinem, ſicut per Charitatem: ergo beatitudo viæ, prout eſt tendentia ad beatitudinem patriæ, non minùs ſita eſſe debet in actu Fidei, quàm in actu Charitatis. Conſequentia patet. Antecedens probatur. Idem enim Apoſtolus Paulus, qui ad Epheſios 5. ait, ***ambulate in dilectione.*** 2. Corinth. 5. dicit ***per fidem ambulamus***; non minùs ergo per fidem tendimus ad patriam, quàm per charitatem.

Reſponſio. Ad hoc dicendum eſt, quòd diuerſimodè per fidem & per charitatem ambulamus in viâ tendendo ad patriam. Nam in tantum per fidem ambulamus, quatenùs cœleſti lumine ſuo nobis iter oſtendit: per charitatem verò quatenus diuino ipſius motu reipsâ iter conficimus; vnde fides præſuppoſitiuè ſe habet dirigendo greſſus noſtros; charitas verò ſe habet formaliter eos producendo. Ex quo nihil aliud ſequitur quàm quod ſuprà diximus formalem beatitudinem viæ, quatenus eſt tendentia ad beatitudinem patriæ, conſiſtere in charitate, prout connotat & præſupponit fidem.

Replica. Nec refert ſi dicas etiam fidem non eſſe minùs inchoationem beatitudinis patriæ quàm charitatem, imò multò magìs, nam fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum ſiue fundamentum eorum quæ ſperamus, inter quæ præcipuum eſt beatitudo patriæ; ſed ſubſtantia eſt inchoatio rei, & fundamentum inchoatio ædificij: ergo fides eſt inchoatio beatitudinis patriæ. Hoc inquã non refert, quia ſi fidem ſumamus ſeparatìm à charitate nullum dat ius ad gloriam, nec vllum importat meritum. Non poſſumus autem inchoare beatitudinem in hâc viâ per tendentiam ad beatitudinẽ patriæ, niſi per meritum illud, & ius ad eam. Dicitur autem fides ſubſtãtia & fundamentum reſpectu charitatis aliarumque virtutum, quia ſicut ſubſtantia præſupponitur ad accidentia, & fundamentum ad totum ædificium, ita præſupponitur fides ad omnem virtutem ſupernaturalem, quamquàm non ſit proprium ipſius, ſed ſolius charitatis dare ius & meritum ad beatitudinem patriæ, ipſamque proinde inchoare per modum tendentiæ.

Inutilis.

Quomodo fides ſit ſubſtantia ſeu baſis charitatis aliarumque virtutum.

Ex dictis de beatitudine ſupernaturali huius viæ inferes quid dicendum ſit beatitudine ipſius naturali, de quâ eodem proportionali modo philoſophandum eſt, eo quod gratia non deſtruit naturam, ſed perficit.

CAPVT XVII.

An beatitudo patriæ ſeu viſio beatifica ſit ſpeculatiua ſimul & practica, apprehenſiua & iudicatiua, directa & reflexa.

Aduertè cum Caietano 1. parte quæſtione primâ artic. 4. quod practicum & ſpeculatiuum dupliciter conſiderari poſſunt, vel vt diuidunt ſcientiam inferiorem & naturalem, vel vt diuidunt ſuperiorem, vt ſe extendit ad diuinam & ſupernaturalem. Primo modo ſunt differentiæ oppoſitæ & incompatibiles, quia ſpeculatiuum dicit contemplationem obiecti cum ne-

Practicum & ſpeculatiuum ſunt differentiæ oppoſitæ in ſcientiis inferioribus ſecus in ſuperioribus.

gatione directionis ad opus. Practicum verò è contra dicit directionem operis cum negatione contemplationis. Secundo modo nullam habent inter ſe oppoſitionem, ſed ſpeculatiuum dicit contemplationem obiecti, ſiue dirigat ſiue non dirigat opus. Practicum verò dicit directionem operis ſiue interueniat contemplatio obiecti, ſiue non: practicum ergo & ſpeculatiuum, prout ſunt in inferioribus ſcientiis contrà diſtinguntur & ſe mutuò excludunt, ſed prout ſunt in ſuperioribus vniuntur inuicem, & ſe ſe mutuò important, iuxtà tritum illud axioma: quæ ſunt diſperſa in inferioribus, ſunt vnita in ſuperioribus

Triplex modus eſſendi in alio.

Aduertendum eſt 2. aliquid poſſe reperiri in alio tripliciter quantùm ſpectat ad propoſitum, ſcilicet vel formaliter vel eminenter, vel formaliter eminenter. Tunc eſt formaliter, quando reperitur ſecundùm propriam formam ſine vllâ eleuatione aut coniunctione cum aliquâ formâ ſuperiori; ſic calor E. G. reperitur in igne formaliter, tunc autem reperitur eminenter quando non eſt ipſa forma rei, ſed aliquid excellentius: ſic calor eſt in Sole eminenter; quatenus lux Solis eminentior calore habet vim producendi ipſum, licet propria caloris forma non ſit in ſole. Tunc denique eſt formaliter eminenter, quando eſt ipſa propria forma identificata cum aliâ nobiliori. Sic anima vegetatiua & ſenſitiua ſunt formaliter eminenter in homine, quia ſunt in ipſo ſecundùm propriam formam identificatam cum aliâ nobiliori, ſcilicet animâ rationali.

Concluſio 1.

Concluſio prima. Viſio beatifica eſt ſimul practica & ſpeculatiua formaliter eminenter. Ita tamen vt ratio ſpeculatiuæ ſit eſſentia beatitudinis formalis: ratio verò practicæ ſit proprietas inſeparabilis.

Probatur 1. pars.

Prima concluſionis pars probatur ex iam dictis. Viſio beatifica eſt ſpeculatiua ſi ſit contemplatiua Dei; eſt verò practica, ſi ſit directiua operis, ſed vtrũque habet, & quidem de priori conſtat. Nam ſcientia viſionis in hoc conſiſtit, quod ſit intellectio clara & intuitiua Dei, ſiue contemplatio ipſius: de poſteriori verò probatur, quia habet ex naturâ ſuâ quod ſit directiua amoris beatifici, qui amor cùm ſit actus voluntatis eſt opus practicum. Nam vt docent Philoſophi, praxis formaliter ſumpta eſt actus voluntatis, vel alterius potentiæ ab intellectu diſtinctæ; quamuis directiuè ſumpta poſſit eſſe actus intellectus, cùm intellectus dirigat voluntatem. Quòd autem hæc ratio ſpeculatiuæ & Practicæ ſit in beatificâ viſione formaliter eminenter, patet ex eo quod ſunt in câ ſecundum propriam formam coniunctam cum aliâ vel perfectiori, vel ſaltem æquè perfectâ. Nam in huiuſmodi viſione beatificâ eſt ſpeculatio ſimul cum perfectiſſima praxi, & praxis ſimul cum perfectiſſimâ ſpeculatione.

Probatur 2. Pars.

Secunda pars concluſionis probatur, quia vt ſuprà diximus ſolus actus intellectus, nempe viſio beatifica eſt eſſentia beatitudinis formalis; actus verò amoris aut quilibet alius voluntatis actus eſt proprietas eiuſdem beatitudinis: Ergo viſio beatifica prout ſpeculatiua præcisè, ſub quâ ratione dicit ſolum actum intellectus eſt eſſentia beatitudinis; prout verò practica, ſub quâ ratione reſpicit eſſentialiter actum voluntatis, eſt tantùm ipſius proprietas, diximus autem eſſe proprietatem inſeparabilem, quia viſio beatifica vt ſpeculatiua & practica non eſt duplex actus diſtinctus, ſed vnicus ſimpliciſſimus.

Præuenitur obiectio ex D. Thoma.

Nec obeſt quod D. Thomas hîc art. 5. in reſponſione ad tertium argumentum ait & concludit his berbis. *Ideò magis beatitudo hominis in operatione intellectus ſpeculatiui conſiſtit, quàm in operatione intellectus practici.* Etenim ly magis ſumitur ibi à D. Thoma aduerſatiuè, non comparatiuè, ſicut ſæpe ſumi ſolet de quo poſſent plura adduci exempla. Ad hunc ſenſum explicuimus 1. parte id quod à S. Doctore obiiciebatur, videlicet inæqualitatẽ viſionis beatificæ magis deſumi ex gratiâ, quàm ex naturâ, diximus enim illud magis aduerſatiuè ſumi non comparatiuè. Similiter 2. 2. quæſt. 62. art. 1. ad 2. ait, quod peccata magis diſtinguntur ſpecie ſecundùm obiecta, quàm ſecundùm priuationes; vbi ſolùm intendit quòd ſecundum obiecta diſtinguntur, præſertim autem hunc loquendi modum vſurpauit lib. 3. contra gentes cap. 26. vbi in toto capite oſtendit eſſentiam beatitudinis non conſiſtere in actu voluntatis, ſed in actu intellectus, & tamen ſic concludit quartum argumentum. Beatitudo igitur ſiue felicitas in intellectu eſſentialiter magis, quàm in actu voluntatis conſiſtit. Patet ergo quòd ibi ſumit D. Thomas *ly magis* aduerſatiuè & non comparatiuâ.

Conclu

2. Concluſio. Concluſio ſecunda. Viſio beata ſimul eſt apprehenſiua & iudicatiua formaliter eminenter.

Probatur. Probatur aut potiùs explicatur concluſio. Illa cognitio dicitur apprehenſiua obiecti, quæ attingit ipſum & reddit præſens cognoſcenti; illa verò dicitur indicatiua, quæ aliquid affirmat aut negat de obiecto. Hæc eſt enim ſecunda mentis operatio, nempe iudicium; ſicut ſimplex apprehenſio eſt prima, ſed viſio beatifica, cùm ſit clara & intuitiua Dei cognitio attingit ipſum & reddit præſentem beato, nedum in eſſe intelligibili, ſed etiam in eſſe entitatiuo vt ſuprà diximus & ratione ipſius iudicant beati Deum eſſe v.g. ſapientem, bonum &c. idque affirmant, ſi non formaliter, ſaltem virtualiter, id eſt tàm benè cognoſcunt huiuſmodi veritates, illiſque aſſentiuntur ac ſi expreſsè & formaliter eas affirmarent.

Viſio beatifica quomodo ſimul diſcurſiua & ſcientifica. Eodemque modo dici poteſt viſio beatifica virtualiter diſcurſiua & ſcientifica quia licet ſit vnus ſimpliciſſimus actus, tantam nihilominus virtutem habet attingendi obiectum, & cognoſcendi ipſum in cauſis, ac ſi foret multiplex actus alicuius formalis diſcurſus; ſic v.g. cognoſcit clarè & intuitiuè eſſentiam diuinam eſſe radicem virtualem diuinorum attributorum, ſicque cognoſcit attributa Dei modo ſcientifico, vnde dici poteſt ſcientifica formaliter eminenter, id eſt habere formam actus ſcientifici ſed excellentiſſimo modo, nempe ſecluſis omnibus imperfectionibus, ſicut primâ parte diximus dari ſcientiam formalem in Deo, & diſcurſum virtualem; proportionali enim modo applicari debent ad beatificam viſionem, cùm ſit emanatio & participatio diuinæ cognitionis.

3. Concluſio. Concluſio tertia viſio beatifica eſt ſimul directa & reflexa formaliter eminenter.

Probatur. Probatur aut potiùs explicatur; quia perfectiſſima cognitio exigit vtramque rationem excellentiſſimo modo, vnde per diuinam cognitionem Deus nedum cognoſcit omnia, ſed etiam cognoſcit ſe ea cognoſcere. Ergo etiam beati nedum cognoſcunt Deum clarè & intuitiuè, ſed etiam cognoſcunt ſe cognoſcere ipſum & vident ſe illum videre; atque ita ſicut cognitio diuina eſt ſimul directa & reflexa formaliter eminenter, ita etiam viſio beatifica, cùm vt diximus ſit eius participatio, & emanatio, & ſicut prædicta nullam dicunt imperfectionem ſed potiùs perfectionem maximam in diuinâ cognitione, ita & in beatificâ viſione.

QVÆSTIO IV.

De his quæ ad beatitudinem exiguntur.

VIDIMVS in quo conſiſtat ipſa beatitudinis eſſentiâ; nunc conſiderandum eſt cum D. Thoma, quænam ad beatitudinem requirantur, quod explicat hîc S. Doctor in octo articulis huius quæſtionis tractans in quatuor primis de requiſitis ex parte animæ, & in aliis quatuor de requiſitis ex parte corporis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm delectatio requiratur ad beatitudinem.

CONCLVSIO. Delectatio ita requiritur ad beatitudinem, vt ſine ipſâ eſſe non poſſit.

Probat D Thomas concluſionem in corpore articuli his verbis. Quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Vno modo ſicut præambulum, & præparatorium ad ipſum, ſicut diſciplina requiritur ad ſcientiam: alio modo ſicut perficiens aliquid, ſicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo ſicut coadiuuans extrinſecùs, ſicut anima requiritur ad aliquid agendum. Quarto modo ſicut aliquid concomitans vt ſi dicamus, quod calor requiritur ad ignem; & hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem; delectatio enim cauſatur ex hoc, quod appetitus requieſcit in bono adepto; vnde cùm beatitudo nihil aliud, quàm adeptio ſummi boni, non poteſt eſſe beatitudo ſine delectatione concomitante.

Caput I.

Oſtenditur eſſe de fide, quod delectatio reperitur in beatitudine, eiuſque principium, obiectum, & eſſentiâ explicantur.

QVantùm ad primum quod ſit de fide delectationem reperiri in beatitudine, abſtrahendo modò quæ ſit illa delectatio, non eſt controuerſia inter Theologos, ſiquidem ſunt innumera Scripturæ loca, in quibus delectatio, gaudium, lætitia, exultatio & alia huiuſmodi futura dicuntur in patriâ. Ioannis 16. *Iterum videbo vos & gaudebit cor veſtrum, & gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* Matthæi 25. *intra in gaudium Domini tui.* 1. Petri 1. *in quo exultabitis modicum nunc, ſi oportet contriſtari in variis tentationibus*, & iterum ibidem. *Exultabitis lætitiâ inenarrabili.* De fide ergo eſt in beatitudine reperiri delectationem iuxtà concluſionem D. Thomæ in hoc articulo.

Probatur ex ſcripturâ.

Status quæſiti.

Vt autem videamus de quâ delectatione loquatur, & quid ſit hæc delectatio, quodue eius principium, eiuſque obiectum & eſſentia, aliqua breuiter hîc attingenda ſunt, quæ ex profeſſo tractabuntur infrà in commentario quæſtionis 31. in quâ & ſequentibus D. Thomas fusè explicat naturam delectationis, & aliorum quæ ad ipſam ſpectant.

Quatuor diſtinguntur in appetitu tùm cognoſcentiū, tùm non cognoſcentiū.

Sciendum igitur eſt primò, quòd ſicut in appetitu rerum cognitione carentium V. G. in lapide, reſpectu boni ſibi conuenientis diſtinguimus quatuor, ſcilicet inclinationem ad illud, tendentiam ſiue motum in ipſum, conſecutionem eius, & quietem in eo conſecuto: ſic proportione ſeruatâ in rebus cognitione præditis diſtinguimus inclinationem in bonum apprehenſum præcisè ſub ratione boni & hic vocatur amor: quòd ſi bonum apprehendatur non præcisè ſub ratione boni, ſed vt abſens & poſſibile haberi, ſequitur tendentia quædam, ſiue motus in ipſum, qui vocatur deſiderium. Quòd ſi bonum illud deſideratum tandem aliquando conſequamur, dicitur actus ille aſſecutio & poſſeſſio, ad quam ſequitur quies in illo bono poſſeſſo, quæ dicitur delectatio, de quâ agimus in præſenti. Hæc autem eſt differentia inter cognoſcitiua & non cognoſcitiua, quod ea quæ cognitione carent non percipiunt ſe conſecuta eſſe bonum ſibi conueniens, & conſequenter delectatio in illis non eſt aliqua actio, ſed ſolùm negatio motus, quæ proinde loquendo propriè debet dici quies & non delectatio, non enim dicimus lapidem in centro delectari: ea verò quæ cognitionem habent, cognoſcunt bonum conſecutum & ideò quies in illis non eſt ſola ceſſatio ab actu motus & tendentiæ in bonum, ſed eſt actus aliquis poſitiuus, qui propriè loquendo delectatio dicitur.

Diſcrimen inter prædicta.

Sciendum eſt. 2. quòd duplex delectatio in beato conſiderari poteſt. Prima eſt quâ beatus delectatur de bonis diuinis, tùm intrinſecis, tùm extrinſecis, vt ſunt bona ipſi Deo. Secunda quâ beatus delectatur de Deo poſſeſſo, provt eſt bonum ſuum proprium. De vtrâque loquitur D. Thomas hîc & aſſerit in beatitudine reperiri, quamuis ſpecialiter loquatur de ſecundâ, provt patet ex eius ratione.

Duplex delectatio in beato.

Igitur quod vtraque harum delectationum reperiatur in patriâ probatur facilè; & quantùm ad priorem ex ipſo D. Thoma 2. 2. quæſt. 20. art. 1. vbi ait ex charitate quâ diligimus Deum, & volumus illi bona ſua, ſequi gaudium de bono diuino, ſed in patriâ charitas eſt perfectiſſima: ergo. Quoad poſteriorem etiam patet, quia in viâ ex ſolâ ſpe quam habemus de conſequendâ beatitudine cauſatur in nobis gaudium iuxtà illud Apoſtoli, *Spe gaudentes.* Ergo à fortiori poſſeſſio nobis affert gaudium completum iuxtà illud Chriſti Domini. *Petite & accipietis vt gaudium veſtrum ſit plenum*, & hæc ſufficiant, quantùm ad exiſtentiam & eſſentiam vtriuſque delectationis in beatitudine patriæ.

Aſſertio probatur.

Quantum ad ſecundum punctum de principio & obiecto delectationis nulla eſt difficultas circà priorem delectationem. Cùm enim ſit delectatio de bono amici, & pertineat ad amorem amicitiæ, elicietur à voluntate, medio habitu charitatis & tendet ad idem obiectum, nempe Deum vt ſummum bonum abſolutè ſub ratione viſi ſeu poſſeſſi. Sed difficultas eſt de poſteriori delectatione, quæ ad amorem concupiſcentiæ pertinet, à quo principio eliciatur, & quodnam ſit eius obiectum.

Status 2. difficultatis.

Obiectum ipſius eſt Deus viſus, ita

vt

Obiectum 2. delectationis. vt obiectum quod, & ratio formalis quæ ſit ipſe Deus; viſio autem vel eſt ratio formalis ſub quâ, & obiectum quo, vt volunt aliqui, vel viſio eſt ſolùm conditio neceſſariò requiſita, vt volunt alij, & ſic ipſe deus præcisè ſumptus eſt obiectum quod, & quo; ſeu ratio formalis quæ, & ſub quâ, quod vt clarius reddatur, notandum eſt, quod illi qui ponunt obiectum ſpei, dùm ſumus in viâ eſſe Deum, & viſionem ſe habere tantùm vt conditionem, idem tenentur dicere de delectatione patriæ, quia delectatio quæ habetur in patriâ eſt de bono quod ſperabatur in viâ, ſed de hoc fuſiùs agitur in tractatu de virtutibus Theologicis.

Principium eiuſdem non ità certum. Quodnam verò ſit principium elicitiuum huius delectationis, non eſt minor difficultas & controuerſia inter Theologos, & imprimis certum eſt non elici immediatè à voluntate, quæ cùm ſit potentia naturalis nequit producere actus ſupernaturales, niſi per habitum ſupernaturalem eleuetur. Difficultas ergo eſt à quo habitu producatur, & cùm certum ſit ab habitu alicuius virtutis Theologicæ produci, non poteſt eſſe niſi vel à charitate, vel à ſpe, ſed ab iſtâ nequit produci, cùm ſpes non remaneat in patriâ, vt docent Thomiſtæ cum D. Thoma loco citato. Videtur etiam non poſſe produci à charitate, quia huiuſmodi delectatio eſt actus amoris concupiſcentiæ, ideóque non videtur charitati conuenire, quæ eſt perfectiſſimus amor amicitiæ.

Sententia Suarii. Difficultatem hanc euadere conatur Suarez, dicendo quòd actus ille producitur ab habitu ſpei, qui licet non maneat in patriâ quantùm ad actus imperfectos quos habebat in viâ, ſcilicet quantùm ad actum tendentiæ in bonum arduum & actum deſiderii boni poſſibilis & futuri; manet tamen quantùm ad alios actus perfectos, quos elicit etiam in patriâ, nempe actum amoris concupiſcentiæ & actum delectationis, qui ſunt proprij actus ipſius.

Reijcitur. Sed hic modus dicendi reiicitur communiter ab illis qui cum D.Thoma. 2. 2. quæſt. 18. art. 2. docent obiectum ſpecificatiuum habitus ſpei eſſe beatitudinem, vt poſſibilem haberi ex auxilio diuino, & quia ſubtracto obiecto ſpecificatiuo ceſſat habitus, idcircò non remanet in beatis, & eâ etiam de causâ non ponitur virtus ſpei in Chriſto Domino, quia deficiebat, in illo præcipuum obiectum ſpei, nempe beatitudo *In Chriſto non erat ſpes, & quare.* eſſentialis, ſiue gloria animæ vt conſequenda, cùm à primo inſtanti ſuæ conceptionis anima illa ſanctiſſima viderit diuinam eſſentiam, vt videbimus 3. parte, quæſt. 7. art. 4.

Determinatur principium. Dicendum eſt ergo delectationem illam produci à charitate, pro quâ notandum eſt ex 2. 2. quæſt. 18. art. 2. ad 3. quod ſunt quidam actus voluntatis boni qui ſecundùm ſe nullam habent difficultatem, & ita ſecundùm ſe non poſtulant aliquam ſpecialem virtutem, à quâ eliciantur, ſed promanant ab illâ virtute cum quâ maiorem habent proportionem, ſicut E. G. amor ſumptus pro ſimplici affectu ad bonum caſtitatis pertinet ad ipſam virtutem caſtitatis, & huius doctrinæ ratio eſt, quia virtutes *Virtutes non dantur niſi ad vincendas difficultates.* dantur præſertim ad vincendas difficultates, vt dicemus in tractatu de virtutibus, vnde actus qui ſpecialem difficultatem non habet, non exigit peculiarem virtutem, ſed reducitur ad eam, quæ producit actus ſimiles: vnde in noſtro caſu, quia delectatio in viâ maiorem habebat connexionem & proportionem cum ſpe, quàm cum aliâ virtute vt ſatis conſtat ex iam dictis; ideò ſpei tribuitur delectatio viæ, ſed in patriâ conſequitur charitatem, perquam beatus vult ſibi beatitudinem ſuam: ad charitatem enim ſpectat non ſolùm amare Deum, ſed etiam ſeipſum, & delectari de Deo poſſeſſo, non ſolùm quatenùs eſt ad maiorem Dei gloriam, ſed etiam quatenùs redundat ad maiorem creaturæ vtilitatem.

Quod explicari poteſt à ſimili ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 18. art. 2. ad 3. vbi ait. *Dicendum quod durante virtute ſpei eâdem ſpe aliquis ſperat beatitudinem ſibi & aliis, ſed euacuatâ ſpe in beatis, ſecundùm quam ſperabant ſibi beatitudinem, ſperant quidem aliis beatitudinem, non virtute ſpei, ſed magis ex amore charitatis, ſicut etiam qui habet charitatem Dei, eâdem charitaee diligit proximum.* Hæc D. Thomas. Ergo ſimiliter ad eamdem ſpem pertinebit in viâ ſperare beatitudinem, & de ipsâ delectari, ſed in patriâ vbi diximus ſpem deficere, beatus gaudet & delectatur de ſuâ beatitudine, non virtute ſpei, ſed magis virtute charitatis.

Capvt II.

Vtrùm delectatio ſit ita connexa cum beatitudine, vt nullo modo poſſit ab eâ ſeparari.

Delectatio ſequitur amorem. Cum delectatio ſequatur amorem, neceſſe foret ad inueſtigandam connexionem delectationis cum viſione beatificâ cognoſcere connexionem eiuſdem cum amore beatifico, & ideò ex dicendis infrà de connexione viſionis & amoris pleniùs conſtabit reſolutio huius difficultatis, circà quàm tres ſunt ſententiæ: duæ extremæ & vna media. *Triplex ſententia.* Prima ex extremis eſt Scoti aſſerentis beatum pro libito ſuo delectari vel non: altera extrema eſt quorundam aliorum aſſerentium talem ac tantam eſſe connexionem delectationis cum viſione, vt nec de potentiâ quidem abſolutâ ſeparari poſſint. Mediam ſententiam amplectimur quam duabus concluſionibus declarabimus & ſtabiliemus; prænotando quòd loquimur in præſenti de vtrâque delectatione in præcedenti capite explicatâ.

Concluſio 1. Sit ergo prima concluſio, delectatio ſequitur viſionem beatificam ex naturâ rei, & non pendet ex liberâ voluntate beati.

Probatur ex ſcripturâ. Hæc concluſio eſt omnium Thomiſtarum & communis inter Theologos & probatur omnibus Scripturæ ſacræ locis, quibus ſuprà probauimus lætitiam gaudium, exultationem, & huiuſmodi quæ coincidunt cum delectatione, eſſe in patriâ, quæ videri poterunt in præcedenti capite, ſed quia poſſet reſponderi quòd hæc omnia intelliguntur de facto, quia nullus inter beatos eſt qui nõ delectetur; ſed non ita vrgent, vt conuincant, quod nõ ſit in arbitrio beati ceſſare ab illâ, idcircò probatur ratione naturalis illa connexio inter prædicta. *Sed validius ratione.* Amor connaturaliter & neceſſariò ſequitur viſionem, ſed delectatio neceſſariò ſequitur amorem. Ergo delectatio ſequitur neceſſariò viſionem. Maior probabitur infrà, vbi oſtendemus beatos neceſſitari ad amorem Dei, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium, quia beatus percipit omnem rationem boni in exercitio amoris Dei, & nullam percipit in ceſſatione à tali actu. Minor ſimiliter probatur, quia beatus videt omnem rationem boni in exercitio delectationis de Deo poſſeſſo, nullam percipit in ceſſatione ab huiuſmodi actu. Ergo naraliter & neceſſariò ſequitur delectatio ad beatitudinem patriæ, non minùs quàm amor.

Probatur & magis explicatur concluſio. Explicatur magis & probatur concluſio eâdem ratione, quâ S. Thomas in ſequenti quæſtione art. 4. probat beatitudinem patriæ eſſe inamiſſibilem, ſi beatus poſſet aliquando ceſſare à delectatione ſiue amicitiæ ſiue concupiſcentiæ, vel hoc eſſet, quia ipſemet ceſſare vellet, vel quia Deus ipſum ceſſare faceret, vel quia ab aliquo agente extrinſeco impediretur. *Beatitudo ab omni capite inamiſſibilis.* Primum dici nequit, quia vt iam diximus, ipſe beatus non videt niſi rationem boni in vtraque delectatione eiuſque exercitio; voluntas autem non poteſt non amare bonum clarè cognitum, etiam quoad exercitium amoris, vt dicemus infrà. Secundum etiam dici nequit, quia licet de potentiâ abſolutâ poſſit Deus impedire delectationem beatorum, denegando eis ſuum auxilium, vt dicemus concluſione ſequenti; de potentiâ tamen ordinariâ non poteſt illud auxilium denegare, quia datur beatis tamquam complementum ſui præmij, ſuæque beatitudinis, quam non poteſt Deus de potentiâ ordinariâ interrumpere, vt magìs explicabitur loco citato: tertium etiam dici nequit, quia beatus ratione coniunctionis cum ſummo bono, ſiue ratione ſuæ beatitudinis in patriâ eſt eleuatus ſuper omnia agentia naturalia, proindeque à nullo eorum in ſuis actibus impediri poteſt.

Concluſio 2. Concluſio ſecunda, quamuis naturaliter viſio & delectatio ſint connexæ, poteſt tamen Deus viſionem à delectatione ſeparare, & per denegationem ſui concurſus & auxilij, quòd videns diuinam eſſentiam non delectetur, hæc eſt concluſio omnium Thomiſtarum, omniumque ferè Theologorum.

Probatur ratione efficaci. Ratio vnica eſt, ſed efficax, quia Deus poteſt facere abſolutè quidquid non implicat; ſed hæc ſeparatio viſionis à delectatione per denegationem concurſus nullam dicit implicantiam, quia viſio & delectatio ſunt duo entia realiter diſtincta, quorum vnum, nempe viſio habet rationem prioris & eſſentiæ, alterum nempe delectatio habet rationẽ poſterioris, & proprietatis: poteſt autem Deus cõſeruare id quod eſt prius & ceſſare à conſeruatione poſterioris, poteſt conſeruare eſſentiam & ſubtrahere concurſum, quo conſeruatur proprietas

prietates & ſic remanebit eſſentia ſine proprietatibus, & licet hoc ſit præter exigentiam ipſius beatitudinis, hoc non impedit, quin fieri poſſit à Deo de potentiâ abſolutâ, ſed tantùm probat, quod non fit de potentiâ ordinariâ.

Reſpondetur ad omnes obiectiones contrà vtramque concluſionem.

Quidquid obiici poteſt contrà primam concluſionem in hoc fundatur, quod voluntas etiam beatorum eſt libera & actus delectationis aliique ſimiles ſunt etiam liberi; libertas autem exigit, vt ita fiat actus, quod poſſit non fieri, debet ergo beatus ita delectari in ſuâ beatitudine, quod poſſit ſi velit ceſſare à delectatione; Verùm ad hoc reſpondetur non remanere libertatem in voluntate beatorum in ordine ad actus quos elicit circà Deum clarè viſum, quia vt magìs explicabimus infrà ratio ſummi boni clarè viſi neceſſitat voluntatem ad amorem & ſimili modo ad delectationem.

Quidquid obiici poteſt contrà ſecundum concluſionem ſolùm conuincit, quod in caſu huius ſeparationis beatus qui videret Deum & de ipſo non delectaretur, non haberet perfectam rationem beatitudinis quoad ſtatum, ſed tantùm quoad eſſentiam, in quo nullum videmus inconueniens loquendo de potentiâ Dei abſolutâ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in beatitudine ſit principaliùs viſio quàm delectatio.

CONCLVSIO. Viſio eſt potior quàm delectatio in beatitudine.

Probatur in ſed contrà hoc argumento. Cauſa eſt potior effectu; ſed viſio eſt cauſa delectationis: ergo viſio eſt potior quàm delectatio.

Voluntas non quietatur in aliquo niſi propter bonitatem eius.

Probatur etiam in corpore articuli; delectatio conſiſtit in quâdam quietatione voluntatis; quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non eſt niſi propter bonitatem eius in quo quietatur; ſi ergo voluntas quietatur in aliquâ operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis, nec voluntas quærit bonum propter quietationem, ſic enim iſte actus voluntatis eſſet finis, quod eſt contrà dicta in ſuperioribus quæſtionibus; ſed ideò quærit quod quietetur in operatione, quia operatio eſt bonum eius, vnde manifeſtum eſt, quod principalius bonum eſt ipſa operatio in quâ quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipſo.

Circà ea quæ dicit D. Thomas in hoc articulo, quædam occurrunt dubia quæ breuiter ab eodem Angelico præceptore in reſponſionibus argumentorum diſſoluuntur, fuſiùs autem à Caietano in commentario huius articuli; ea autem prætermittimus, quia Philoſophica ſunt potiùs quàm Theologica, & ad propoſitum ſufficit inferre ex dictis in ſuperioribus quæſtionibus, quod in beatitudine ipsâ operatio viſionis beatificæ excellentior eſt delectatione beatificâ, aliiſque operationibus & ratio eſt, quia diximus viſionem eſſe eſſentiam beatitudinis, & radicem omnium proprietatum eius, quæ ſunt amor, delectatio & huiuſmodi. Nemo autem negat quin in omnibus rebus eſſentia ſit potior ſuis proprietatibus, tùm etiam quia diximus generaliter loquendo intellectum eiuſque operationes, inter quas eſt viſio beatifica eſſe præſtantiores voluntate & actibus eius, inter quos eſt ipſa delectatio; tùm denique quia diximus rationem aſſecutionis & comprehenſionis obiecti beatifici eſſe potiſſimam in beatitudine, quia per ipſam obiectum beatificum fit nobis præſens & poſſeſſum, ad quod cætera quæ ſunt in beatitudine conſequuntur. Hoc autem diximus eſſe proprium ſolius viſionis beatificæ, & conſequenter dicendum eſt viſionem beatificam eſſe potiſſimam eorum omnium quæ in beatitudine reperiuntur,

Probatur cõcluſio triplici ratione

ARTICVLVS III.

Vtrùm ad beatitudinem requiratur comprehenſio.

CONCLVSIO. Comprehenſio requiritur ad beatitudinem.

Probatur in argumento ſed contrà authoritate Apoſtoli 1. ad Corinth. 9. dicentis. *Sic currite vt comprehendatis*; ſed ſpiritualis curſus terminatur ad beatitudinem: vnde ipſe dicit 2. ad Timotheum vltimo. *Bonum certamen certaui, curſum conſummaui, fidem ſeruaui, in reliquo repoſita eſt mihi corona Iuſtitia.* Ergo comprehenſio requiritur ad beatitudinem.

Probatur autem in corpore, ea quæ requi

Ad finem ordinatur homo partim per intellectum; partim per voluntatem.

requiruntur ad beatitudinem, ſunt conſideranda ex ipſo ordine hominis ad finem: ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem in quantum in intellectu præexiſtit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primò quidem per amorem qui eſt primus motus voluntatis in aliquid: ſecundò autem per realem habitudinem amantis ad amatum, tanquam ſperantis ad ſperatum, quæ habitudo facit finis inquiſitionem, & iſtis tribus reſpondent aliqua in ipsâ beatitudine, nam perfecta cognitio finis reſpondet imperfectæ; præſentia verò ipſius finis reſpondet habitudini ſpei, ſed delectatio in præſentiâ conſequitur dilectionem, vt ſuprà dictum eſt. Et ideò neceſſe eſt ad beatitudinem iſta tria concurrere, ſcilicet viſionem quæ eſt cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehenſionem quæ importat præſentiam finis: & delectationem vel fruitionem quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Tria concurrunt ad beatitudinẽ.

Capvt Vnicvm.

Quam comprehenſionem vult ſanctus Thomas eſſe requiſitam ad beatitudinem.

Comprehenſio duplex.

ANnotanda eſt doctrina. S. Doctoris in ſolutione ad primum, ne æquiuocatio nominis fallat legentem, diſtinguit duplicem comprehenſionem; vnam quæ eſt incluſio comprehenſi in comprehendente, & ſic omne quod comprehenditur à finito eſt finitum. Vnde hoc modo Deus comprehendi non poteſt ab aliquo intellectu creato: & aliam quæ eſt tentio alicuius rei quæ iam præſentialiter habetur, ſicut aliquis conſequens aliquem dicitur eum comprehendere quando tenet eum, & hoc modo comprehenſio requiritur ad beatitudinem.

Sed hinc inſurgit difficultas, quia dictum eſt ſuprà hanc comprehenſionem ſiue aſſecutionem obiecti beatifici pertinere ad intellectum, & eſſe ipſam viſionem beatificam; nunc autem D. Thomas ait eam pertinere ad voluntatem, pro cuius intelligentiâ diſtinguenda eſt duplex comprehenſio; alia quæ ſit conſecutio ipſius obiecti per modum attractionis & poſſeſſionis; & hæc pertinet ad ſolum intellectum, & conſiſtit in ipsâ beatificâ viſione quam ſuprà diximus eſſe beatitudinem eſſentialem: alia eſt comprehenſio per modum ſimplicis tentionis ipſius obiecti iam poſſeſſi, & hæc pertinet ad voluntatem, & non eſt aliud quàm habitudo ipſius voluntatis ad Deum iam præſentem & poſſeſſum per ipſam viſionem beatificam: cuius ratio eſt, quia eiuſdem eſt potentiæ, tenere obiectum, cuius eſt tendere in ipſum; ſicut enim cùm homo conſequitur pecuniam, quam per voluntatem optabat, licet huiuſmodi pecuniam in manibus habeat, medijs tamen illis, eam voluntas tenet, ac veluti amplectitur; Ita cùm voluntas per ſpem tendat in beatitudinem, eiuſdem voluntatis eſt eamdem beatitudinem tenere, amplecti, & comprehendere: & hæc eſt procul dubio mens Caietani & Conradi hic, imò ipſiuſmet Auctoris.

Subdiuiſio comprehenſionis quæ conuenit beatis.

Simile.

Ex his autem quæ in articulo diximus ſatis conſtat hanc eſſe mentem D. Thomæ. Nam in primis in titulo non inquirit an comprehenſio ſit beatitudo, ſed an ſit de requiſitis ad illam, vt denotaret ſe non loqui de comprehenſione, quæ conſtituit eſſentiam beatitudinis formalis ſuperiùs explicatam, ſed de comprehenſione, quæ eſt dos animæ ac veluti proprietas beatitudinis formalis requiſita ad eius complementum & ſtatum: vnde etiam in fine corporis articuli enumerat tres dotes, quas ait ad beatitudinem concurrere: nempe viſionem, comprehenſionem, & fruitionem, quas explicabimus infrà ſimul cum dotibus corporis glorioſi.

Elucidatur mens D. Thomæ.

In reſponſione etiam ad ſecundum argumentum expreſsè aſſerit huiuſmodi comprehenſionem pertinere ad voluntatem, & in reſponſione ad tertium ait eam non eſſe aliquam operationem præter viſionem, ſed quamdam habitudinem ad finem iam habitum, & vt oſtenderet huiuſmodi comprehenſionem ſumptam formaliter diſtingui à viſione, ait ipſam viſionem, vel rem viſam eſſe, ipſius obiectum, id eſt beatitudinem, tùm formalem, quæ eſt ipſa viſio; tùm obiectiuam quæ eſt ipſa res viſa, eſſe obiectum huiuſmodi comprehenſionis, proindeque ab ipsâ diſtingui.

ARTICV

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

CONCLVSIO. Non poteſt beatitudo eſſe ſine rectâ voluntate.

Probatur in argumento ſed contrà, ex eo quod dicitur Matthæi. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt*, & ad Hebræos vltimo. *Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam ſine quâ nemo videbit Deum.*

Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis antecedenter & concomitanter & quare. Probatur etiam in corpore articuli. Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem, & antecedenter, & concomitanter; antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis eſt propter debitum ordinem ad finem vltimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, ſicut forma ad materiam; vnde ſicut materia non poteſt conſequi formam, niſi ſit debito modo diſpoſita ad ipſam, ita nihil conſequitur finem, niſi ſit debito modo ordinatum ad ipſum, & ideò nullus poteſt ad beatitudinem peruenire, niſi habeat rectitudinem voluntatis: concomitanter autem, quia ſicut dictum eſt beatitudo vltima conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, quæ eſt ipſa eſſentia bonitatis; & ita voluntas videntis Dei eſſentiam, ex neceſſitate amat quidquid amat ſub ordine ad Deum; ſicut voluntas non videntis Dei eſſentiam ex neceſſitate amat quidquid amat ſub communi ratione boni, quam nouit, & hoc ipſum eſt quod facit voluntatem rectam; vnde manifeſtum eſt quod non poteſt eſſe beatitudo ſine rectitudine voluntatis.

CAPVT I.

An & quomodo rectitudo voluntatis requiratur antecedenter ad beatitudinem.

Senſus quæſtionis duplex. IN duplici ſenſu intelligi poteſt quæſtio propoſita, nimirùm, vel de potentiâ ordinariâ, vel de potentiâ extraordinariâ & abſolutâ, & duplici etiam antecedentiâ, ſiue prioritate poteſt eſſe ſermo, nimirùm, vel de prioritate temporis, vel de prioritate naturæ, ac veluti cauſalitatis ſiue diſpoſitionis; vt ergo reſoluatur difficultas ſecundùm omnes ſuas partes ſtatuimus ſequentes concluſiones.

Concluſio 1. Dicimus igitur primò beatitudinem non dari in patriâ, nec de potentiâ ordinariâ dari poſſe ſine antecedenti rectitudine voluntatis, ſaltem antecedentiâ ſiue prioritate naturæ, hæc concluſio eſt de fide.

Probatur ex ſcripturâ. Probatur enim expreſſis authoritatibus Scripturæ ſacræ, quarum duas præcipuas affert D. Thomas in argumento ſed contrà, quibus poſſumus plures alias addere vt Pſalmo 139. *habitabunt recti cum vultu tuo.* Iſaiæ 35. *via ſancta vocabitur & non tranſibit per eam pollutus* Apocalypſis. 21. de Hieruſalem cœleſti dicitur. *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum*, & cap. 22. *beati qui lauant ſtolas ſuas in ſanguine agni, vt ſit poteſtas eorum in ligno vitæ, & per portas intrent in ciuitatem.*

Symbolo Athan. Concilio Trid. SS. Patribus & traditione. Probatur etiam expreſſis Eccleſiæ decretis; nam in ſymbolo D. Athanaſij dicitur; *qui bona egerunt ibunt in vitam æternam, qui verò mala in ignem æternum*: idemque docetur in Concilio Tridentino in decreto de iuſtificatione cap. 1. & deinceps, & Canone 9. & in pluribus aliis; vnde eſt communis conſenſus ſanctorum Patrum & totius Eccleſiæ, ac indubitata & certiſſima traditio ab ipſâ naſcente Eccleſiâ à Chriſto Domino & Apoſtolis deriuata, nullum intraſſe in gloriam, vel deinceps intrare poſſe ſecundùm legem ordinariam ſine rectitudine & ſanctitate.

Probatur etiam ratione D. Thomæ in hoc articulo, rectitudo voluntatis requiritur antecedenter ad ipſam beatitudinem, ſicuti diſpoſitio materiæ ad introductionem formæ, & ſicut medium ad aliquem finem obtinendum, ſed de potentiâ ordinariâ non poteſt materia ſuſcipere formam, niſi priùs diſponatur ſaltem prioritate naturæ, nec poteſt quis finem conſequi niſi per medium priùs aſſumptum: Ergo neque etiam obtineri beatitudo ſine præuiâ rectitudine.

Concluſio 2. Dicimus ſecundò hanc rectitudinem voluntatis regulariter loquendo præcedere tempore ipſam beatitudinem.

Exponitur & Modificatur. Dixi regulariter loquendo, quia primò debet excipi Chriſtus Dominus, qui cùm fuerit beatus ab ipſo primo inſtanti ſuæ conceptionis non potuit re-

ſtitudo voluntatis antecedere prioritate temporis beatitudinem eius, ſed ad ſummum prioritate naturæ. Secundò excipiendus eſt caſus in quo quis in mortali peccato ſubit martyrium, nam tunc iuxtà probabilem plurium doctorum ſententiam in eo inſtanti, quo propter dignitatem martyrij homo ille iuſtificatur, recipit beatitudinem, & ſic iuſtificatio ipſius,& voluntatis rectitudo non antecedit tempore, ſed naturâ ipſam beatitudinem, & idem dicendum ſi qui ſint alij caſus in quibus in eodem inſtanti quo aliquis ſiue adultus, ſiue paruulus recipit gratiam ſimul & gloriam; quia tamen regulariter contingit, vt priùs tempore paruuli iuſtificentur per baptiſmum, & adulti per Pœnitentiæ Sacramentum, quàm conſequantur beatitudinem, idcircò diximus regulariter contingere,quòd rectitudo voluntatis antecedit etiam tempore ipſam beatitudinem.

Concluſio 3 Dicimus tertiò de potentiâ Dei extraordinariâ & abſolutâ conferri poſſe beatitudinem ſine præuiâ rectitudine voluntatis.

Probatur 1. Probatur quia Deus abſolutè facere poteſt quidquid non implicat contradictionem; ſed quod Deus glorificet aliquem hominem abſque præuiâ rectitudine voluntatis non implicat contradictionem, quia poteſt Deus ſi velit hominem in mortali peccato exiſtentem ad beatificam viſionem eleuare; quæ cùm ſit actio intellectus, non dependet abſolutè loquendo ab ipsâ voluntate, & cùm lumen gloriæ ad huiuſmodi viſionem eliciendam neceſſarium, ſit donum Dei merè gratuitum, poteſt ipſum conferre cuicumque voluerit etiam indigno peccatori.

Probatur 2. Probatur etiam ratione ſuprà allatâ D. Thomæ, rectitudo voluntatis ſe habet ad beatitudinem, ſicut diſpoſitio ad formam, & medium ad finem. Sed Deus de potentiâ ſuâ abſolutâ poteſt introducere formam in materiam ſine vllâ præuiâ diſpoſitione, & concedere finem abſque vllo medio priùs aſſumpto: Ergo ſimiliter poterit abſolutè loquendo cuicumque homini beatitudinem concedere abſque præuiâ rectitudine voluntatis.

CAPVT II.

An & quomodò rectitudo voluntatis ſit requiſita ad beatitudinem concomitanter.

HÆc etiam difficultas in duplici ſenſu agitari poteſt: nimirùm, vel an de potentiâ ordinariâ certitudo voluntatis concomitetur beatitudinem, & ſic beati ſint impeccabiles, vel an concomitetur etiam neceſſariò de potentiâ abſolutâ, poteſt eſſe etiam difficultas, an beatitudo ſumi poſſit ſine gratiâ quæ ipſam antecedit & ſine charitate, quæ ipſam ſubſequitur. Sicut quæri etiam poteſt,an impeccabilitas beatorum oriatur ab intrinſeco & ex ipsâ naturâ beatitudinis,vel proueniat ab extrinſeco, & ex peculiari aſſiſtentiâ, & prouidentiâ Dei circa beatos. Denique etiam poteſt agitari quæſtio de peccato actuali,vel de habituali vtrùm cum vtroque, vel cum alterutro tantùm beatitudo habeat incompatibilitatem, de quibus in ſequentibus capitibus. *Duplex ſenſus difficultatis.*

Aſſertio 1. Dicimus igitur primò, quòd licèt de potentia ordinaria non poſſit eſſe gloria ſine gratiâ & charitate, benè tamen de potentiâ abſolutâ.

Prob. 1. pars Prima pars huius aſſertionis facilè probatur ex dictis cap. præcedenti,quia gratia ſe habet ad gloriam, ſicut diſpoſitio ad formam,imò tanquam res inchoata ad rem conſummatam;vnde communiter dicitur, quòd gratia eſt gloria inchoata, gloria verò eſt gratia conſummata; charitas autem & actus eius nempe amor ſe habent ad beatitudinem,tanquam proprietates ad eſſentiam. Sicut riſibilitas ſe habet ad rationabilitatem, ſed de potentiâ ordinariâ non datur,nec dari poteſt eſſentia ſine proprietatibus: ergo nec gloriâ ſine gratiâ & charitate. *Gratia ſe habet ad gloriã ſicut diſpoſitio ad formam.*

Explicatur de gloriâ reſpectu gratiæ. Gloria eſt actio vitalis, imò inter actiones vitales perfectiſſima, nempe ipſa viſio beatifica: ergo exigit principium vitæ radicale & perfectiſſimum, quia hoc eſt proprium actionis vitalis, quod ſit à principio vitæ radicalis intrinſeco,& hoc eſt etiam proprium actionis ſummè perfectæ, quod exigat principium ſummè perfectum, eò quod non

non poteſt iuxtà leges ordinarias tranſire ſubiectum ab vno extremo ad aliud niſi per medium, atque ita non poteſt à minori perfectione tranſire ad maximam, niſi per mediam. Cùm igitur gratia ſit principium radicale vitæ ſupernaturalis, quia ſe habet gratia in ordine ſupernaturali, ſicut ipſa natura in ordine naturali: quia etiam ipſa gratia eſt diſpoſitio & eleuatio ſubiecti ad ordinem ſupernaturalem, vt ſit capax cuiuſcumque ſummæ perfectionis eiuſdem ordinis: idcircò huiuſmodi gratia præexigitur ad gloriam quæ eſt ordinis ſupernaturalis vltimum complementum; ita vt de potentiâ Dei ordinariâ hæc non poſſit eſſe ſine illâ.

Gratia eſt principium vitæ ſupernaturalis.

Idem oſtenditur de voluntate quæ dum intellectus cognoſcit aliquod obiectum eſſe bonum; amat ipſum, imò neceſſitatur ad amandum, ſi non retrahatur per aliquam rationem mali, vel defectus, quam intellectus percipiat in obiecto. Cùm ergo intellectus beatorum ratione viſionis beatificæ cognoſcat Deum eſſe ſummum bonum, nullamque in ipſo reperiri poſſe rationem mali vel defectus; propterea voluntas neceſſitatur ad amorem ipſius, & ſic voluntas beatorum exigit auxilium neceſſarium ad huiuſmodi amorem. Et quia hoc prouenit ex ipsâ voluntatis naturâ, idcircò de potentiâ ordinariâ non poteſt illi tale auxilium denegari, ſicut non poteſt de potentiâ ordinariâ denegari igni auxilium ad comburendum, quia hoc exigit ex naturâ ſuâ.

Prob. ſecunda pars aſſertionis.

Secunda pars aſſertionis probatur. Deus poteſt de potentiâ abſolutâ facere quidquid non implicat contradictionem, ſed quod Deus conferat gloriam ſine gratiâ, & charitate, vel amore, non implicat contradictionem: ergo. Probatur minor, quia gratia realiter diſtinguitur ab ipsâ gloriâ: ergo poterunt abſolutè loquendo ab inuicem ſeparari, quia in hoc nullum aliunde eſt impedimentum: ſimiliter cum charitas & amor realiter diſtinguantur ab ipsâ eſſentiali gloriâ, nulla etiam apparet implicantia, propter quam non poſſit Deus ſeparare hæc omnia ab inuicem & dando concurſum neceſſarium ad viſionem beatificam, non poſſit denegare ipſum ad amorem.

Fuſius explicatur.

Explicatur magis de gloriâ reſpectu gratiæ: ſi quid impediret ne gloria abſolutè loquendo, poſſet eſſe ſine gratiâ, maximè id quod diximus in primâ parte huius aſſertionis, quod nimirùm beatifica viſio eſt actio vitalis, quæ exigit procedere à principio radicali vitæ, nempe gratiâ; ſed hæc ratio quamuis probet non poſſe aliter fieri de potentiâ ordinariâ, non tamen conuincit de potentiâ abſolutâ. Nam actus fidei & ſpei ſunt etiam actiones vitales ordinis ſupernaturalis, & tamen elici poſſunt abſque gratiâ, vt patet in peccatore fideli, quamuis ſit diſparitas in hoc, quod quia huiuſmodi actus fidei & ſpei ſunt imperfecti, & veluti diſpoſitiones prædicti ordinis, poſſunt etiam de potentiâ ordinariâ dari ſine gratiâ; ſed quia beatifica viſio eſt conſummatio totius ordinis ſupernaturalis præexigit ipſam gratiam de potentiâ ordinariâ: hoc tamen exemplum probat, quod abſolutè loquendo poteſt ſtare actio vitalis ſine gratiâ.

Actus fidei & ſpei poſſunt dari ſine gratiâ.

Quod etiam non obſtet altera ratio, nempe quod principium & ſubiectum debeat eſſe diſpoſitum & eleuatum ad gloriam per ipſam gratiam, probatur. Quia licet hoc verum ſit de potentiâ ordinariâ, eò quod gratia connaturaliter habet eleuare & diſponere ſubiectum ad receptionem luminis gloriæ, & ipſo mediante ad beatificam viſionem; nihilominus abſolutè loquendo & præternaturaliter ſolum lumen gloriæ ſufficere poteſt ad vtrumque munus, eò quod huiuſmodi lumen, vel formaliter, vel eminenter continet quidquid neceſſarium eſt ad beatificam viſionem.

Dicimus ſecundò de potentiâ Dei ordinariâ nullum poſſe ſtare peccatum, ſiue actuale ſiue habituale cum ipsâ viſione beatificâ.

Aſſertio 2.

Hæc aſſertio & ſequens quoad peccatum actuale, euidenter conſtabunt, & à fortiori eâdem ratione, quâ infra oſtendemus tale peccatum, etiam de potentiâ abſolutâ ſtare non poſſe cum viſione beatâ, ſed pro nunc ex alio capite eas confirmabimus; ſcilicet quia de potentiâ ordinariâ, vt iam diximus non poteſt dari gloria ſine gratiâ & charitate, ſed gratia & charitas expellunt omne peccatum à ſubiecto in quo reperiuntur: Ergo. Probatur minor, quia peccatum, ſiue actuale, ſiue habituale opponitur gratiæ & charitati.

Probatur intereà.

Confirmatur & explicatur magis aſſertio, quamuis poſſet eſſe aliqua difficultas, ſi loqueremur de ſolâ gratiâ & habitu charitatis, an deſtruat omne peccatum, quia ex dicendis non ſemel in hoc opere patebit oppoſitionem peccati

cum gratiâ & charitate non eſſe omninò directam & immediatam; nulla tamen remanebit difficultas, ſi addamus id quod diximus in præcedenti aſſertione, nempe beatitudinem non poſſe dari de potentiâ ordinariâ ſine ipſo etiam actu charitatis ſiue amoris; Certum eſt enim, quod amor Dei, ſiue actus charitatis expellit omne omninò peccatum, ſiue actuale, ſiue habituale, etiamſi foret originale, quia huiuſmodi actus, qui eſt formaliter amor Dei ſuper omnia, eſt virtualiter retractatio & deteſtatio omnium peccatorum, quibus creatura diligitur pluſquàm Deus: ergo expellit omne peccatum mortale, & hoc nullus Theologorum negat: vtrùm autem expellat etiam omne veniale eſt maior difficultas, quam reſoluemus in ſequenti capite; vbi etiam examinabimus an de potentiâ abſolutâ ſtare poſſit aliquod peccatum mortale cum viſione beatificâ.

Aſſertio 3. Dicemus tertiò, quòd hæc impeccabilitas beatorum prouenit ab intrinſeco & ex naturâ ipſius beatitudinis, & non tantùm ab intrinſeco & ex ſolâ Dei aſſiſtentiâ.

Hæc aſſertio eſt etiam euidens ex dictis in præcedentibus, quia ab intrinſeco & ex naturâ rei prouenire diximus, quòd beatitudo exigat gratiam, charitatem & amorem: Et gratia, charitas, & amor ab intrinſeco etiam, & ex naturâ ſuâ dicunt impeccabilitatem: ergo impeccabilitas beatorum prouenit ab intrinſeco & ex ipſâ rei naturâ, & in hoc nulla, vel ſaltem modica eſt difficultas. *Patet ex dictis.* Longè maior eſt an abſoluta & omnimoda impeccabilitas ſit intrinſeca beatitudini & inſeparabilis ab ipſâ, de quo dicemus capite ſequenti.

CAPVT III.

Impeccabilitas beati habetur ex fide.

BEatos omnes iuxtà legem & potentiam Dei ordinariam non poſſe peccare mortaliter vel venialiter, atque adeò nunquam peccaſſe de facto, nec vnquam peccaturos eſſe, certum eſt ſecundùm fidem; probatur enim pluribus Scripturæ Sacræ locis vt Pſalmo 124. *non commouebitur in æternum qui habitat in Hieruſalem*, id eſt non declinabit ad aliquod peccatum Matthæi 6. *Probatur auctoritatibus Scripturæ.* *Fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra*; Apocalypſis 7. de beatis dicitur. *Seruiunt ei die ac nocte*, hoc eſt, & ſine vllâ prorſus intermiſſione, proindéque ſine vllo peccato. Ezechielis 34. *Quod fractum fuerat alligabo, & quod infirmum erat conſolidabo*, vbi loquitur de libero hominis arbitrio, quod per originale peccatum fuerat fractum & dum eſt in viâ eſt infirmum propter flexibilitatem ad peccatum. Dicitur autem in patriâ alligandum, ſcilicet ad voluntatem Dei, vt illi ſemper & in omnibus adhæreat, & conſolidandum ne vnquam deficiat.

Si quando autem in Scripturâ Sacrâ videatur inſinuari, quod beati committant peccata, vt Iob. 4. *Ecce qui ſeruient ei non ſunt ſtabiles, & in Angelis ſuis reperit prauitatem*, & ibidem 15. *Cæli non ſunt mundi in conſpectu eius*, & ibidem cap. 25. *Stellæ non ſunt mundæ in conſpectu eius.* Per cœlos autem & ſtellas videntur intelligi Angeli, vel homines beati, qui ab Apoſtolo 1. ad Corinth. 15. Stellis comparantur his verbis. *Stella differt à ſtellâ in claritate, ſic & reſurrectio mortuorum.* Imò in Apocalyp. laudantur vel accuſantur Angeli Eccleſiarum, qui procul dubio erant Angeli beati, & non accuſantur niſi propter aliqua peccata. *Obiectiones ex Scripturâ.*

Ad hæc omnia dicendum eſt, vel quod non eſt ſermo de Angelis & hominibus beatis, ſed in primo loco eſt ſermo de Angelis malis, qui in primo ſuæ creationis inſtanti ſeruiebant Deo, ſicut Angeli boni, ſed non fuere ſtabiles, & idcircò dicitur Deum in Angelis ſuis reperiſſe prauitatem, quia in ſecundo inſtanti peccauerunt. Solent autem prophetæ res præteritas, ſicut & futuras enunciare veluti præſentes, quia lumine prophetiæ vident omnia quaſi præſentia. *Reſponſio prima.*

Vel dicendum eſt quòd & in illo loco & in aliis etiam eſt ſermo de hominibus ſanctis, qui frequentiſſimè dicuntur Angeli in Scripturâ, & quamuis ſeruiant Deo, non ſunt tamen ſtabiles, quia ſepties in die cadunt, & ideò reperitur in eis prauitas propter quam accuſantur & reprehenduntur, quòd præſertìm verum eſt de loco Apocalypſis, vbi ſecundùm omnes interpretes nomine Angelorum intelligebantur Epiſcopi, qui præſidebant Eccleſiis. *Secunda.*

Vel etiam dici poteſt Angelos & homines nedum Sanctos, ſed etiam beatos *Tertia.*

non

non eſſe mundos in conſpectu Dei, vbi non negat abſolutè loquendo eos eſſe mundos, ſed tantùm comparatiuè ad Deum, eo quod omnis munditia noſtra nullam habet proportionem cum munditia Dei, ſicut ſolus Deus dicitur bonus, quia bonitas creaturarum comparata ad bonitatem diuinam nullam habet proportionem.

Aſſertionis ratio. Ratio autem huius aſſertionis eſt, quia de potentiâ ordinariâ, vt ſuprà docuimus non poteſt dari beatitudo ſine charitate; charitas autem omne peccatum mortale excludit, & quamvis non omnis charitas excludat peccatum veniale, ea tamen quæ ita eſt intenſa, vt ſi peccatum veniale occurreret, illud deteſtaretur, & quæ ita afficit voluntatem, vt ſit incapax conſentiendi huiuſmodi peccatis quantumuis leuibus, excludit hæc omnia peccata venialia, vt docet D. Thomas 3. part. quæſt. 87. art. 1. ſed charitas beatorum eſt perfectiſſima, ſicut & viſio beatifica per quam regulatur: ergo omne prorſus peccatum excludit.

CAPVT IV.

Peccatum etiam de potentiâ abſolutâ implicat cum viſione beatâ.

Sententia negatiua auctores & explicatio. SEd loquendo de potentiâ abſolutâ & ſecundùm legem extraordinariam diſſentiunt Theologi, nam Scotus, Gabriel, Ocham, & alij ex antiquis exiſtimant beatos non eſſe impeccabiles ab intrinſecâ ratione beatitudinis, ſed ab extrinſecâ tantùm Dei aſſiſtentiâ, quâ proinde ceſſante poſſent beati peccare vel mortaliter ſecundùm aliquos ex prædictis authoribus, vel ſaltem venialiter, ſecundùm alios, & quia abſolutè loquendo poteſt, (vt ſuprà diximus) Deus ſubtrahere concurſum ad charitatem & amorem beatorum neceſſarium & ceſſare ab illâ extrinſecâ prouidentiâ & aſſiſtentiâ, idcircò poſſet permittere, quòd beati peccarent.

Communis ſententia. Sed communis Theologorum ſententia, & maximè Thomiſtarum eſt, quòd beati ſunt omnimodè impeccabiles, ſiue mortaliter, ſiue venialiter, etiam de potentiâ abſolutâ.

Imprimis probamus beatos non poſſe peccare actualiter ratione deſumptâ ex Auguſtino lib. 2. de Geneſi ad litteram cap. 36. vbi ſic habet. *Sancti Angeli illam incommutabilitatis ſubſtantiam ita concipiunt vt viſione atque amore eam præponant omnibus, & ſecundùm eam iudicent de omnibus, & in eam dirigantur vt agantur, & extrà dirigant quidquid agant.* D. Thomas verò in hoc articulo attribuit rectitudinem voluntatis ipſis beatis, eò quod beatitudo conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, ratione cuius beatus omnia refert ad Deum, ſicut in viâ amamus omnia ſub communi ratione boni, quam rationem magis explicat in quæſt. 24. de veritate art. 8. in fine corporis, vbi ait: *Diuinam eſſentiam videntes cognoſcent ipſum Deum eſſe finem maximè amandum; cognoſcent etiam omnia, quæ ei vniunt, vel quæ ab eo diſiungunt in particulari, cognoſcentes Deum non ſolùm in ſe, ſed prout eſt ratio aliorum, & hâc cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus inſurgere poterit, niſi ſecundùm regulam rationis: vnde ſicut nunc immobiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum diuinum appetunt beatorum mentes: ſupernaturalis autem inclinatio voluntatis erit in eis charitas perfecta totaliter ligans eos cum Deo, vnde nullo modo in eis peccatum incidere poterit*, hæc S. Doctor. *Probatur auctorit. D. Auguſtini & D. Tho.*

Ex quo poteſt deſumi argumentum, quo probatur impeccabilitas beatorum omnimoda ab intrinſeco proueniens. Intellectus clarè videns Deum neceſſariò iudicat eum eſſe finem vltimum, in quem referri debet omnis ſua operatio, ſed cum tali iudicio non poteſt vllũ peccatum cõmitti à beato: ergo. Maior probatur, nedũ ſecundùm potentiam ordinariam, ſed etiam ſecundùm abſolutam, quia implicat vt oſtendimus 1. parte dari viſionem beatificam, quin attingat omnia quæ ſunt in Deo formaliter, ſiue eſſentiam, attributa & perſonas; ſed inter attributa eſt ſumma bonitas ratione cuius Deus eſt finis vltimus rerum omnium, omniumque operationum ipſarum creaturarum: ergo implicat, quòd beatus non videat Deum eſſe finem vltimum, in quem omnia referri debent. Minor etiam probatur. Secundùm potentiam abſolutam non poteſt quis peccare, niſi iudicet hic & nunc peccatum eſſe ſibi conueniens. Voluntas enim noſtra ferri non poteſt, niſi in bonum verum, vel apparens, ſed implicat quòd peccatum appareat bonum ipſis beatis, qui clarè vident ipſum non eſſe referibile *Ratio fundamentalis deſumpta ex auctoritate D. Tho.*

bile in Deum, ſed potiùs eſſe oppoſitum ſummæ bonitati ipſius: ergo.

Cõfirmatur ex eodem. Confirmatur & explicatur magis hæc ratio fundamentalis ratione eiuſdem Angelici præceptoris, lib. 4. contrà gentes cap. 92. peccatum non accidit in voluntate ſine aliquo errore, ignorantiâ, vel inconſideratione intellectus, vnde Prouerb. 14. dicitur. ***Errant qui operantur malum***, & Philoſophus lib. 3. Ethic. cap. 3. ait, ***quod omnis peccans eſt ignorans***: & ratio euidens eſt, voluntas enim non poteſt velle niſi bonum: vel igitur illud bonum, quod vult, eſt verum bonum, & tunc non peccat; vel eſt bonum apparens tantùm, & tunc ſupponitur defectus in intellectu apprehendente tanquam bonum, id quod reuerà non eſt tale: viſio autem beatifica excludit ab intellectu beatorum omnem errorem, ignorantiam, & inconſiderationem. Nam qui videt Deum videt clarè omnia, quæ ad ſuam perfectionem pertinent & ad omnem ſuam operationem, eò quod beatitudo ſatiet omnem appetitum beatorum; vnuſquiſque autem naturaliter ſcire deſiderat quæcumque concernunt ſuas operationes.

Obiectio. Nec obeſt ſi dicas quòd de potentiâ abſolutâ poteſt Deus permittere, quòd beatus non videat ea omnia, quæ ad ſtatum ipſius pertinent, & quæ concernunt operationes ſuas circà creaturas, ſed tantùm clarè videat ipſum Deum: ergo in operationibus, circa creaturas poterit abſolutè loquendo eſſe aliquis error, vel aliqua ſaltem inconſideratio in intellectu beatorum, & ex conſequenti aliquod peccatum ſaltem veniale in voluntate ipſorum. Imò nulla videtur implicantia, quòd licet beati videant ſemper & iudicent iudicio ſpeculatiuo Deum eſſe finem vltimum, attamen iudicio practico non ſemper hoc attendant, & ſic non obſtante clarâ viſione Dei ſint capaces alicuius ſaltem leuis peccati.

Reſoluitur. Nam contrà eſt, quòd vel beatus cognoſcet illud obiectum creatum circà quod operaturus eſt, vel non cognoſcet. Si cognoſcit non poterit errare circà ipſum; ſi verò non cognoſcit non poterit circà ipſum operari: quòd ſi cognitio ſit imperfecta, ſuſpendet etiam operationem ſuam quouſque clarè & euidenter cognoſcat vtrùm ſit amabile propter ſolum Deum, & operatio ſua referibilis in ipſum Deum, & ſic non operabitur, vel operando non peccabit; quia ſicut non poteſt voluntas eius eligere actionem malam, ita neque actionem dubiam, ſeu de quâ dubitetur an mala ſit, eò quod ratione viſionis beatificæ clarè & euidenter cognoſcit nihil eſſe eligibile in rebus creatis, niſi certum ſit, quod ſit referibile in ipſum Deum tanquam finem vltimum, & ratio euidens eſt quia nihil videt habere rationem boni, niſi quatenùs ab ipſo Deo dimanat tanquam ab origine totius bonitatis, & ad eumdem ordinatur tanquam ad vltimum rerum omnium finem. Si ergo dubitetur de aliquo obiecto an habeat huiuſmodi conditionem, non poterit illud proſequi, niſi adueniat noua cognitio, quâ tollatur hæc dubitatio.

Hoc autem cognoſcit nedum iudicio ſpeculatiuo, ſed etiam practico, quia cognoſcit Deum eſſe finem vltimum, in quem omnia referri debent, nedum vt ſic, & in communi, ſed etiam hìc & nunc & in particulari, quia videt clarè & euidenter Deum eſſe ſummam bonitatem, & nihil creatum eſſe bonum quocumque modo ſumi poſſit, niſi quatenùs refertur in ipſum; nedum ergo ſpeculatiuè, ſed etiam practicè cognoſcit, quod omnia debet referre in Deum, quæ ratio eſt à priori, & radicalis ac fundamentalis, & probat impeccabilitatem beatorum prouenire ab intrinſeco beatitudinis.

CAPVT V.

Expenditur ſecunda ratio D. Thomæ ad oſtendendam eamdem impeccabilitatem.

SEcunda ratio etiam principalis proponitur à D. Thoma in hoc art. & primâ parte quæſt. 62. art. 8. his verbis. ***Hoc modo ſe habet videns Deum ad ipſum, ſicut ſe habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impoſſibile eſt autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, niſi attendens ad bonum, vel quod velit diuertere à bono, in quantum huiuſmodi. Igitur beatus non poteſt velle, vel agere, niſi attendens ad Deum. Sic autem volens vel agens non poteſt peccare.*** Quæ ratio probat etiam de potentiâ abſolutâ non poſſe beatum peccare. Etenim implicat etiam de potentiâ abſolutâ, quod aliquis exiſtens

Infertur ex ratione implicare contrarium. exiſtens in viâ velit aliquid & operetur; niſi propter aliquam rationem boni, & hoc tàm practicè, quàm ſpeculatiuè; vnde neceſſariò in omnibus ſuis operationibus attingit bonum ipſum in communi, vel aliquod bonum particulare quod ad illud tanquam ad finem ordinetur. Ita ſimiliter implicabit, quòd beatus aliquid operetur in patriâ, niſi circà bonum diuinum, vel aliquod bonum quod ordinetur ad ipſum; & quia peccatum nec eſt bonum diuinum, nec ad ipſum ordinatur, ſequitur beatum abſolutè non poſſe peccare.

Obiectio contra hanc rationem. Dices non eſſe proportionem aliquam inter bonum in communi & Deum clarè viſum. Nam imprimis bonum in communi continet omnem rationem boni, vnde voluntas, quæ non poteſt velle malum cogitur velle omnia ſub ratione boni in communi, ſed Deus non continet omnem rationem boni, quia non continet omne bonum apparens, ſed tantùm bonum effectiuum & verum, imò non continet omne verum bonum formaliter, ſed tantùm eminenter vel formaliter eminenter: vnde ratio boni in communi reperitur in omnibus aliis bonis; bonitas verò diuina non ita includitur in aliis rebus. *Corroboratur.* Adde quòd ad bonum in communi non neceſſitatur viator quoad exercitium, ſed tantùm quoad ſpecificationem: ergo ſimiliter ad bonum diuinum neceſſitaretur beatus quoad ſpecificationem tantùm, & non quoad exercitium, & ſic adhuc peccare poſſet deſiſtendo nimirùm ab exercitio alicuius actus ad quem tenetur.

Reſoluitur & oſtenditur efficacia rationis D. Thomæ. Sed hæc & ſimilia argumenta non eneruant vim rationis D. Thomæ, quæ tota conſiſtit in prædictâ comparatione boni in communi cum bono diuino, in eo quod ſicut non poteſt viator velle malum oppoſitum bono in communi, ſed neceſſitatur ad huiuſmodi bonum quoad ſpecificationem, imò etiam quoad exercitium non quidem abſolutè, ſed ex ſuppoſitione quod operetur, ita quod nullam poſſit exercere operationem, niſi videat in illâ relucere aliquam rationem boni, quam participat de ipſo bono communi. Ita beatus ex ſuppoſitione, quòd teneatur operari circà aliquid creatum, non poterit exercere huiuſmodi operationem, niſi videat in ipſâ bonitatem diuinam vt participatam, ſiue bonum illud creatum eſſe participationem boni diuini, quia neceſſitatur ad bonum diuinum: atque ita non poteſt velle malum quod ipſi opponitur: omne autem peccatum ſiue obiectum peccaminoſum opponitur bono diuino, cùm non ſit verum bonum, ſed tantùm apparens: & ideò nequit beatus vllo modo peccare.

Fundamentum rationis. Et ratio huius eſt, quia nimirùm ſicut viator lumine naturali cognoſcit bonum in communi eſſe ſuum finem vltimum, in quem debet referre omnia, nihilque eſſe appetibile, niſi participet de illâ ratione boni. Ita beatus clarè & euidenter cognoſcit ſolam diuinam bonitatem eſſe amabilem, nihilque poſſe eſſe amabile, niſi participet aliquid de diuinâ bonitate, & quatenus dicit huiuſmodi participationem, & ſic implicat etiam de potentiâ abſolutâ, quod poſſit peccare, & ſicut ab intrinſeco prouenit, quòd viator habeat hanc cognitionem de bono in communi, ita prouenit ab intrinſeco beatitudinis, quòd beatus habeat ſimilem de bono diuino cognitionem.

CAPVT VI.

Ponderantur aliæ rationes Sancti Doctoris.

Tertia ratio S. Doctoris libro 4. contra gentes cap. 92. Cuicumque ſufficit id quod habet, non quærit aliquid extra ipſum, ſed quicumq; eſt beatus, illi ſufficit id in quo eſt vera beatitudo, aliàs non impleretur eius deſiderium: ergo quicumque eſt beatus nihil aliud quærit, quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo conſiſtit: Nullius igitur beati voluntas poteſt mutari in malum.

Quæ ratio probat ab intrinſeco & ex ipſâ naturâ beatitudinis, & etiam de potentiâ abſolutâ beatos eſſe impeccabiles, quia beati ex ipſâ ratione viſionis beatificæ cognoſcunt ſe habere in Deo quem poſſident, omnia quæ deſiderari poſſunt, & extrà Deum nihil, niſi quatenus refertur ad ipſum, nec poteſt de potentiâ etiam abſolutâ impediri hæc notitia, ſi ſupponatur viſio beatifica: cùm hâc autem notitiâ ſtare non poteſt iudicium proponens voluntati beatorum tanquam bonum illud, quòd eſt vel contrà Deum, vel præter ipſum. Non poteſt autem peccare mortaliter, niſi iudicet & velit aliquid contrà Deum, nec peccare *Oſtenditur hac ratione impeccabilitatem eſſe de intrinſecâ ratione beatitudinis*

venialiter, niſi iudicet & velit aliquid præter Deum: ergo beatus ab intrinſeco & abſolutè eſt impeccabilis.

Quarta ratio ſumi poteſt ex D. Gregorio lib. 5. moralium cap. 27. vel 28. vbi ſic habet. *Angelica natura in ſemetipsâ mutabilis eſt, quam mutabilitatem vincit per hoc quòd ei qui ſemper idem eſt vinculis amoris colligatur.* Quam rationem affert etiam D. Thomas loco citato contra gentes, vbi ſic loquitur. *Bonum in quantùm huiuſmodi eſt diligibile; quod igitur apprehenditur vt optimum, eſt maximè diligibile, ſed ſubſtantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipſum vt optimum: ergo maximè ipſum diligit; hoc autem habet ratio amoris, quòd voluntates ſe amantium ſint conformes; voluntates igitur beatorũ ſunt maximè conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis: cùm diuina voluntas ſit prima regula omnium voluntatum: voluntates igitur Deum videntium non poſſunt fieri peruerſa.*

Quarta ratio deſumpta ex D. Gregorio.

Poſſemus plures alias rationes afferre, quas idcircò prætermittimus, vel quia non videntur nobis ſatis efficaces, vel quia cum præcedentibus coincidunt.

Capvt VII.

Soluuntur obiectiones quæ fieri poſſunt contrà prædicta.

Obiectio prima deſumpta ex poſſibilitate defectus in intellectu beati.

Obiicies primò, poteſt beatus peccare quantùm eſt ex intrinſecâ ratione beatitudinis, ſi ipsâ non obſtante poteſt pati defectum in intellectu vel erroris, vel ignorantiæ, vel inconſiderationis circà creaturas & operationes quas exercet circà eas, atqui poteſt pati huiuſmodi defectum: ergo. Probatur minor quamuis ex cognitione, quam habet in verbo non poſſit oriri talis defectus, attamen ex cognitione quam habet extrà verbum poteſt huiuſmodi defectus prouenire. Diximus enim primâ parte, quòd præter lumen gloriæ & ipſam viſionem beatificam per quam beati cognoſcunt in eſſentiâ diuinâ tanquam in ſpecie expreſſâ, ſiue tanquam in verbo, nedum Deum, ſed etiam creaturas, datur vel dari poteſt in ipſis aliud lumen & alia cognitio, per quam in ſpecie creatâ, proindéque extra verbum diuinum cognoſcât huiuſmodi creaturas. Igitur licet lumen gloriæ non poſſit eſſe defectuoſum, nec viſio beatifica erronea, aut repræſentatio verbi diuini imperfecta; nihilominùs aliud lumen, alia cognitio, & alia ſpecies abſolutè loquendo pati poſſunt defectum, ex quo proueniat aliqua ignorantia vel inconſideratio.

Reſoluitur.

Reſpondeo omne aliud lumen, quod reperiri poteſt in beatis ſubordinari lumini beatifico, & omnem aliam cognitionem viſioni beatificæ, & ſimiliter ſpeciem quamcumque creatam ipſis beatis infuſam ſubordinari ſpeciei diuinæ. Cùm enim beatitudo ſit eſſentialiter ſuprema, & vltima hominis perfectio, exigit vt omnia alia ſubordinentur ipſi, & conſequenter excludit omne quod eſt oppoſitum huic beatitudini, ex quo ſequitur quod nullus poteſt eſſe defectus tendens ad peccatum in quocumque lumine, & in quâcumque cognitione beatorum, quia vt dicebamus ſuprà, cùm ille defectus eſſet contrà exigentiam ipſius beati, tribueretur agenti extrinſeco, nempe Deo tale lumen, ac talem ſpeciem infundenti, atque ita quamcumque cognitionem beatus habeat, ſiue in verbo, ſiue extrà verbum, non poteſt habere aliquod dictamen defectuoſum, ſaltem tali defectu qui ſit occaſio peccati.

Obiectio 2. ex defectibilitate naturæ & potentiarum.

Obiicies ſecundò, & inſtabis contrà præcedentem ſolutionem; beatitudo non deſtruit naturam beati, nec conſequenter defectibilitatem potentiarum eius, nimirùm intellectus & voluntatis: ergo abſolutè loquendo poterit Deus infundere lumen beatis, & ſpeciem creatam cum quibus eliciant cognitionem defectuoſam, defectu prouenientе, non ex ipſo Deo, ſed ex ipsâ naturâ beati, & ex naturali imperfectione intellectus eius.

Status beatitudinis tollit defectibilitatem in animâ vt in corpore.

Reſpondeo, quòd quamuis natura beatorum & intellectus eorum quantum eſt de ſe ſint defectibiles; ſuppoſitâ tamen beatitudine, licet non deſtruatur natura beatorum, ita tamen perficitur, vt de facto non poſſint deficere ſaltem defectu peccatum occaſionante, quod optimè explicat D. Thomas in quæſt. 24. de veritate art. 8. exemplo corporis beatorum, quòd licet ex naturâ ſuâ ſit corruptibile: attamen redditur incorruptibile per gloriam; ſicut inquit liberum arbitrium hominis ex ſuâ naturâ habet, quòd ſit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex ſuâ naturâ, quod ſit corruptibile, ſed corpus humanum

deno

dono gratiæ efficitur incorruptibile, primæ ad Corinth. 15. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium poteſt per gratiam confirmari in bono. Et cùm gloria ſit maxima gratia, ita confirmat in bono, vt nullo modo poſſit ab eo deflectere.

Vrgent magis aduerſarij.

Obiiciès tertiò,& inſtabis contra præcedentem ſolutionem. Si gratia & gloria non deſtruunt naturam beati, ſequitur quòd etiam ipſa voluntas beatorum retineat naturam, ſed natura voluntatis eſt libertas, ratione cuius poteſt ad libitum eligere bonum vel malum: ergo beati non obſtante beatitudine poſſunt eligere malum, proindéque peccare, niſi obſtaret prouidentia Dei,& manutenentia ipſius extrinſeca.

Peccabilitas eſt merus defectus libertatis.

Sed ad hoc reſpondetur facilè, quòd voluntas non exercet libertatem circà finem, ſed tantùm circà media ad finem ordinata eligendo ipſa cum ordine finis; quòd verò ipſa eligat, vel contrà, vel præter finem, nec eſt eſſentia, nec pars, aut perfectio libertatis, ſed merus defectus ipſius: vnde docent Theologi, quod potentia peccandi, ſiue eligendi aliquid contrà, vel præter Deum, qui eſt verus finis vltimus noſter, non eſt niſi purus defectus ipſius libertatis creatæ. *Gratia & gloria perficiunt libertatem.* Et quia gratia & gloria non deſtruunt naturam hominis, ſed ipſam perficiunt, ideò in vtroque ordine & ſtatu gratiæ & gloriæ, ſaluatur libertatis eſſentia, & tollitur eius defectus; vnde in Beatiſſimâ Virgine erat perfectiſſima libertas, quamuis ita foret confirmata in gratiâ, vt peccare non poſſet etiam venialiter, & in Chriſto Domino fuit omnimoda impeccabilitas, nedum ex gratiâ & gloriâ proueniens, ſed etiam *Exempla.* ex vnione hypoſtaticâ; & ſimul cum hâc impeccabilitate libertas perfectiſſima, ita & in beatis ſumma eſt impeccabilitas, & ſumma etiam libertas, non quidem circa finem, ſiue circà Deum, ſed circà media, ſiue circà creaturas, vt dicemus in ſequenti capite.

Obiectio deſumpta ex reprobo eleuato ad viſionem beatificam.

Obiicies quartò, poteſt Deus eleuare ad tempus reprobum ad viſionem beatificam, ſed in illâ ſuppoſitione, poſſet homo ille beatus peccare: ergo abſolutè loquendo poteſt beatitudo compati peccatum. Maior probatur, quia poteſt Deus facere quidquid non dicit implicantiam; quòd autem reprobus ſit in gloriâ ad tempus non dicit implicantiam, ſicut nec quod ſit ad tempus in gratiâ: Ergo. Probatur etiam minor, poſſet Deus huic homini ad viſionem diuinæ ſuæ eſſentiæ eleuato manifeſtare decretum reprobationis ſuæ, ſed beatus ille videns decretum ſuæ reprobationis, poſſet Deum odio habere, proindéque peccare: ergo.

Præuentio ſolutionis.

Nec valet reſpondere, quòd tunc videret Deum eſſe iuſtum iudicem, proindéque diligendum eſſe ſuper omnia, non obſtante decreto ſuæ reprobationis: Etenim experientiâ conſtat, quòd licèt aliquid iuſtiſſimum nobis appareat, ſi tamen ſit nobis nociuum, odio habemus illud; ita ſimiliter quantùmcumque iuſtiſſimum iudicem cognoſceret beatus, quia tamen apprehenderet ipſum, vt ſibi nociuum, poſſet ipſum odio habere.

Noua adducitur.

Reſpondeo, quòd ſicut nunc quilibet beatus Deum amat, licet in ipſo videat decretum reprobationis ſuorum parentum, ita tunc amaret ipſum, licet videret decretum propriæ reprobationis ſuæ, quia vt dixi videret ipſum in omnibus illis decretis iuſtiſſimum iudicem attributa ſua manifeſtantem. Adde quòd per viſionem beatificam clarè & euidenter cognoſceret, quòd quidquid in illâ reprobatione foret mali, & diſconuenientis, & quidquid foret dignum odio, totum hoc ex propriâ ipſius malitiâ proueniret; non enim Deus infligit pœnam, niſi propter culpam; & ſic deteſtaretur quidem beatus futuram ſuam culpam, & odio haberet malitiam propriam, ſed interìm ſummo amore proſequeretur bonitatem diuinam, nec ipſam poſſet odiſſe durante viſione beatificâ.

Obiectio vltima ex cõpoſſibilitate contrariorũ.

Obiicies quintò, beatitudo & peccatum ſunt ſumma felicitas,& ſumma miſeria, quæ opponuntur contrariè, ſed poſſunt de abſolutâ Dei potentiâ in eodem ſubiecto reperiri contraria, etiam in ſummo gradu. Vnde in Chriſto Domino fuere ſimul ſummum gaudium, & ſumma triſtitia, vt docetur tertiâ parte: ergo Deus poteſt abſolutè conferre beatitudinem alicui & permittere peccatum in ipſo.

Reſpondetur.

Ad hoc. quidquid ſit de poſitione contrariorum in eodem ſubiecto etiam in ſummo gradu, dicimus felicitatem illam beatitudinis & miſeriam peccati ita eſſe contrarias, vt includant etiam oppoſitionem contradictoriam, ſaltem virtualem, vt patebit ex dicendis in materiâ de peccatis, gratiâ & iuſtificatione. Vnde quamuis vt contraria

poſſent compati: vt contradictoria nullatenus. Eſt autem diſcrimen inter gaudium & triſtitiam Chriſti Domini & felicitatem illam ac miſeriam; quod gaudium & triſtitia Chriſti erant quidem in eodem ſubiecto, ſed non de eodem obiecto, ideóque compati poterant, vt docent Theologi tertiâ parte. Sed felicitas & miſeria, de quibus loquimur, eſſent in eodem ſubiecto, & circà idem obiectum nempe Deum, ad quem felicitas illa, ſiue beatitudo conuerteret hominem & à quo miſeria illa, ſiue peccatum hominem auerteret: ergo.

Diſcrimen inter gaudium cum triſtitiâ in Chriſto, & felicitatem cum miſeriâ in beatis.

Capvt VIII.

Vtrùm exiſtens in peccato mortali eleuari poßit ad viſionem beatam remanente peccati maculâ.

Status quaſtionis.

Certum eſt quod de potentiâ ordinariâ nequit eleuari peccator ad viſionem beatam, quin macula peccati deleatur per gratiam habitualem, quam connaturaliter exigit & ſupponit viſio beatifica, ſed vtrùm de potentiâ abſolutâ fieri poſſit, vt aliquis exiſtens in mortali peccato eleuetur ad viſionem beatam, & nihilominus in ipſo remaneat peccati macula, difficultas eſt inter Theologos.

Plures ex inſignioribus Thomiſtis, vt Victoria, Soto, Medina, & alij quos refert & ſequitur Ildephonſus hic diſp. 62. exiſtimant non eſſe in hoc manifeſtam implicantiam, ideóque abſolutè fieri poſſe, quod & nos ſimiliter poſſibile iudicamus.

Aſſertio iuxtà communem ſententiâ Thomiſtarum.

Dicimus ergo quòd exiſtens in peccato mortali eleuari poteſt ad viſionem beatam remanente peccati maculâ.

Probatur.

Probatur, macula peccati deleri nequit etiam de potentiâ Dei abſolutâ ſine infuſione gratiæ ſanctificantis; ſed poteſt aliquis in mortali peccato exiſtens eleuari ad viſionem beatificam, abſque eo quod ipſi infundatur gratia: Ergo remanebit in eo peccati macula. Maior eſt D. Thomæ infrà quæſt. 113. art. 2. & expoſitorum ibidem. Et ratio eſt, quia priuatio formæ nequit auferri, niſi ponatur ipſa forma, etiam de potentiâ Dei abſolutâ; ſicut tenebræ nequeunt expelli, niſi per aduentum & poſitionem lucis, ſed macula peccati eſt eſſentialiter ipſa priuatio gratiæ ſanctificantis, non minùs quàm tenebræ ſunt priuatio lucis: ergo nequit deleri huiuſmodi macula in animâ, niſi ponatur gratia. Minor etiam probatur, viſio beatifica & gratia ſanctificans ſunt duæ qualitates realiter diſtinctæ, quarum altera in ipſâ animæ ſubſtantiâ; altera verò in intellectu ſubiectatur: ergo poteſt Deus ſi velit de ſuâ potentiâ abſolutâ communicare vnam ſcilicet viſionem, non communicando alteram, nempe gratiam: nam licet inter vtramque ſit connexio connaturalis, non eſt tamen ita neceſſaria, vt Deus agens ſuprà & præter earum exigentiam non poſſit eas inuicem ſeparare.

Confirmatur.

Confirmatur, quia licet gratis concederemus, quòd ad delendum peccati maculam non ſit abſolutè neceſſaria infuſio gratiæ; attamen negari non poteſt quin requiratur ex parte voluntatis ipſius peccatoris conuerſio quædam in Deum vt finem vltimum, vt ſic vel formaliter, vel ſaltem virtualiter retractet peccatum præteritum, & deleatur peccati macula, ſed poteſt de potentiâ abſolutâ fieri vt conferatur viſio beatifica, abſque eo quod voluntas peccatoris eliciat vllum actum conuerſionis in Deum, vel retractationis peccati: ergo remanebit ſemper macula peccati. Maior probatur in tractatu de Iuſtificatione; & ratio eſt, quia tamdiù manet peccatum, quamdiù voluntas manet auerſa à Deo vt fine vltimo; ſed tamdiù manet auerſa, quamdiù non ſe conuertit in ipſum Deum, vt finem ſuum vltimum; nec retractat peccatum præteritum, per quod auerſa fuerat: ergo. Minor etiam probatur facilè. Concurſus & auxilium, quod Deus confert intellectui ad ſuas operationes diſtinguitur ab eo quod confert voluntati ad ſuas, & poteſt Deus abſolutè collato priori ſuſpendere poſterius, cùm non teneatur ipſum dare, vnde fatentur omnes Theologi, quòd Deus poſſet ſuſpendere concurſum, quem confert Beatis ad eliciendum amorem beatificum, etiam ſuppoſitâ viſione beatificâ: poterit ergo Deus eleuare peccatorem ad viſionem beatam, & nihilominus ſuſpendere omnẽ concurſum ad quemcumque actũ voluntatis, & ſic non obſtante tali viſione voluntas huius peccatoris, nec ſe conuertet in Deum vt finem vltimum

nec

nec præteritum tetractabit peccatum, nec formaliter, nec virtualiter, ſicque remanebit ſimul cum viſione macula peccati.

1. Obiectio. Obiicies 1. poſitâ gratiâ ſanctificante non poteſt remanere peccati macula, ſicut generaliter priuatio quæcumque remanere nequit poſitâ formâ, ſed nequit conferri viſio beatifica, quin ponatur gratia: ergo. Probatur minor, viſio beatifica eſt perfectiſſima actio vitalis vitalitate ſupernaturali, actio autem vitalis exigit procedere à principio radicali vitæ; ſed gratia eſt huiuſmodi principium radicale vitæ ſupernaturalis, vnde in ordine ſupernaturali tenet locum naturæ: ergo viſio beatifica ſupponit neceſſariò ipſam gratiam.

Reſpondetur. Ad hoc dicimus, quòd licet viſio beatifica exigat gratiam connaturaliter, vt ſuprà diximus, omniſque actio vitalis exigat coniungi principio radicali vitæ, de potentiâ tamen abſolutâ fieri poteſt, vt detur talis actio ſine tali principio, proindeque ipſa etiam viſio beatifica ſine gratiâ, imò poſſunt dari quidam actus vitales in ordine ſupernaturali ſine gratiâ, vt actus fidei & ſpei.

Præcluditur inſtantia. Nec refert ſi dicas huiuſmodi actus eſſe imperfectos, ideóque poſſe ſeparari à principio radicali vitæ, & dari fidem & ſpem abſque gratiâ, ſed viſionem beatificam eſſe actum perfectiſſimum totius ordinis ſupernaturalis, ideóque non poſſe elici ſine gratiâ; hoc enim conuenit tantùm, quòd iuxtà exigentiam ipſius connaturalem, & ſecundùm potentiam ordinariam gratia neceſſariò ſit ſupponenda, ſed non conuincit, quod non poſſit aliter fieri de potentiâ abſolutâ, & præter ac ſuprà exigentiam & naturam talis actus: Imò eodem exemplo conuincitur in hoc non eſſe implicantiam, quandoquidem actus verè vitalis vitalitate ſupernaturali licet imperfecti, quales ſunt actus fidei & ſpei, de potentiâ etiam ordinariâ ſeparari poſſunt à principio radicali vitæ ſupernaturalis ſiue gratiæ; non habet ergo vitalitas ſupernaturalis indiſpenſabilem connexionem cum gratiâ, & ſic poterit ſaltem de potentiâ abſolutâ ab ipſâ gratiâ ſeparari viſio beatifica, quamtumcumque ſit actus vitalis perfectiſſimus.

2. Obiectio. Obiicies 2. peccatum habituale dicit ſeparationem & auerſionem à Deo; viſio verò beatifica dicit vnionem & conuerſionem ad ipſum; ſed vnio & ſeparatio, conuerſio & auerſio eiuſdem ab eodem manifeſtam dicit implicantiam: ergo implicat viſio beatifica, ſimul cùm peccati maculâ.

Ad hoc reſpondeo quod viſio beatifica dicit vnionem cum Deo in ratione obiecti cogniti, ſed non in ratione vltimi finis amati, & ſimiliter dicit conuerſionem ad Deum vt obiectum, ſi tamen conuerſio appellari poſſit ipſa cognitio, ſed non dicit conuerſionem ad ipſum, vt finem vltimum. E contrà macula peccati importat habitualem ſeparationem & auerſionem à Deo, vt fine vltimo, & non ab ipſo vt obiecto cognito; quamuis autem incompatibiles ſint ſeparatio & vnio; auerſio & conuerſio, ſi ſint eiuſdem rationis; compati tamen poſſunt de abſolutâ potentiâ, quando ſunt diuerſæ rationis, vt in propoſito: actualis igitur vnio cum Deo vt obiecto cognito, & conuerſio ad ipſum vt obiectum attingibile per viſionem beatificam poterit compati cum habituali auerſione & ſeparatione à Deo, vt fine vltimo, quæ remanet remanente maculâ. *Soluitur implicantia.*

CAPVT IX.

Explicatur neceſſitas amoris beatifici circà Deum, beatique in hoc libertas circa creaturas.

QVia rectitudo voluntatis conſiſtit maximè in ordine charitatis iuxta illud ſponſæ in Canticis. ***Ordinauit in me charitatem***, & quia etiam diximus impeccabilitatem ex ipſâ præſertim charitate prouenire in beatis, idcircò explicanda ſunt in præſenti ea quæ ſpectant ad charitatem beatorum, tùm quatenùs importat amorem Dei, tùm quatenùs importat amorem creaturarum. *Ratio propoſiti.*

Quantùm ad amorem Dei dicimus ipſum eſſe neceſſarium in beatis, nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium. Ita communiter Theologi. *Aſſertio.*

Prima pars huius aſſertionis conſtat ex dictis in præcedentibus capitibus; neceſſitari enim ad amorem Dei quoad ſpecificationem nihil eſt aliud quàm neceſſitari ad actum amoris in ſpecie. Ita vt non poſſit beatus elicere actum ſpeciei oppoſitæ, ſiue actum odij; ſed conſtat ex dictis beatum non poſſe Deum odiſſe: ergo ſequitur ipſum

neceſſitare ad amorem quoad ſpecificationem.

Secunda pars probatur. Neceſſitari quoad exercitium eſt ita eſſe determinatum ad exercitium alicuius actus, vt non poſſit quis ab eo ceſſare; ſed beati ita neceſſitantur ad exercendum actum amoris Dei, vt non poſſint ab illo ceſſare: ergo. Probatur minor non poteſt voluntas ceſſare ab exercitio alicuius actus, niſi in illo concipiatur aliqua ratio mali, & in ceſſatione ipſius aliqua ratio boni, quia non fertur voluntas in aliquod obiectum, niſi quatenùs bonum, nec retrahitur ab eo niſi quatenùs malum eſt, ſed beatus videt clarè & euidenter, quod in amore Dei, & actuali ipſius exercitio nihil eſſe poteſt niſi boni, & in ceſſatione ab illo actu nihil apprehendi poteſt niſi mali: ergo.

Extenditur vis rationis & extenditur concluſio ad amorem concupiſcentiæ.

Probat hæc ratio nedum beatos neceſſitari quòd ſpecificationem & exercitium ad amorem amicitiæ, quo Deus diligitur prout eſt in ſe ſummum bonum, ſed etiam ad amorem concupiſcentiæ, quo diligitur Deus, provt eſt ſummum bonum noſtrum. Ratio vtriuſque eadem eſt, nam in amore concupiſcentiæ ſicut in amore amicitiæ non cognoſcit beatus, niſi rationem boni, & in ceſſatione non videt, niſi rationem mali: Ergo nequit ceſſare ab vtroq; actu, præſertìm cùm nõ poſſit eſſe vel concipi Deus vt poſſeſſus à nobis, ſiue vt beatitudo noſtra obiectiua, quã poſſidemus per beatitudinem formalem, niſi concipiatur & ſit ſummum bonum noſtrum: ergo ad amorem amicitiæ beatificum neceſſariò ſequitur amor concupiſcentiæ, & ſicut beatus diligit Deum neceſſariò, ita etiam neceſſariò diligit ſeipſum propter Deum, ſiue diligit Deum tanquàm ſummum bonum ſuum.

De amore autem quo Beatus creaturas diligit, aliter Philoſophandum eſt & plura Deo dante dicemus 3. Part. dum de amore quo Chriſtus Dominus diligit creaturas regulato per ſcientiam infuſam & beatam; videbimus enìm quomodo amor ille reſpectu Dei eſt omninò neceſſarius, & reſpectu creaturarum eſt liber; eadem enim bonitas diuina, ſecundum quod eſt ratio diligendi ſe ipſam, neceſſitabat animam Chriſti ad ſui dilectionem, & eademmet bonitas, vt eſt ratio in exercitio diligendi creaturas, non neceſſitabat animam Chriſti ad amorem illarum; quod proportionabiliter hìc applicari poterit ad amorem beatificum aliorum beatorum; ſed pro nunc ſub eâdem etiam proportione dicemus quod circà creaturas amor beatorum non eſt neceſſarius; ſicut enim Chriſtus quamuis fuerit neceſſitatus ad amorem Dei, liber tamen fuit in amore creaturarum, eò quod non diligebat eas, niſi per ordinem ad Deum, ita vt ſi voluiſſet Deus, ceſſaſſet Chriſtus ab amore creaturarum; vnde ita diligebat eas, vt poſſet eas non diligere iuxtà beneplacitum ſui patris, ac conſequenter liberè diligebat. Idem dicendum omninò de beatis.

Amor Chriſti ergà Deũ neceſſarius, ergà creaturas liber.

Sic amor Beatorum.

Obiectio.

Obiicies, non neceſſitamur in viâ ad amorem boni vt ſic quoad exercitium, ſed tantùm quoad ſpecificationem; quamuis enìm non poſſimus odiſſe bonum vt ſic, nec poſſimus nolle eſſe beati, attamen non neceſſitamur ad eliciendum ſemper illum actum amoris boni vt ſic, vel ad exercitium volitionis beatitudinis: ergo etiam in patriâ non neceſſitantur beati ad amorem Dei quoad exercitium, ſed tantùm quoad ſpecificationem, quia ſicut ſe habet viator ad amorem boni vt ſic, ita comprehenſor ad amorem boni diuini.

Soluitur ex diſparitate inter amorem via & amorem Patria.

Reſpondeo eſſe diſparitatem, quia beatus, vt dictum eſt, non poteſt videre vllam rationem boni in ceſſatione ab exercitio amoris beatifici, ſed viator poteſt concipere rationem boni conuenientis in ceſſatione ab exercitio actus amoris boni vt ſic.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ad beatitudinem requiratur corpus.

CONCLVSIO. Ad perfectam beatitudinem non requiritur corpus, & ita beatitudo patriæ poteſt eſſe, & de facto eſt in iis ſanctis qui deceſſerunt, ſine corpore.

Probat D. Thomas ſuam concluſionem tùm in argumento ſed contrà ex Apocalypſ. 14. *Beati mortui qui in Domino moriuntur.* Tùm ex Apoſtolo 2. ad Corinth. 5. dicente. *Quamdiu ſumus in corpore peregrinamur à Domino*, & quæ ſit ratio peregrinationis oſtendit ſubdens. *Per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*, ex quo apparet quod

quam

quamdiù aliquis ambulat per fidem, & non per ſpeciem carens viſione diuinæ eſſentiæ nondum eſt Deo præſens; animæ autem à corporibus ſeparatæ ſunt Deo præſentes; vnde ſubditur, *audemus autem & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & præſentes eſſe ad Dominum*; vnde manifeſtum eſt quòd animæ ſanctorum ſeparatæ à corporibus ambulant per ſpeciem Dei eſſentiam videntes, in quâ eſt vera beatitudo.

Capvt Vnicvm.

Explicatur & confirmatur doctrina huius articuli & oſtenditur animas ſanctorum corpore exutas videre diuinam eſſentiam, ac eſſe beatas.

Ratio D. Thomæ. PRobat D. Thomas ſuam concluſionem hâc ratione. Intellectus ad ſuam operationem non indiget corpore, niſi propter phantaſmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, vt docet Philoſophus, manifeſtum eſt autem, quod diuina eſſentia per phantaſmata videri non poteſt, vt in primâ parte oſtenſum eſt, vnde cùm in viſione diuinæ eſſentiæ perfecta hominis beatitudo conſiſtat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore; vnde ſine corpore poteſt anima eſſe beata.

Solutio obiectionum. Ex duplici modo quo aliquid pertinet ad perfectionẽ alicuius. Pro ſolutione obiectionum aduerte diſtinctionem quam tradit Auctor in fine corporis articuli. Sciendum inquit, quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet, vno modo ad conſtituendam eſſentiam rei, ſicut anima requiritur ad perfectionem hominis; alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad benè eſſe eius, ſicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenij pertinet ad perfectionem hominis; quamuis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen ſecundo modo, ex quo patet iuxtâ mentem D. Thomæ conſortium corporis pertinere ad beatitudinis ſtatum, ſed non ad eius eſſentiam.

Glorificatio corporis pertinet ad ſtatum beatitudinis ſolùm extenſiuè. Imò adhuc notandum eſt, quòd non pertinet glorificatio corporis ad beatitudinis ſtatum intenſiuè, ſed tantùm extenſiuè, vt docet idem S. Doctor in reſponſione ad quintum his verbis. *Dicendum quòd deſiderium animæ ſeparatæ totaliter quieſcit ex parte appetibilis, quia habet id quod ſuo appetitui ſufficit, ſed non totaliter requieſcit ex parte appetentis, quia illud bonum non poſſidet ſecundùm omnem modum quo poſſidere vellet, & ideò corpore reſumpto beatitudo creſcit non intenſiuè ſed extenſiuè.*

Antiquorũ ſententia diuerſa contrà aſſertionem. Contrà hanc veritatem militat nonnullorum patrum ſententia qui exiſtimarunt ad beatitudinem ſaltem de facto requiri corpus, atque ita ponebant, quod animæ iuſtorum etiam poſt purgationem à peccatis non vident Deum, nec ſunt beatæ, ſed hoc illis reſeruari vſque ad diem iudicij. Ex his tamen authoribus alij prædictas animas interìm in paradiſo terreſtri manere aſſerebant: alij verò eas alibi repoſitas, quod quamvis antiquitùs non eſſet contrà fidem, quia nondùm res erat definita, nunc tamen eſt hæreticum propter definitiones ſtatim referendas. Vnde iure optimo D. Thomas in 4. Sentent. diſtinctione 45. quæſt. 1. art. 1. quæſtiunculâ 2. in fine corporis poſtquam expoſuit doctrinam huius articuli, ait, *huic veritati authoritates Scripturæ Canonicæ manifeſtè atteſtantur & documenta ſanctorum Patrum; vnde contrarium pro hæreſi eſt habendum.* *Nunc contra fidem ex D. Thoma.*

Authoritas Apoſtoli validiſſima. Inter loca Scripturæ ſacræ præcipua ſunt ea, quibus D. Thomas vtitur, præſertìm illud in corpore articuli ex Apoſtolo: neque enim vis huius authoritatis eludi poteſt, dicendo quod Apoſtolus in his verbis. *Dùm ſumus in corpore peregrinamur à Domino*, poteſt intelligi de abſentiâ ab humanitate Chriſti quâ in cœlo perfruuntur iuſtorum animæ ante diem Iudicij, non verò de viſione diuinæ eſſentiæ. Fuerunt enim quidam ex illis, qui oppoſitam ſententiam tenuerunt, qui aſſerebant animas ſanctorum interìm quieſcere in terreſtri paradiſo, ſed etiàm in paradiſo cœleſti, vbi perfruuntur viſione humanitatis Chriſti, non autem diuinitatis.

Reſpondetur interpretationibus quibus infirmatur ab aduerſariis. Nam contrà eſt quod (vt inſinuat D. Thomas) Apoſtolus ait, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem: ergo è contrariò, non peregrinari eſt non ambulare per fidem, ſed per ſpeciem hoc eſt facie ad faciem Deum viſione beatâ intueri, iuxtà illud, quod idem Apoſtolus ait 1. ad eoſdem Corinth. 13. *videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate, tunc autèm facie ad faciem.*

Inter

Inter innumeros Sanctos Patres, quos pro ſententiâ noſtrâ referre poſſumus vnus ſufficiat D. Auguſtinus, qui expreſsè ſententiam huius articuli docuit pluribus in locis, ſed præſertìm libro 12. in Geneſim. cap. 34. ait, *ſi in tertio cælo, ſiue vbicumque loco poſt tertium cælum eſt raptus Apoſtolus, ſi tamen non aliquid vnum diuerſis nominibus eſt appellatum, vbi ſunt animæ beatorum*; deinde explicans, quid ſit illud tertium cœlum, ait, *tertium eſt cælum, quod mente conſpicitur, ita ſecretâ & remotâ & omninò abreptâ à ſenſibus carnis, atque mundatâ, vt ea quæ in eo cælo ſunt, & ipſam Dei ſubſtantiam, verbumque Deum per quod facta ſunt omnia in charitate ſpiritus ſancti ineffabiliter valeat videre, & audire*, & libro meditationum eamdem doctrinam tradit clariſſimè. Cap. enim 23. ait. *Felix anima quæ terreno reſoluta corpore, libera cælum petit, ſecura eſt & tranquilla, non timet hoſtem neque mortem, habet enim præſentem, cernitque indeſinenter pulcherrimum Dominum, cui ſeruiuit, quem dilexit, & ad quem tandem læta peruenit*, & c. 24. cum beatis loquens, ait, *per ipſum vos rogo, qui vos tales fecit, de cuius pulchritudine iam ſatiamini, de cuius immortalitate iam immortales facti eſtis, de cuius beatiſſimâ viſione ſemper gaudetis.*

Præclara auctoritates D. Auguſtini.

Plura poſſent referri Concilia, ſummorumque Pontificum decreta, ſed aliis prætermiſſis hæc ſunt præcipua. Primò decretum Concilij florentini, ſeſſione vltimâ, vbi definit Eugenius Papa approbante Concilio veritatem prædictam his verbis. *Illorumque animas, qui poſt baptiſmum ſuſceptum nullam omninò peccati maculam incurrerunt, illas etiam quæ poſt contractam peccati maculam, vel in ſuis corporibus, vel eiſdem exutæ corporibus, prout ſuperiùs dictum eſt, ſunt purgatæ, in cælum mox recipi, & intueri clarè ipſum Deum trinum & vnum ſicuti eſt, meritorum tamen diuerſitate, alium alio perfectiùs; illorum autem animas, qui in actuali peccato mortali, vel ſolo originali decedunt, mox in infernum deſcendere, pœnis tamen diſparibus puniendas.*

Auctoritas Concilij florentini.

Secundò ex Concilio Tridentino ſeſſione 25. in decreto de inuocatione Sanctorum, & veneratione & reliquiis eorum, vbi ſic habetur. *Sanctos vnà cum Chriſto regnantes, orationes ſuas pro hominibus offerre*: & paulo poſt, *illos verò qui negant ſanctos æternâ fælicitate in cælo fruentes inuocandos eſſe, impiè ſentire.* Vbi licet non directè definiatur prædicta veritas, attamen indirectè definitur & ſupponitur animas Sanctorum iam frui beatitudine.

Conc. Trident.

Ex rationibus optima eſt ea quâ vtitur D. Thomas in hoc art. Quibus addimus alteram ex eodem Angelico doctore loco citato ſententiarum his verbis. *Sicut in corporibus eſt grauitas vel leuitas, quâ ferantur in locum ſuum, qui eſt finis motus ipſorum, ita etiam eſt in animabus meritum vel demeritum, quibus perueniunt animæ ad præmium vel pœnam, quæ ſunt fines actionum ipſorum; vnde ſicut corpus per grauitatem vel leuitatem ſtatìm fertur in locum ſuum, niſi prohibeatur, ita ſtatìm animæ ſoluto vinculo carnis, per quod in ſtatu viæ detinebantur, præmium conſequuntur vel pœnam, niſi aliquid impediat, ſicut interdum impedit conſecutionem præmij veniale peccatum, quòd prius purgari oportet, ex quo ſequitur quod præmium differatur.*

Alia ratio Sancti Doctoris.

Præclara ſimilitudo.

Plura poſſunt obiici Scripturæ ſacræ loca pro ſententiâ oppoſitâ, ſed hæc ſunt præcipua ad Hebræos 11. dicitur. *Hi omnes teſtimonio fidei probati non acceperunt repromiſſiones Deo pro nobis aliquid meliùs prouidente, vt non ſine nobis conſummarentur.* Ex quo loco infertur; quod licet Sancti veteris teſtamenti probati eſſent, nondùm tamen glorificati ſunt, ſed cum ſanctis noui teſtamenti in die Iudicij ſimul glorificandi erunt. Mathæi. 20. Pater familias ad veſperam congregatis omnibus operariis, qui diuerſis horis diei, ſiue diuerſis temporibus laborauerant, ſimul reddit denarium, quo denario beatitudo intelligitur, ſicut per veſperam finis mundi, ſiue Iudicij tempus deſignatur; tunc ergo conferetur omnibus ſimul beatitudo. Apocalypſis 6. dicit D. Ioannes. *Vidi ſubtùs altare animas interfectorum, & clamabant voce magnâ dicentes. Vſquequò Domine non iudicas, & non vindicas ſanguinem noſtrum de his qui habitant in terrâ, & datæ ſunt illis ſingulæ ſtolæ albæ & dictum eſt illis, vt requieſcerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conſerui eorum & fratres eorum qui interficiendi ſunt, ſicut & illi.*

Auctoritates ſcripturæ quæ videntur contrariæ.

Ad hæc & ſimilia loca pluribus modis reſpondent Sancti Patres & Doctores, ſed ſufficiat communis reſponſio, quod intelligitur beatitudinem non eſſe conferendam quoad ſtatum ſiue comple

Reſponſio ad illat.

complementum, niſi in die iudicij, quamuis iam pluribus collata fuerit quoad eſſentiam; nam vt diximus beatitudo quoad eſſentiam dicit ſolam gloriam animæ; quoad vltimum verò complementum exigit etiam gloriam corporis, vnde in primo ex his locis dicitur, vt non ſine nobis conſummarentur, id eſt conſummatam gloriam acciperent, & in tertio loco dicitur datam fuiſſe animabus Sanctorum ſtolam vnam, ſcilicet gloriam animæ, reſeruatam fuiſſe alteram, ſcilicet gloriam corporis in die iudicij conferendam. Quo etiam die vindicta coram omnibus ſumenda eſt de eorum inimicis. Sed in ſecundo loco, quia per denarium intelligitur à Sanctis Patribus ipſa beatitudo etiam eſſentialis, dicendum eſt, quod datur ad veſperam ſiue poſt mortem vniuſcuiuſque, & reddidit paterfamilias mercedem omnibus ſimul, non quod omnes ſimul eam accipiunt, ſed quia omnes pariter in horâ mortis iudicantur digni gloriâ vel pœnâ.

Exponuntur SS. PP. qui videntur contrarij.

Sancti Patres, qui pro oppoſitâ ſententiâ citantur piè explicari poſſunt; ideóque D. Thomas ſemper ad rectum ſenſum interpretatur & in hoc art. & in loco citato 4. Sentent. vnde dicendum eſt cum ipſo, quòd dùm negant iuſtos frui beatitudine, & aſſerunt eam ipſis reſeruari, vſque ad diem iudicij, loqui de beatitudine quoad ſtatum non quoad eſſentiam, vel etiam de beatitudine totius hominis, vt complectitur animam & corpus, & dicit ſuam perfectionem etiam extenſiuam, & non tantùm prout dicit perfectionem intenſiuam, vel denique aliquos ex ipſis dubios manſiſſe, modò vnam, modò aliam ſententiam proferentes tanquam ſuo tempore receptas.

Exponitur dictum Ioannis XXII.

Specialiter obiici poteſt authoritas ſummi Pontificis Ioannis 22. qui dicitur definiiſſe, quòd animæ beatorum ante diem iudicij non fruerentur beatitudine, ſed ad hoc reſpondebimus, quando agemus de fide; vbi oſtendemus ſummos Pontifices eſſe infallibiles in definiendis rebus fidei, quatenùs loquuntur ex Cathedrâ, quamuis errare poſſint quatenùs perſonæ particulares, & in hoc ſenſu ad ſummum locutum eſſe Ioannem 22. Imò dicemus ibi, quod etiam vt perſona particularis, hanc ſententiam non tenuit vt certam ſed vt probabilem tantùm; vel antè mortem opinionem ſuam retractauit.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

CONCLVSIO. Bona corporis diſpoſitio requiritur ad beatitudinem, ſiue imperfectam huius vitæ, ſiue perfectam patriæ.

Prima concluſionis pars probatur; quia ſi loquamur de beatitudine hominis, qualis in hâc vitâ poteſt haberi conſiſtit in operatione virtutis perfectæ, ſiue in contemplatione diuinorum, ſiue in amore Dei; manifeſtum eſt autem, quod per inualitudinem corporis in omni operatione ſuâ homo impediri poteſt iuxtà illud Apoſtoli. *Corpus quod corrumpitur aggrauat animam*: ergo ad huiuſmodi beatitudinem ex neceſſitate requiritur bona corporis diſpoſitio.

Secunda pars probatur etiam. Cùm anima naturaliter corpori vniatur & ſit eius compars, exigit etiam ad perfectionem ſuæ beatitudinis gloriam eiuſdem corporis; vnde ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, vt & ipſum ſuâ perfectione potiatur. Vnde Auguſtinus dicit in Epiſtolâ ad Dioſcorum; tam potenti naturâ Deus fecit animam, vt ex eius pleniſſimâ beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor, & inde eſt quòd in ſacrâ Scripturâ non ſolùm Sanctis repromittitur pro præmio viſio Dei & delectatio, ſed etiam corporis bona diſpoſitio, iuxtà illud Iſaiæ vltimo. *Videbitis & gaudebit cor veſtrum, & oſſa veſtra quaſi herba germinabunt.* Ergo bona diſpoſitio corporis requiritur ad beatitudinem.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

CONCLVSIO. Ad beatitudinem quidem imperfectam, qualis in hâc vitâ poteſt haberi requiruntur exteriora bona; ſed non ad beatitudinem perfectam; qualis habebitur in patriâ.

Prima concluſionis pars probatur. Quamuis enim exteriora bona non ſint de eſſentiâ beatitudinis huius vitæ; nihilominus inſtrumentaliter deſeruiunt huic beatitudini, quia conſiſtit in operatione virtutis, vt dicitur 1. Ethic. indiget autem homo in hâc vitâ neceſſariis corporis, tàm ad operationem virtutis contemplatiuæ, quàm ad operationem virtutis actiuæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera actiuæ virtutis, vt ipsâ experientiâ conſtat: ergo.

Secunda etiam pars probatur, quia omnia bona exteriora, vel requiruntur ad ſuſtentationem animalis corporis, vel ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conueniunt; illa autem perfecta beatitudo, quæ in viſione Dei conſiſtit, vel erit in animâ ſine corpore, vel erit in animâ corpori iunctâ, non iam animali, ſed ſpirituali, & ideò nullo modo huiuſmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem.

Quomodo explicanda loca ſcripturæ in contrarium. Dicit autem Auctor, quòd quando in Scripturâ ſacrâ repromittuntur ſanctis exteriora bona, ſicut cibus & potus, diuitiæ & regnum. Lucæ 22. *Vt edatis & bibatis ſuper menſam meam in regno meo*; & Mathæi 6. *Theſaurizate vobis Theſauros in cœlo*, & Mathæi 25. *Venite benedicti patris mei, poſſidete paratum vobis regnum.* Omnes illas promiſſiones Metaphoricè intelligendas eſſe, ſecundùm quod in Scripturis ſolent ſpiritualia per corporalia deſignari, vt ex his quæ nouimus ad deſiderandum incognita conſurgamus ſicut Gregorius dicit Homiliâ 10. in Euangelia, ſicut per cibum & potum intelligitur delectatio beatitudinis, per diuitias ſufficientia, quâ homini ſufficiet Deus per regnum exaltatio hominis vſque ad coniunctionem cum Deo, ac deniique in illâ beatitudine requiritur omnium bonorum congregatio, quia quidquid bonum inuenitur in iſtis, totum habebitur in ſummo fonte bonorum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ad beatitudinem requiratur ſocietas amicorum.

SI loquamur de fœlicitate præſentis vitæ; dicendum ſicut ait Philoſophus 10. Ethic. quòd fœlix indiget amicis, non quidem propter vtilitatem, cùm ſit ſibi ſufficiens, nec propter delectationem, quia habet in ſeipſo delectationem perfectam in operatione virtutis, ſed propter bonam operationem, vt ſcilicet eis benefaciat, & vt eos inſpiciens benefacere delectetur, & vt ab eis in benefaciendo iuuetur.

Si autem loquamur de perfectâ beatitudine, quæ erit in patriâ, non requiritur ſocietas amicorum de neceſſitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem ſuæ perfectionis in Deo, ſed ad benè eſſe beatitudinis facit ſocietas amicorum. Vnde Auguſtinus dicit 8. ſuper Geneſim ad litteram quòd creatura ſpiritualis ad hoc vt ſit beata, non niſi intrinſecùs adiuuatur æternitate, veritate, charitate creatoris: extrinſecùs verò, ſi adiuuari dicenda eſt, forſaſſe hoc ſolo adiuuatur, quòd ſe inuicem vident, & de ſuâ ſocietate gaudent. *Solùm ad benè eſſe beatitudinis requiritur ſocietas.*

CAPVT I.

De dotibus animæ beatæ.

AD completam huius quæſtionis doctrinam agendum eſt nobis de dotibus animæ & corporis, & quidem in hoc præſenti capite de dotibus animæ beatæ, in ſequenti verò de dotibus corporis glorioſi.

Nomen dotis non ſumitur hic latè pro omni perfectione, ſiue dono naturæ vel gratiæ, quo ſenſu dicimus aliquem ſcientiâ aut virtute dotatum eſſe. *Nomen dotis ſumitur dupliciter.*

eſſe. Certum eſt enim, quod in hâc acceptione quidquid requiritur in beatitudine poteſt dos appellari, ſed ſumimus hic propriè & ſtrictè pro dotibus ſpiritualibus, metaphoram & ſimilitudinem ad dotes, quæ ſpōſis in matrimoniis carnalibus dari ſolent, ita enim animabus beatis veluti ſponſis Dei conferuntur dotes in illâ ſpirituali deſponſatione beatitudinis patriæ, iuxtà illud Apocalypſis 19. *venerunt nuptiæ agni, & uxor eius præparauit ſe, & datum eſt illi vt cooperiat ſe byßino ſplendido & candido.*

Hic ſolùm ſtrictè.

De ratione igitur dotis propriè & ſtrictè ſumptæ eſt primò quòd ſit in ſponſâ per ordinem ad ſponſum. Secundò, quod conferatur in conſummatione matrimonij, tertiò quòd tribuatur quaſi ad ſuſtentationem vitæ & ad cumulum honoris & decentiam perſonæ. Ex quibus infertur hanc eſſe bonam definitionem dotis traditam à D. Thoma in 4. Sentent. diſtinct. 49. quæſt. 4. art. 1. his verbis. *Dos eſt ornatus animæ & corporis vitæ ſufficiens in æternâ beatitudine iugiter perſeuerans.*

Ad hanc tria requiruntur.

Dotis definitio.

Concluſio. Concluſio. Congruè numerantur tres dotes animæ glorioſæ, ſcilicet, viſio, comprehenſio, & fruitio, ſiue delectatio. Ita omnes Theologi poſt D. Thomam in hac quæſtione articulo 3.

Probatur ex comparatione ad dotem matrimonij ciuilis.

Probatur concluſio aut potiùs explicatur, dotes animæ glorioſæ explicari debent per comparationem ad dotes matrimonij ciuilis, ita vt habeant conditiones illas iam aſſignatas, quòd conueniant ſponſæ per reſpectum ad ſponſum, quòd dentur in ipsâ matrimonij conſummatione, & quòd dentur ad ſuſtentationem & ornatum, ſed hoc habent tres dotes prædictæ reſpectu ſponſæ cœleſtis. Etenim ſunt in animâ beatâ per reſpectum ad Deum quæ eſt prima conditio, per viſionem enim ordinatur ad Deum cognoſcendum. Per comprehenſionem ad ipſum attingendum, & per fruitionem ſiue delectationem ad gaudendum de ipſo, dantur etiam huiuſmodi dotes in conſummatione matrimonij ſpiritualis, quia non conferuntur, niſi in ipsâ beatitudine patriæ ante quam non eſt viſio Dei, neque comprehenſio eius, neque fruitio, vel delectatio de ipſo, beatitudo autem eſt conſummatio matrimonij ſpiritualis, cùm ſit vnio animæ cum Deo, & dicatur gratia conſummata; denique dantur ad ſuſtentationem & ornatum, quia ſe habent per modum habitus ordinati ad ſuſtentationem ipſius vitæ beatæ, & ad ornatum ipſius ſubiecti beatifici, nam habitus veluti ſuſtentant actus ſuos & ornant ſubiectum in quo reperiuntur; ita vt licet poſſet ſubiectum ſine habitu operari, cum ipſo tamen operatur conuenientiùs, & ſic dantur habitus ad ſuſtentationem & ornatum.

Clariùs explicatur probatio.

Explicatur magis quomodò dotes non ſint operationes, ſed habitus; quia vt iam diximus ſumuntur per comparationem ad dotem matrimonij ciuilis, dos autem in matrimonio ciuili non eſt operatio, ſiue ſponſi, ſiue ſponſæ, ſed id quod operationi inſeruire poteſt, & eſt materia per quam diſponuntur coniuges ad operationes vitæ ciuilis, ad viuendum nempe, ornandum ſe, & cum aliis ineundum ſocietatem: ergo ſimiliter dotes matrimonij cœleſtis non ſunt operationes ipſius ſponſæ, ſed habitus, ſiue habitudinis ad huiuſmodi operationes.

Diſcrimen inter dotem & beatitudinem.

Vnde D. Thomas loco citato Sentent. quæſt. 4. art. 2. ait, quod beatitudo & dos etiam realiter differunt, vt beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, quâ anima beata Deo coniungitur, ſed dotes dicuntur habitus vel diſpoſitiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad huiuſmodi perfectam operationem & ad 3. ibidem ait, *dicendum quòd viſio dupliciter poteſt accipi, vno modo actualiter, id eſt pro ipſo actu viſionis, & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo: alio modo poteſt accipi habitualiter, id eſt pro habitu, à quo talis operatio elicitur, id eſt pro ipsâ gloriæ claritate quâ anima diuinitus illuſtratur ad Deum videndum, & ſic eſt dos & principium beatitudinis.* Et ſimiliter dicendum eſt de fruitione, & in hac quæſt. artic. 3. ad 3. ait vt ſuprà retulimus, comprehenſionem quatenùs dotem eſſe tantùm quandam habitudinem ad finem iam habitum, ſiue ad Deum poſſeſſum.

Viſio ſumitur dupliciter.

Initium & conſummatio matrimonij ſpiritualis.

Hoc autem matrimonium ſpirituale inchoatur in viâ per virtutes Theologicas, fidem, ſpem, & charitatem, & conſummatur in patriâ per viſionem, comprehenſionem, & fruitionem, quæ tollunt imperfectiones virtutum Theologicarum. Etenim viſionis ſiue luminis claritas expellit obſcuritatem fidei,

ſecura Dei tentio, ſiue comprehenſio tendentiam, & difficultatem ſpei; ac denique delectabilis fruitio charitatis languorem & anxietatem.

Dotes reducuntur ad lumen gloriæ & charitatem.

Cæterùm quia non ſunt multiplicanda entia ſine neceſſitate, dicendum eſt huiuſmodi dotes nihil importare, præter lumen gloriæ & charitatem, ita vt lumen gloriæ, prout ordinatur ad viſionem beatificam, per quam beatus poſſidet Deum, dicatur, & ſit dos viſionis; charitas verò prout dicit habitudinem ad Deum clarè viſum, ſubindeque poſſeſſum, ſit dos comprehenſionis, & quatenus eſt habitus eliciens actum fruitionis ſiue delectationis, ſit dos fruitionis & delectationis.

CAPVT II.

De dotibus corporis glorioſi.

SIcut ex gloriâ animæ redundabit gloria corporis, ita etiam ex dotibus animæ beatæ prouenient dotes corporis glorioſi, quibus ad indiſſolubilem cum ipsâ animâ vnionem diſponatur, & dignum ſponſæ Chriſti, & filiæ Dei efficiatur habitaculum.

4. Dotes corporis glorioſi.

Concluſio. Quatuor erunt dotes corporis glorioſi, nimirùm impaſſibilitas, agilitas, claritas, & ſubtilitas. Ita Theologi communiter.

Ex ſcripturâ.

Probatur 1. ex Scripturâ de impaſſibilitate 1. ad Corinth. 15. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem.* Et ibidem dicitur. *Seminatur in corruptione, ſurget in incorruptione; ſeminatur in infirmitate, ſurget in virtute.* Incorruptio autem & virtus excludens infirmitatem corporis denotant impaſſibilitatem. Vnde Apocalypſis 21. dicitur: *quòd mors vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor.* De agilitate, Sapientiæ 3. habetur. *Fulgebunt iuſti & tanquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*, & Iſaiæ, 40. *Aſſument pennas vt aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt.* De claritate. Mathæi 13. *Tunc fulgebunt Iuſti, ſicut ſol in regno patris eorum:* & tandem de ſubtilitate 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale.*

Probatur Concluſio ratione.

Probatur 2. ratione D. Thomæ in 4. Sentent. diſtinct. 49. quæſtion. 4. art. 5. quæſtiunculâ 3. vbi ait, *Quòd anima & eſt forma corporis & motor: vnde cùm dotes corporis ad hoc ordinentur, vt corpus perfectè animæ ſubiiciatur, hoc erit, vt ſubiiciatur ei perfectè, & ſicut formæ, & ſicut motori; à formâ autem in materiâ tria cauſantur, ſcilicet eſſe ſubſtantiale, vires & formæ ſecundariæ, ſcilicet accidentales, & amborum conſeruatio. Corpus ergo glorioſum in quantùm perfectè animæ ſubditur quantùm ad eſſe ſubſtantiale, quod ab eâ habet, ſic eſt dos ſubtilitatis; ex hoc enim corpus glorioſum ſubtile dicitur, quod perfectè animâ informatur: in quantum verò perfectè ſubditur ei, vt formæ ſecundùm accidentales formas, quæ ſunt in corpore ab animâ, ſic eſt dos claritatis, in quantùm verò corpus glorioſum perfectè ab animâ conſeruatur, ſic eſt dos impaſſibilitatis; ex hoc enim impaſſibile dicitur, quòd ex vi animæ ſeruatur immune ab omni læſione; ſed in quantum corpus perfectè ſubditur animæ, vt motori, ſic eſt dos agilitatis; corpus enim ſecundùm hoc dicitur agile quod ad omnes animæ actus eſt expeditum & paratum.*

Tria cauſat forma in materiâ.

Quatuor dotes reſpõdent 4 virtutibus Cardinalibus.

Poteſt etiam adduci congruentia ex eodem D. Thoma ibidem pro numero huiuſmodi dotium iuxta numerum virtutum cardinalium, his verbis. *Quidam quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adoptant, eò quod cardinalium virtutum materia ſunt bona corporalia, vt ſcilicet prudentiæ reſpondeat claritas propter cognitionem: iuſtitiæ quæ eſt perpetua & immortalis, impaſſibilitas: fortitudini, agilitas ex quâ contingit, vt nihil corpori poſſit reſiſtere, vnde agilitas notatur* 1. ad Corinth. 15. *per hoc quod dicit, ſurget in virtute; temperantiæ verò, quæ corpus attenuat, ſubtilitas; & ſic quatuor dotes corporis reſpondent quatuor virtutibus cardinalibus; ſicut tres dotes animæ tribus Theologicis, vt dictum eſt.*

Per has tolluntur omnes corporis defectus.

Per huiuſmodi autem dotes corporis glorioſi auferuntur omnes defectus & imperfectiones, quæ in corporibus viatorum inueniuntur; ſiquidem corpus animale, & terreſtre redditur quaſi ſpirituale, & cœleſte, per dotem ſubtilitatis: Corpus corruptibile & mortale efficitur immortale & incorruptibile, per dotem impaſſibilitatis: Corpus infirmum redditur benè diſpoſitum & aptum ad omnem motum,

per

per dotem agilitatis: ac denique corpus deforme, & opacum fit illuſtre & pulchrum per dotem claritatis.

Sunt habitus non actus. Denique vt explicemus omnia, quæ ſpectant ad huiuſmodi dotes, inſinuabimus breuiter, in quo conſiſtant. Dicimus ergo imprimis, quòd ſicut dotes animæ non conſiſtunt in actibus, ſed in habitibus, vel quaſi habitibus; ita dotes corporis quæ ex ipſis reſultant, conſiſtere debent in qualitatibus, ratione quarum corpus ſit aptum ad actum ſecundum v. g. ſubtilitas, non eſt penetratio corporum, ſed qualitas ratione cuius corpus glorioſum habet vim penetrandi alia corpora. Et ſic dicendum cum proportione de aliis dotibus corporis.

Radix earum. Radix autem huiuſmodi qualitatum eſt ipſum dominium quod habebit anima glorioſa ſuprà ſuum corpus, ratione cuius influit in ipſum qualitates illas glorioſas ad ipſum ſibi plenè ſubiiciendum. Vnde ait D. Thomas loco citato ſententiarum, quæſtiunculâ 2. ad 2. ***in Sanctis poſt reſurrectionem omninò anima dominabitur ſuprà corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri; quia ipſa erit immutabiliter Deo ſubiecta, quod non fuit in ſtatu innocentia***, & D. Auguſt. epiſt. 56. ad Dioſcorum ait: ***tàm potenti virtute fecit Deus animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor***; idemque dicendum de aliis dotibus corporis.

Singularis definitio. Vnde inferri poteſt hæc definitio cuiuſlibet dotis. Subtilitas eſt qualitas corporis glorioſi ratione cuius eſt capax penetrandi quodcumque aliud corpus iuxtà beneplacitum voluntatis beati, ſumendo penetrationem latè, quatenùs alicui corpori nihil reſiſtere poteſt; alia enim corpora non poſſunt reſiſtere corpori glorioſo, nec eius motum impedire; vnde quatenùs pertranſit ipſa, & quatenus ipſa ei cedunt, videtur quaſi ea penetrare, & quatenus habet virtutem ita ſe mouendi iuxtà dominium ipſius animæ dicitur habere dotem ſubtilitatis.

Impaſſibilitas eſt qualitas ratione cuius ita perfectè diſponitur corpus glorioſum & ab animâ glorioſâ poſſidetur, vt nulli agenti extrinſeco relinquatur locus ad alterandum, vel corrumpendum ipſum; vnde ſicut beatus per viſionem beatificam redditur prorſus impeccabilis, ita corpus eius per dotem impaſſibilitatis redditur incorruptibile.

Agilitas eſt qualitas ratione cuius corpus glorioſum eſt mobile quòcumque placuerit animæ beati cum celeritate maximâ, non tamen in inſtanti, cùm implicet motus inſtantaneus, ſed cum maximâ actiuitate, quæ reperiri poſſit in corporibus, ita vt dicatur fieri in momento, ſiue in breui temporis morâ.

Denique claritas eſt qualitas corporis glorioſi, ratione cuius fit perſpicuum & ſplendorem admittit, ita vt ratione huius dotis corpus glorioſum ſit diaphanum & tranſparens, ac reſplendeat inſtar ſolis, imò etiam magìs vt ſuprà oſtendimus ex Scripturis.

QVÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

Viſio Dei & beatitudo formalis diſtinguntur ſolùm formaliter. CAIETANVS ſuper hanc quæſtionẽ aduertit, quòd licet viſio Dei per eſſentiam & beatitudo formalis intellectualis creaturæ coincidant realiter, vt ex ſupradictis patet, quia tamen diſtinguntur formaliter, ideò diuerſa ſunt quæſita iſta formaliter à quæſitis in primâ parte quæſt. 12. decuit enim tàm perfectum doctorem complere omnia formaliter, nihil igitur eſt ſuperfluum. Hæc Caietanus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm homo poſſit conſequi beatitudinem.

CONCLVSIO. Homo poteſt conſequi beatitudinem ſuam.

Probatur. Beatitudo nominat adeptionem boni perfecti: quodcumque ergo eſt capax perfecti boni, poteſt ad beatitudinem peruenire; quod autem homo perfecti boni ſit capax apparet ex hoc, quod eſt capax viſionis diuinæ eſſentiæ, vt dictum eſt in 1. part. quæſt. 12. art. 1. in hac autem viſione conſiſtit perfecta hominis beatitudo, vt diximus hìc quæſt. 3. ergo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vnus homo poſſit eſſe beatior altero.

CONCLVSIO. Quantùm ad beatitudinem obiectiuam, non poteſt vnus homo eſſe beatior altero; benè tamen quantùm ad formalem.

Beatitudo obiectiua & formalis quid?

Probatur, quia beatitudo obiectiua eſt vnica tantùm, ſcilicet Deus, quem omnes poſſidere debent vt beati ſint: ergo in hâc beatitudine non poteſt eſſe differentia. Beatitudo verò formalis eſt adeptio ipſius beatitudinis obiectiuæ per actum viſionis beatificæ, quæ diuerſa eſt in beatis, & in illis maior vel minor ſecundùm maius vel minus lumen gloriæ, ratione cuius eliciunt huiuſmodi viſionem.

Videantur quæ diximus primâ parte quæſt. 12. art. 6. de inæqualitate viſionis beatæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquis in hâc vitâ poſſit eſſe beatus.

CONCLVSIO. Aliqualis participatio beatitudinis haberi poteſt in hâc vitâ; ſed non vera & perfecta beatitudo.

Præſens vita multis malis obnoxia.

Probatur ex communi ratione beatitudinis, quæ debet eſſe bonum perfectum & ſufficiens excludens omne malum, & omne deſiderium implens: in hâc autem vitâ non poteſt omne malum excludi; multis enim malis præſens vita ſubiacet quæ vitari non poſſunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, vt Auguſt. diligenter proſequitur 19. de Ciuitate Dei. Similiter etiam boni deſiderium in hâc vitâ ſatiari non poteſt; naturaliter enim homo deſiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem præſentis vitæ tranſitoria ſunt, cùm & ipſa vita tranſeat, quam naturaliter deſideramus, & eam perpetuò permanere vellemus; quia naturaliter homo refugit mortem. Impoſſibile eſt ergo, quòd in hâc vitâ reperiatur vera beatitudo, quod adhuc manifeſtè conſtat ex peculiari ratione beatitudinis, quæ conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, quæ non poteſt homini prouenire in hâc vitâ, vt dictum eſt 1. parte quæſt. 12. art. 12.

Quòd nihilominus poſſit homo in hâc vitâ aliqualiter beatitudinem participare ſatis conſtat ex dictis ſuprà de beatitudine huius viæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm beatitudo habita poſſit amitti.

CONCLVSIO. Beatitudo perfecta, qualis eſt beatitudo patriæ, ſemel habita non poteſt amitti.

Probatur in argumento ſed contrà ex eo quod dicitur Matthæi 23. de iuſtis, quòd ibunt in vitam æternam, quæ vt dictum eſt ſuprà eſt beatitudo Sanctorum; quod autem eſt æternum, non deficit: ergo beatitudo non poteſt amitti.

CAPVT I.

Explicatur & ſtabilitur doctrina articuli.

PRobatur concluſio in corpore articuli. Primò ex ipſâ communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipſa beatitudo ſit perfectum bonum & ſufficiẽs, oportet quod deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo deſiderat retinere bonum quod habet, & quòd eius retinendi ſecuritatem obtineat; alioquìn neceſſe eſt, quod timore amittendi vel dolore de certitudine amiſſionis affligatur: requiritur igitur ad veram beatitudinem, quòd homo certam habeat opinionem nunquam ſe amiſſurum bonum quod habet, quæ quidem opinio ſi vera ſit conſequens eſt, quod beatitudinem nunquam amittat; ſi autem ſit falſa, hoc ipſum eſt quoddam malum falſum opinionem habere, nam falſum eſt malum intellectus, ſicut verum eſt bonum ipſius, vt dicitur in 6. Ethic. Non igitur iam *1. Ratio*

Falſum eſt malum intellectus, ſicut verum eſt bonum eiuſdem

iam verè beatus erit, ſi aliquod malum ei ineſt, proindéque beatitudo debet eſſe inamiſſibilis.

2. Ratio. Secundò probatur ibidem ex ratione beatitudinis in ſpeciali: oſtenſum eſt enim ſuprà, quod perfecta beatitudo hominis in viſione diuinæ eſſentiæ conſiſtit; Eſt autem impoſſibile, quòd aliquis videns diuinam eſſentiam velit eam non videre; quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliquid ſufficientius loco eius, aut habet aliquod incommodum annexum propter quòd in faſtidium venit; viſio autem diuinæ eſſentiæ replet animam omnibus bonis, cùm coniungat fonti totius bonitatis: vnde dicitur in Pſalmo. 16. *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*, & Sapientiæ 7. dicitur: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illâ*; ſcilicet cum contemplatione Sapientiæ; ſimiliter etiam non habet aliquod incommodum adiunctum, quia de contemplatione Sapientiæ dicitur: Sapientiæ 8. *Non habet amaritudinem conuerſatio illius, nec tadium conuictus eius.* Sic ergo patet, quòd propriâ voluntate beatus non poteſt beatitudinem deſerere, ſimiliter etiam non poteſt eam perdere Deo ſubtrahente, quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt talis ſubtractio à Deo iuſto iudice prouenire; niſi pro aliquâ culpâ in quam cadere non poteſt qui Dei eſſentiam videt, & ad hanc viſionem ex neceſſitate ſequatur rectitudo voluntatis, vt ſuprà oſtenſum eſt; ſimiliter etiam nec aliquod aliud agens poteſt eam ſubtrahere, quia mens Deo coniuncta ſuper omnia alia eleuatur, & ſic ab huiuſmodi coniunctione nullum aliud agens poteſt ipſam excludere.

Beatitudo amitti non poteſt voluntariè à beato.

Nec etiam Deo ſubtrahente.

CAPVT II.

Explicatur magis inamiſſibilitas, ac perpetuitas beatitudinis.

Error Origenis. Circà hanc inamiſſibilitatem ac perpetuitatem beatitudinis fuit error Origenis exiſtimantis, vt ait D. Thomas in hoc art. quòd poſt vltimam beatitudinem homo poteſt fieri miſer, imò docet libro primo Periarchon, ſeu de principiis cap. 5. & lib. 2. cap. 3. & lib. 3. cap. 6. beatitudinem non fore perpetuam, ſicut nec damnationem ſed poſt multa tempora futuras viciſſitudines, ita vt beati & damnati redeant ad corpora, & ſi benè egerint beatitudinem conſequantur, ſi autem malè damnentur. Et quamuis quidam excuſent Origenem, dicentes ab hæreticis inſertum fuiſſe hunc errorem inter opera ipſius; nihilominus ipſum ei attribuunt, nedum D. Thomas hîc, ſed etiam D. Auguſt. lib. 21. de Ciuitate Dei cap. 17. & plures etiam alij Patres. Sed quidquid ſit, proſcriptus fuit hic error in ſextâ Synodo generali actione 11. & in Concilio etiam Lateranenſi ſub Innocentio III. vt refertur cap. firmiter de ſummâ Trinitate & fide Catholicâ his verbis. *Omnes cum ſuis propriis reſurgent corporibus quæ nunc geſtant, vt recipiant ſecundùm opera ſua, ſiue bona fuerint, ſiue mala; illi cum Diabolo pœnam perpetuam, & iſti cum Chriſto gloriam ſempiternam.* Quod etiam confitemur in triplici Symbolo, vnde hoc errore delicto.

Damnatus à SS. Patribus & Conciliis.

Variæ Theologorum ſententiæ. Circà eamdem inamiſſibilitatem & perpetuitatem beatitudinis plures ſunt Theologorum ſententiæ. Scotus enim in 4. diſtinct. 49. quæſt. 6. exiſtimat beatitudinem non eſſe inamiſſibilem, ac perpetuam ab intrinſeco, & ex naturâ ſuâ, ſed ab extrinſeco & ex voluntate diuinâ. Alij volunt perpetuitatem illam, ac incorruptibilitatem conuenire beatitudini reſpectu cuiuſcumque potentiæ creatæ, non tamen reſpectu potentiæ Dei. Et quidam alij volunt hanc perpetuitatem eſſe requiſitam ad perfectionem & complementum beatitudinis; non eſſe tamen de eius eſſentiâ.

Aſſertio. Dicendum eſt tamen cum D. Thoma hîc & tertio contrà gentes cap. 62. & communiter Theologis beatitudinem ex intrinſecâ & eſſentiali ratione ſuâ eſſe inamiſſibilem, & perpetuam, & dici talem etiam reſpectu diuinæ potentiæ.

Probatur. Ratio huius aſſertionis eſt, quia illud dicitur & eſt incorruptibile & perpetuum ab intrinſecâ & eſſentiali ratione ſuâ quod exigit eſſentialiter incorruptionem & perpetuitatem; & quamuis poſſit Deus illud in nihilum redigere ſubtrahendo ſuam conſeruationem. Si nihilominus nullum in ſeipſo principium habet corruptionis, dicitur & eſt abſolutè & ſimpliciter perpetuum, & incorruptibile, vt docet D. Thomas 1. parte quæſt. 50. art. 5. ad 3. & patet in ipſis Angelis, qui licet à Deo annihilari poſſint,

Incorruptibile ab intrinſeco quid?

poſſint, quia tamen eorum natura exigit, vt ab ipſo conſeruentur in perpetuum, ideò abſolutè & ſimpliciter loquendo dicuntur, & ſunt immortales & incorruptibiles: beatitudo autem exigit inamiſſibilitatem & perpetuitatem & concurſum Dei ad illam ex intrinſecâ & eſſentiali ratione ſuâ: ergo.

Probatur minor ratione Angelici præceptoris in hoc articulo, tùm ex communi ratione beatitudinis, tùm ex particulari viſionis beatæ. Nam vt explicuimus in art. Communis ratio beatitudinis exigit perpetuitatem & inamiſſibilitatem, eò quod quietat deſiderium hominis & omne malum excludit; homo autem naturaliter deſiderat retinere bonum quod habet, & eius retinendi ſecuritatem obtinere, alioquin affligitur de dolore vel certitudine amiſſionis: ſimiliter viſio beatifica exigit perpetuitatem & inamiſſibilitatem, eò quod per eam cognoſcunt beati in poſſeſſione Dei conſiſtere omne bonum & nihil prorſus in eâ poſſe mali reperiri, vnde probauimus ſuprà neceſſitari beatos quoad ſpecificationem & exercitium ad amorem Dei, nec poſſe vllum peccatum committere: ergo etiam neceſſariò volunt perſiſtere in huiuſmodi viſione beatificâ. Quòd autem beatitudo ſatiet omnem hominis appetitum, & omne malum excludat, & quod viſio beatifica clarè & euidenter oſtendat in poſſeſſione Dei omnem ineſſe rationem boni & nullam prorſus rationem mali, hoc habet vtraque ex intrinſecâ & eſſentiali ratione ſuâ: ergo beatitudo, & ex communi, & ex ſpeciali ratione ſuâ debet eſſe inamiſſibilis & perpetua.

Inamiſſibilitas conuenit beatitudini ex communi ratione & quare?

Obiectio. Dices eſſentiam beatitudinis conſiſtere in operatione, nempe in viſione beatificâ eſſentialiter, ſed operatio eſt eiuſdem eſſentiæ, ſiue fuerit perpetua ſiue non: Ergo perpetuitas non eſt eſſentialis beatitudini.

Reſponſio. Reſpondeo negando minorem, nam vt ait D. Thomas ex Philoſopho lectione vltimâ metaphyſicæ. Corruptibile atque incorruptibile genere diuerſa eſſe neceſſe eſt; vnde licet eadem operatio, quæ per ſe perpetua eſt, poſſit per accidens fieri non perpetua, ſi deſtruatur à Deo; implicat tamen eamdem operationem eſſe per ſe & ex naturâ ſuâ perpetuã, & ſimul per ſe & ex naturâ ſuâ non perpetuam ſicut docent Logici agendo de prædicamento qualitatis eamdem qualitatem non poſſe eſſe ex naturâ ſuâ difficile mobilem, & ex naturâ ſuâ facilè mobilem à ſubiecto & propterea habitum & diſpoſitionem ſpecie diſtingui. Ita ſi daretur viſio beatifica quæ ex naturâ ſuâ non exigeret perpetuitatem, diſtingueretur ſpecificè ab eâ quæ perpetuitatem exigit.

Quantum autem ad viſionem diuinæ eſſentiæ quam habuerunt Moyſes & Paulus in viâ, vel dicendum eſt fuiſſe diſtinctæ ſpeciei à viſione eiuſdem diuinæ eſſentiæ, quam habent beati in patriâ; quia licet reſpicerent idem obiectum, non tamen eodem modo, ſed diuerſo, illa nempe per modum tranſeuntis & amiſſibiliter, iſta verò inamiſſibiliter & permanenter; vel dicendum eſt fuiſſe eiuſdem ſpeciei in ratione communi viſionis, ſed diuerſæ in ratione beatificæ, quia viſio patriæ facit ſimpliciter beatos; viſio autem viæ reddidit Moyſen & Paulum beatos ſolùm ſecundùm quid, vt docet D. Thomas 2.2. quæſt. 175. art. 3. ad 2.

Quid dicendum de viſione Moyſis & D. Pauli.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo per ſua naturalia poßit acquirere beatitudinem.

CONCLVSIO. Beatitudo perfecta nequit obtineri viribus naturæ.

Probatur, quia vt iam dictum eſt, beatitudo perfecta hominis conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, quam homo non poteſt naturæ viribus obtinere, vt oſtendimus 1. parte quæſt. 12. Ergo.

Notanda eſt obiectio quam ſibi primo loco proponit D. Thomas, eiuſque ſolutio. Obiicit quòd natura non deficit in neceſſariis; ſed nihil eſt homini tàm neceſſarium quàm id per quod obtinet beatitudinem ſuam: ergo debet poſſe conſequi beatitudinem per ſua naturalia.

Reſpondet, quod ſicut natura non deficit homini in neceſſariis, quamuis non dederit ipſi arma & tegumenta, ſicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem & manus, quibus poſſit hæc ſibi acquirere, ita nec deficit homini in neceſſariis; quamuis non dederit ipſi principium quo beatitudinem conſequatur; hoc enim erat impoſſibile, ſed dedit ei liberum

Natura nõ deficiens in neceſſariis non concedit beatitudinẽ homini ſed liberum arbitrium quo illam conſequatur.

liberum arbitrium, quo poſſit conuerti ad Deum, qui eum faceret beatum, quæ enim per amicos poſſumus, per nos aliqualiter poſſumus vt dicitur 3. Ethic.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm homo conſequatur beatitudinem per actionem alicuius ſuperioris creaturæ.

CONCLVSIO. Homo non poteſt fieri beatus per aliquam creaturam ſuperiorem, ſed per ſolum Deum.

Probatur, illud quod excedit naturam creatam non poteſt fieri virtute alicuius creaturæ, & ideò ſi quid fieri oporteat, quod ſit ſuprà naturam, hoc fit immediatè à Deo. Sicut ſuſcitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera huiuſmodi; viſio autem beatifica in quâ ſita eſt hominis beatitudo, eſt bonum excedens naturam creatam, cùm ſit entitatiuè ſupernaturalis; impoſſibile eſt ergo, quod per actionem alicuius creaturæ conferatur, ſed homo fit beatus ſolo Deo agente.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem conſequatur à Deo.

CONCLVSIO. Homo debet conſequi beatitudinem ſuam per bona opera ſiue merita.

Explicatur & probatur in corpore articuli ſic. Quæ nata ſunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipſum ſine motu, aliquid vno motu, aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum ſine motu conuenit ei quod naturaliter habet illud: habere autem beatitudinem naturaliter eſt ſolius Dei; vnde ſolius Dei proprium eſt, quòd ad beatitudinem non moueatur per aliquam operationem præcedentem. Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura conuenienter beatitudinem conſequitur abſque motu operationis, per quam tendit in ipſam; ſed Angelus qui eſt ſuperior ordine naturæ quàm homo, conſecutus eſt eam ex ordine diuinæ ſapientiæ vno motu operationis meritoriæ, vt in primâ parte expoſitum eſt. Homines autem conſequuntur ipſam multis motibus operationum, qui merita dicantur. Vnde etiam ſecundùm Philoſophum beatitudo eſt præmium virtuoſarum operationum.

Diſcrimen notandum inter ſubiecta beatitudinis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm omnis homo appetat beatitudinem.

CONCLVSIO. Si beatitudo ſumatur formaliter, prout dicit rationem boni perfecti vt ſic, & rationem communem beatitudinis, ſic omnes eam appetunt: ſi verò loquamur de eâ materialiter, & ſecundùm rationem ſpecialem quantùm ad id in quo conſiſtit beatitudo, non omnes eam appetunt.

Probatur, quia bonum eſt obiectum voluntatis, & illud dicitur perfectum bonum includens communem rationem beatitudinis, quod totaliter voluntati ſatisfacit; vnde appetere beatitudinem nihil aliud eſt quàm appetere vt voluntas ſatietur, quod quilibet vult; ſed quia quilibet non cognoſcit id in quo conſiſtit beatitudo, idcircò non omnes eam volunt: quantùm ad hoc igitur omnis homo appetit beatitudinem formaliter ſumptam, licet non omnis appetat eam materialiter conſideratam.

Bonum perfectum eſt illud quod voluntati plenè ſatisfacit.

Quidquid pro commentario huius articuli deſiderari poſſet, ſatis ſuperque explicatum eſt initio huius tractatus, cui proinde finem imponimus cum eodem Angelico præceptore: ſatis ergo de beatitudine.

PRÆAMBVLA DIVISIO HVIVS ſecundæ partis, & præcipuè tractatus,

DE ACTIBVS HVMANIS.

STABILITO vltimo fine, & hominis beatitudine, conſiderat conſequenter S. Doctor humanos actus, vt ſciat vnuſquiſque, quibus peruenire ad beatitudinem poſſit, & quibus impediatur via ad illam; verùm quia operationes, & actus ſunt circà ſingularia; ideò omnis operatiua ſcientia in particulari conſideratione perficitur. Moralis igitur conſideratio, quia eſt humanorum actuum primò quidem tradenda eſt in vniuerſali, ſecundò verò in particulari, ac proinde D. Thomas hanc ſecundam partem in duas præcipuas ſecat. Alteram in quâ agit de actibus humanis in communi, quam eius diſcipuli primam ſecundæ vocarunt, vt ex ſuprà dictis conſtat: & alteram in quâ de eiſdem actibus in particulari tractat, quam ſecundam ſecundæ appellant. Nunc igitur primò conſiderationem vniuerſalem humanorum actuum aggreditur, quam perducit ab hac quæſtione ſextâ vſque ad quadrageſimam nonam. Et quia humanorum actuum quidam ſunt hominis proprij, quidam ſunt homini & aliis animalibus communes, & beatitudo eſt proprium hominis bonum: propinquiùs ſe habent ad beatitudinem, actus qui ſunt propriè humani, quàm actus qui ſunt homini aliiſque animalibus communes: Et ideò primò conſiderat D. Thomas actus qui ſunt propriè hominis, & hoc à quæſtione ſextâ vſque ad quæſtionem vigeſimam primam, & ab illâ vſque ad quadrageſimam nonam conſiderat actus qui ſunt homini aliiſque animalibus communes, qui dicuntur animæ paſſiones.

Ratio diuiſionis huius partis in primam & ſecundam.

Quis ordo ſeruandus in hoc tractatu.

Prima igitur conſideratio actuum, qui verè hominis ſunt, & propriè humani dicuntur & à deliberatâ voluntate procedunt, principem obtinet locum in hoc opere, & conſtituit præcipuum tractatum, quem de actibus humanis nuncupamus, qui quidem æquè vtilis, ac difficilis eſt, ac proinde communiter in Scholis libentiùs ad alia recurritur: ſecatur tractatus iſte de humanis actibus in alios; Cùm enim actus humani ſint voluntarij; occurrit primò tractatus de voluntario, & inuoluntario in communi, quem complectitur S. Doctor hâc ſextâ quæſtione: alios deinde ſubnectit tractatus, tàm circà actus, qui ſunt voluntarij, quaſi ab ipsâ voluntate eliciti, quàm circà illos, qui ſunt à voluntate imperati, qui ſunt ipſius voluntatis mediantibus aliis potentiis, nec non & alios tractatus de circunſtantiis eorumdem actuum, & præcipuè de malitiâ & bonitate eorum, vt videbis.

Subpartitio illius.

QVÆSTIO

QVÆSTIO VI.

De voluntario & inuoluntario.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm in humanis actibus inueniatur voluntarium.

CONCLVSIO. In homine maximè voluntarium inuenitur.

Probatur. Voluntarium eſt motus, ſiue operatio procedens à principio intrinſeco cum cognitione finis; ſed homo ſe mouet in finem optimè cognoſcendo illum: ergo perfectè in eo ratio voluntar.j inuenitur.

CAPVT I.

Præmittitur intelligentia terminorum naturale, voluntarium, & liberum, prout in hoc tractatu vſurpantur, eorumque definitio traditur & explicatur.

MIrùm eſt quot congerant hìc ex Philoſophiâ & Metaphyſicâ aliqui ex recentioribus Commentatoribus pro intelligentiâ vocum, quæ in titulo exprimuntur, quoad præſens attinet inſtitutum: quibus omnibus relictis, ea tantùm adducemus, quæ Theologo ſatis ſuperque ſufficiunt.

Diſcrimen inter naturale, voluntarium & liberum. Aduertes igitur differentiam, quæ verſatur inter hæc tria nomina, naturale, voluntarium, & liberum. Naturale tripliciter accipi poteſt, vel prout diſtinguitur contrà violentum, & hoc modo etiã voluntarium, & liberum poſſunt dici naturale. Alio modo naturale ſumitur magìs propriè, prout diſtinguitur contrà voluntarium, & liberum; & ſic naturale *Naturale ſumitur tripliciter.* dicit quidem principium intrinſecum, ſed excludit cognitionem finis, quam illa requirunt. Tertio modo naturale accipi poteſt, prout ſolùm diſtinguitur contrà liberum, & hoc modo naturale nihil eſt aliud quàm neceſſarium; liberum enim ſupponit cognitionem cum indifferentiâ; naturale verò ſiue neceſſarium non requirit hanc indifferentiam: vnde in hac acceptione voluntarium dici poteſt naturale.

Quoad voluntarium autem attinet *Definitio voluntarij.* optimè definitur à D.Thoma hìc; quod ſit operatio procedens à principio intrinſeco cum cognitione finis.

Ad actum igitur voluntarium duo re- *Duo requiruntur ad illud.* quiruntur: alterum eſt, quod principium illius ſit intrinſecum; alterum quòd adſit finis cognitio, & vtrumque actui voluntario eſt neceſſarium, cum hâc tamen differentiâ; quod principium intrinſecum, nempe appetitus eſt à quo actio, ſiue motus voluntarius habet eſſe quoad ſubſtantiam: à cognitione tamen hic motus habet ordinari in finẽ.

Nec refert quòd actus immediatè procedat à voluntate ſiue appetitu tanquàm elicitus ab illo, vt dicatur voluntarius, prout hoc nomen voluntarium in hoc tractatu accipimus, ſed indifferens nobis eſt, quòd actus comparetur ad voluntatem, tanquã ad principium elicitiuum, & immediatum; vel ad illam, vt ad principium mediatum & imperatiuum, vel motiuum; vnde intellectionem dicimus voluntariam, licet non ſit à voluntate eliciè, ſed imperatiuè, & motiuè tantùm.

Vnicum tandem verbum de libero *Quid addat liberum ſuprà voluntarium.* dicendum eſt. Non enim præſentis inſtituti eſt explicare in quo conſiſtat libertas; hoc enim ſatis ſuperque in primâ parte viſum eſt, ſed ſufficit nunc ſcire, quod liberum addit ad voluntarium cognitionem finis cum indifferentiâ potentiæ, ex quâ oritur; vnde habet totum id quod requiritur ad voluntarium, ſcilicet eſſe à principio intrinſeco cum cognitione finis, ſed addit indifferentiam. De quo fuſiùs capite ſequenti.

CAPVT II.

Explicatur adhuc magis differentiâ inter voluntarium, & liberum; & quod perfectè voluntarium poſſit eſſe ſine libero.

QVamuis non deſint Theologi, qui *Conſenſus Theologorũ* videantur confundere perfectè voluntarium cum libero; attamen ſi benè rem examines faciliter omnes concordabis. Nullus enim negare poteſt, quod ſi

ſi alicui actioni competat definitio voluntarij, nempe quòd ſit à principio intrinſeco cum cognitione, etiam ſi actus aliàs ſit neceſſarius, quod ſubterfugiat proinde rationem voluntarij, quod vt clarius innoteſcat.

Concluſio 1. Dicendum eſt, non eſſe idem perfectè voluntarium & liberum; Et ita poteſt aliqua operatio eſſe perfectè voluntaria & non libera.

Probatur. Hoc dictum patet ex definitione voluntarij ſuprà aſſignatâ ex quâ habemus, quòd ad rationem voluntarij requiritur, quòd actio ſit ab intrinſeco cum cognitione finis: ergo vbi erit actio ab intrinſeco, & perfecta cognitio finis, ibi erit perfectè voluntarium, etiam ſi ibi ſit omnimoda determinatio.

Determinatio ad vnum prouenit ex duplici capite. Confirmatur hoc, & explicatur magìs: determinatio ad vnum ex duplici capite poteſt prouenire; vel ex imperfectione cognitionis prout contingit in brutis, pueris, & amentibus, qui propter imperfectionem cognitionis nequeunt deliberare de fine, ſed neceſſariò feruntur in illum, vel ex maximâ perfectione cognitionis, vt contingit in beato; ille enim, quia perfectiſſimè cognoſcit omnimodam rationem boni eſſe in obiecto beatifico, neceſſariò illud amat: determinatio ergo ex primo capite orta tollit rationem voluntarij, non verò quæ naſcitur ex ſecundo.

Obiectio ex D. Tooma. Obiicies ex S. Doctore, qui articulo ſequenti in corpore hæc ait. ***Perfectam igitur cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem perfectam, prout ſcilicet apprehenſo fine, aliquis poteſt deliberans de fine, & de his, quæ ſunt ad finem, moueri in finem, vel non moueri.*** Quibus verbis videtur per deliberationem explicare perfectum voluntarium; ſentit ergo, non eſſe aliud quàm liberũ.

Reſp. explicando mentem ipſius. Reſpondetur S. Doctorem illis verbis non intendere, quòd actus proueniens à principio intrinſeco determinato propter maximam perfectionem cognitionis non ſit perfectè voluntarius, ſed ibi tantùm intendit excludere à ratione perfecti voluntarij actus brutorum, qui ratione imperfectæ cognitionis determinati ſunt, & ad hoc facit quaſi hunc diſcurſum. Perfectè voluntarium ſequitur perfectam cognitionem finis; perfecta autem cognitio finis, vel reperitur in eo qui liberè tendit in finem, vel in eo, qui ratione perfectiſſimæ cognitionis determinatè tendit in illum; ſed bruta determinatè tendunt in finem ratione imperfectæ cognitionis: ergo. Aſſignauit autem S. Doctor ſolùm vnum membrum præfatæ cognitionis, quia illud ſufficiebat ad excludendum perfectè voluntarium à brutis, quod ſolùm ibi intendebat: ſicut ſi vellemus probare lapidem non videre, optimus eſſet hic diſcurſus: ad viſum requiritur cognitio obiecti; Sed lapis non cognoſcit: ergo non videt: diſcurſus hic non eſt inſufficiens, nec illo intendimus principium adæquatum viſus, eſſe cognitionem, ſed ſolùm eſſe requiſitam, quod ſufficit ad intentum excludendi viſum à lapide. Sic D. Thomas hìc in illis verbis, dùm aſſignat perfectum modum cognoſcendi (prout eſt illud quod in agentibus liberis reperitur) ad ſtabiliendum perfectam cognitionem eſſe neceſſariam ad perfectè voluntarium, defectu cuius hoc non reperitur in brutis; non proinde excludit rationem voluntarij à perfectiſſimo cognoſcente, ſiue à creaturâ intellectuali in perfectiſſimo ſtatu, nempe beatifico, & ab actu amoris illi ſtatui neceſſario, non ex imperfectione, ſed ex perfectiſſimâ cognitione. Et dùm dicit perfectè voluntarium ſequitur perfectam cognitionem finis, prout aliquis deliberans, &c. non intendit perfectè voluntarium eſſe idẽ, quod liberum, ſed potiùs loquitur, & exemplificat de perfectè voluntario in hâc vitâ, ſiue de perfectè voluntario creaturæ rationalis, prout in viâ, & in hoc ſtatu non reperitur voluntarium perfectum, niſi in agente cum indifferentiâ, quod ampliùs conſtabit ex dicendis in fine huius capitis. *Expenditur diſcurſus S. Doctoris.*

Concluſio 2. Dicimus ſecundò voluntarium & liberum habere ſe, ſicut ſuperius, & inferius eſſentialiter, ita vt voluntarium ſit genus, vel quaſi genus ad liberum; adeò vt nulla actio poſſit eſſe libera, quin ſit voluntaria; benè tamen voluntaria & non libera.

Probatur ſimul & explicatur. In hoc dicto non ſolùm Thomiſtæ, ſed plures alij communiter conueniunt. Et ſatis patet: liberum enim procedit ab intrinſeco cum cognitione finis, & indifferentiâ: ergo procedit vt voluntarium, & determinat rationem voluntarij per indifferentiam cognitionis, quia voluntarium ſolùm dicit eſſe à principio intrinſeco cum cognitione; liberum autem non ſolùm hoc dicit, ſed addit ad cognitionem, indifferentiam: Nullus ergo actus poteſt eſſe liber, quin ſit voluntarius; benè tamen è conuerſo, voluntarius & non liber.

Nouimus

Tacita obiectio. Nouimus Bartholomæum de Medina, & alios exiſtimare, omiſſionem aliquam poſſe dici liberam, & non voluntariam; quamuis approbent noſtram concluſionem de actu poſitiuo, v.g. ſi aliquis videns duos naufragantes, & non poteſt ambobus opem ferre; alterum iuuat, alterum relinquit: tunc omiſſio non opem ferendi derelicto, eſt quidem libera, & tamen non voluntaria: ergo benè poteſt dari liberum ſine voluntario.

Reſoluitur intereà. Hoc argumentum petit notitiam infrà dicendorum, quæ ad euitandam confuſionem in mente diſcipulorum hîc omittimus; occurrimus tamen vnico verbo, dicendo quòd, nec illa omiſſio, nec effectus ſecutus cenſentur voluntaria, nec libera omittenti, quia non habent per quid reducantur in voluntatem omittentis, tanquàm in cauſam, cùm ad hoc tria eſſent requiſita in omittente. *Tria requiſita ad omiſſionem liberam.* Scilicet, quod poſſet, teneretur, & non faceret, at omittens in noſtro caſu non potuit ambobus ſimul auxilium præbere. Hæc omnia ex infrà dicendis perſpicua erunt.

Nec difficultatem contrà prædicta ingerunt varia argumenta, quæ poſſent afferri, tùm ex authoritate ſacræ Scripturæ, tùm ex alio capite ad probandum voluntarium & liberum coincidere: *Reſolutio aliarũ obiectionum.* quamuis enìm ſacra Scriptura, imò & in communi vſu loquendi, voluntarium accipiatur pro libero, vt ex illo Pſalmorum. ***Voluntariè ſacrificabo tibi, & confitebor nomini tuo Domine, quoniam bonum eſt***, & in moralibus actionem vocamus voluntariam, vel inuoluntariam, quaſi liberam vel ſine inaduertentiâ, & libertate factam. Hoc tamen non probat ad rationem voluntarij abſolutè, & in genere eſſe requiſitam libertatem ſeu indifferentiam; ſed potiùs hos terminos confundimus, quia in hâc viâ, & in indiuiduo non datur actus perfectè voluntarius, quin ſit liber. In hoc igitur ſenſu exiſtimo locutos Theologos, qui liberum cum perfectè voluntario confundunt.

Caput III.

Explicantur aliqua quæ habet S. Doctor in corpore huius articuli, quæ videntur bonæ Philoſophiæ & ipſimet aduerſari.

Caietanus nonnulla mouet dubia contrà propoſitiones aliquas, quas S. Thomas habet in corpore articuli, occaſione quorum recentiores commentatores plura adducunt, quæ paucis complecti poſſunt. *Occaſio Tituli.* Ait igitur S. Doctor, quod id, quod nullam habet notitiam finis, & ſi in eo ſit principium actionis, vel motus, non tamen eius, quod eſt agere vel moueri propter finem. Hoc apparet falſum, ſiquidem, vt ex 2. Phyſicorum habemus, natura agit propter finem, & omnes actus naturales propter finem ſunt, imò tota diſputatio inter Ariſtotelem, & alios Philoſophos in hoc erat, quòd hi aſſerebant quidem res inanimes agere; ſed non propter finem; ille verò conſtanter affirmabat eas propter finem moueri, & agere.

Prætereà idem S. Doctor in ſuperioribus ſtatuit vegetantia ſe mouere in finem quod hic videtur negare, aliaque affert, quæ ſibi ipſi & veræ doctrinæ non concordare videntur. *Soluuntur omnes difficultates aduertendo. Aliud eſſe agere propter finem, & aliud ſe mouere in finem.*

Verùm prædictis obiectionibus faciliter occurres, aduertendo quòd aliud eſt agere propter finem, aliud mouere ſe in finem: primùm enim importat quod actio ſit propter finem, ſed vel intentum à ſe, vel intentum ab alio principio extrinſeco; mouere autem ſe in finem dicit, quod principium motus in finem ſit in ipſomet agente, quod ſtat multipliciter, vel enìm poteſt ſe mouere aliquid in finem nullo modo cognitum, & hoc eſt imperfectiſſimè ſe mouere in finem vt contingit in plantis; alio modo poteſt ſe aliquid mouere in finem, cognitum quidem, ſed materialiter tantùm, vt ſe mouent bruta in finem quem cognoſcunt, ſed dicuntur materialiter cognoſcere, *Tripliciter poteſt aliquid ſe mouere in finẽ* quia non cognoſcunt proportionem mediorum ad finem. Et ita hirundo v. g. conſtruit nidum ſuum, & ad hoc opus, colligit paleas & lutum, ſed ad ea colligenda, & nidum conſtruendum non mouetur ex eo quod cognoſcat, quòd paleæ & lutum habeant maiorem con-

nexionem cum ſtructurâ nidi, quàm alia materialia, nec quod nidus eſt accommodatus ad nutriendum pullos, ſed ad has actiones mouetur à generante. Tertio modo fertur quis in finem, & ſe mouet in illum formaliter cognitum, cognoſcendo proportionem mediorum ad finem, & hic modus ſe ferendi in finem competit tantùm ratione vtentibus. Quando igitur S. Doctor aliquando videtur denegare finem non cognoſcentibus, ſeu nõ cognoſcentia agere propter finem, facilè tibi erit dignoſcere ex cõtextu non loqui, niſi de actione propter finem intentum à ſe, & quod mens ipſius non eſt negare, quod agentia naturalia agant propter finem. Et dùm aliquando de vegetatiuis affirmat ſe mouere in finem, aliquando negat, ſecundùm diuerſum modum ſe mouendi in finem perfectè, vel imperfectè intelligendus eſt. Nec in his ampliùs eſt immorandum, ſed videatur S. Doctor articulo ſequenti in corpore.

ARTICVLVS II.

Vtrùm voluntarium inueniatur in animalibus brutis.

CONCLVSIO. Voluntarium ſecundùm rationem imperfectã competit etiam brutis.

Duplex cognitio finis. Probatur & explicatur. Ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actus ſit intrà cum aliquâ cognitione finis; cùm autem duplex ſit cognitio finis; perfecta ſcilicet, & imperfecta: perfecta quidem, quando non ſolùm apprehenditur res quæ eſt finis; ſed etiam cognoſcitur ratio finis, & proportio eius, quod ad finem ordinatur, quod competit ſoli rationali naturæ: Imperfecta autem cognitio finis eſt, quæ in ſolâ finis apprehenſione conſiſtit ſine hoc, quod cognoſcatur ratio finis, & proportio mediorum ad illum, & hæc cognitio finis reperitur in brutis animalibus per ſenſum, & æſtimationem naturalem; ſicut igitur perfectam cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem perfectam: ita imperfectam cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem imperfectam.

In ſolutione autem ad primum oſtendit, quomodò etiam ſi in brutis non ſit voluntas, adſit tamen in illis voluntarium: voluntas enim dicit rationalem appetitum, ac proinde denegandum brutis: voluntarium autem denominatiuè dicitur à voluntate, tanquàm à famoſiori, & præcipuo appetitu, & poteſt trahi ad ea in quibus eſt aliqua participatio voluntatis ſecundùm aliquam conuenientiam ad illam, & hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantùm ſcilicet per cognitionem aliquam mouentur in finem. *Quomodo in brutis ſit voluntariũ abſque voluntate.*

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur voluntarium in brutis non eſſe adeò imperfectum, quod extrahatur à verâ ratione voluntarij, & ſit tantùm voluntarium Metaphoricè.

NOn deſunt Theologi, qui exiſtiment veram rationem voluntarij non reperiri in brutis, ſed quod per metaphoram actiones illorum (& idem de pueris, & amentibus) appellari poſſunt voluntariæ, ad modum quo riſum pratis attribuimus; quæ quidem ſententia aliquod fundamentum apparenter habet in ipſo S. Doctore hîc & in doctrinâ ſuprà traditâ ad primùm, vbi videtur reducere voluntarium brutorum ad hoc, quòd in illis ſit aliqua participatio voluntatis ſecundùm aliquam conuenientiam, quibus verbis inſinuat analogiam proportionalitatis metaphoricam in voluntario dicto de creaturâ intellectuali, & de bruto. *Quorundã Theologorũ ſententia.*

Communis tamen ſententia, & vera eſt, voluntarium verè & formaliter reperiri in brutis, pueris, & amentibus. *Communior & verior.*

Hanc ſententiam amplectimur; parùm tamen curandum credimus, an ratio voluntarij ſit vniuoca, ita vt voluntarium ſit genus ad perfectum & imperfectum: quid enim refert ad intentum, quòd vniuocè vel analogicè bruta nobiſcum conueniant in voluntario, dummodò veram rationem voluntarij ipſis non denegemus, crediderim potiùs analogicè nobiſcum conuenire, non analogiâ metaphoricâ, prout in exemplo allato de riſu pratorum, ſed analogiâ proportionalitatis propriâ, quæ non excludit in analogatis veram participationem rationis *Ratio voluntarij analoga brutis & hominibus analogiâ proportionalitatis.*

rationis importatæ per nomen analogum, prout nunc ſupponimus ex metaphyſicâ, vbi plùs nimiò in analogiâ explicandâ Scholaſtici laborant. Et hoc tantùm probat id, quod ſuprà ex S. Doctore obiici dicebamus in ſolutione ad primum, vbi certè apparet hanc ipſius mentem eſſe, vnde confundunt aduerſarij analogiam metaphoricam cum analogiâ proportionalitatis propriâ.

Verùm eligas quod malueris, dummodò veram rationem voluntarij in brutis agnoſcas; prout agnouit Ariſtoteles relatus à S. Doctore hic in argumento ſed contrà 3. Ethic. cap. 1. non longè à fine; quod pueri & bruta animalia communicant voluntario, & idem docent Gregorius Nyſſenus, & Damaſcenus à S. Doctore ibidem relati, hoc idem probant omnia ſuperiùs dicta, & præcipuè ratio D. Thomæ adducta: cùm enim ad veram rationem voluntarij, prout abſtrahit à perfecto & imperfecto nihil aliud requiratur, niſi quod motus ſit à principio intrinſeco cum cognitione finis, & hoc conueniat motibus & actibus brutorum, puerorum, & amentium; nulla ratio ſuadere poteſt rationem voluntarij de illis tantùm dici metaphoricè.

...iatur ...iter aſ-...r.

...tio. Obiiciet forſitan aliquis, quòd ſemel ſtabilito voluntarium propriè conuenire brutis, conueniet ipſis propriùs & meliùs, quàm rationali creaturæ, ſiquidem fortiùs & vehementiùs mouentur in obiectum cognitum.

...ur. Ad hoc autem faciliter reſpondemus perfectionem voluntarij ſumi ex perfectione cognitionis, quæ in rationabilibus excellit; propenſiùs igitur ferri in obiectum ex imperfectione cognitionis, arguit potiùs imperfectionem voluntarij, quia arguit maiorem determinationem, & minùs de voluntario, cùm propenſio non oriatur ex maiori bonitate finis cognitâ, vel meliùs penetratâ: propenſiùs verò ferri in obiectum, ſiue cum maiori determinatione illud proſequi, quando originem trahit ex maiori penetratione bonitatis, quæ eſt in obiecto, tunc arguit perfectionem in voluntario, prout contingit in amore beatorum; argumentum igitur potiùs probat in brutis longè imperfectiùs reperiri rationem voluntarij, quàm in nobis; ſiquidem ex imbecillitate cognitionis propenſiùs feruntur in obiectum cognitum in quo accedunt magis ad non cognoſcitiua, quæ mouentur ab alio, & non ab obiecto, & à formâ impreſſâ à naturâ impelluntur in ſuos fines.

ARTICVLVS III.

Vtrùm voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu.

Diuiſio voluntarij in directum & indirectum.

PRÆMITTIT concluſioni reſponſiuæ S. Doctor diuiſionem voluntarij in voluntarium directum & indirectum, quàm claritatis gratiâ æquiualentibus terminis explicabimus. Directum quando procedit ab illâ, vt ab agente: indirectum in quantum procedit ab illâ, vt non agente, ſicut ſubmerſio nauis dicitur eſſe à gubernatore; in quantum diſiſtit à gubernando.

Concluſiô. Quando voluntas volendo & agendo poteſt, & tenetur impedire, non velle, & non agere imputatur ei, quaſi ab ipſâ exiſtens, & ſic voluntarium poteſt eſſe abſque actu, quandoque exteriori cum actu interiori, ſicut cùm vult non agere; aliquando autem, & abſque actu interiori: quando autem voluntas non tenetur agere, omiſſio & effectus ſecutus non eſt voluntarius, nec reducitur in voluntatem, tanquàm in cauſam.

CAPVT I.

Præmittuntur aliqua, quæ conducunt ad intelligentiam ſenſus S. Doctoris in hoc articulo.

Methodus D. Thomæ.

POſtquàm S. Doctor in ſuperioribus articulis examinauit omnia, quæ ad voluntarium in communi pertinebant, nihil ampliùs de voluntario in genere, vel de imperfecto curans, tanquàm ad intentum ſuum minimè neceſſario, incipit ab hoc tertio articulo ſpecialiter agere de voluntario, quod ſoli rationali naturæ competit in ſtatu viæ, quod inuoluit indifferentiam & libertatem; vnde quando impoſterù dicemus actionem voluntariam, idem erit ac dicere actionem humanam, ſiue à voluntate deliberatâ procedentem, & quando dicemus omiſſionem voluntariam, idem erit ac dicere; quæ reducitur in volun-

tatem deliberatam, tanquam in cauſam. Et quod de hoc tantùm voluntario S. Doctor loquatur, patet ex titulo articuli. Certùm enìm eſt, quòd non poteſt de brutis dubitare, an poſſit in illis aliquid eſſe voluntarium abſque omni actu, quia vt ex dicendis patebit, ad hoc requiritur lex, & præceptum ſoli naturæ intellectuali conueniens: prætereà prima verba corporis articuli, ſcilicet. *Dicendum quod voluntarium dicitur, quod eſt à voluntate*, ſatis ſuperque declarant, de quo voluntario incipiat hic tractare.

Declaratur mens ipſius.

Cæterùm primâ fronte doctrina, quam de hoc voluntario indirecto, ſiue de omiſſione voluntariâ hic S. Doctor tradit, videtur omninò oppoſita iis, quæ ipſemet docet infrà quæſt.71. art.5. dùm in hoc articulo habet, quod voluntarium indirectum, ſiue omiſſio poteſt eſſe abſque omni actu, ibi autem, quòd non poteſt eſſe abſque aliquo actu præuio, vel concomitante.

Soluitur apparens cōtradictio.

Hæc difficultas, quæ in apparentiâ videtur magna non occurrit Caietano (qui optimè ſenſum S. Doctoris vbique attingit) non ex inaduertentiâ, ſed ex perfectâ aſſecutione ſenſus authoris; hic enim benè conſideratus apparet vtrobique vnus, vt mox videbimus. Relictis itaque diuerſis modis conciliandi hos textus, quia omnes in idem tandem recidunt. Id quod magis arridet commentatoribus, qui poſt Caietanum ſcripſerunt, & quod mihi etiam magis placet, deſumitur ex ipſomet S. Thoma loco citato. Quæſt. 71. ipſe enìm ibi ſe explicat. Ad omiſſionem igitur ſecundùm ſuam naturam & eſſentiam conſideratam nō requiritur aliquis actus, cùm eius eſſentia conſiſtat in non agere, ſed ſufficit, quòd agens poſſit, teneatur, & non faciat; & ſecundùm hunc ſenſum loquitur in hoc articulo. Quando autem art. 5. quæſt. 71. dicit omiſſionem non poſſe eſſe ſine actu, intelligit de actu per accidens, omiſſioni in indiuiduo, & exercitio debito. Non enim poteſt in indiuiduo aliqua omiſſio reperiri, quin interſit aliquis actus concomitans, vel antecedens omiſſionem, & vt videas hanc eſſe mentem ipſius S. Doctoris, non piget hic tibi afferre vltima verba, quæ habet in corpore præfati articuli 5. quæſt. 71. ſic enim ait. *Vnde manifeſtum eſt, quòd tunc peccatum omiſſionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel præcedentem, qui tantùm per accidens ſe habet ad peccatum omiſſionis. Iudicium autem de rebus dandum eſt ſecundùm illud quod eſt per ſe, & non ſecundùm illud, quod eſt per accidens: vnde veriùs dici poteſt, quod aliquod peccatum poſſit eſſe abſque omni actu.* Hæc S. Thomas. Sentit ergo loco citato idem quod hic, quod poſſit eſſe voluntarium indirectum ſecundùm ſe conſideratum, ſiue omiſſio ſine vllo actu.

Aduertere autem debes, quòd in recitatione concluſionis S. Thomæ, quam habet in hoc articulo, adiecimus vnum verbum, quod ſcrupulum cauillanti miniſtrare poſſet, ſic enìm ſecundam partem concluſionis textus digeſſimus. Quando autem voluntas non tenetur agere, omiſſio, & effectus ſecutus, non eſt voluntarius, nec reducitur in voluntatem, tanquàm in cauſam: ſcrupulus igitur poterit eſſe illud, quia videtur S. Doctorem loqui, tàm de omiſſione, quàm de effectu ſecuto, & oppoſitum apparet in litterâ, vbi non de omiſſione, ſed de effectu ſecuto expreſsè loquitur. Verùm ſi benè conſideres, videbis, quod indifferenter loquitur de omiſſione & effectu ſecuto; Ita vt, in ſenſu illius, quando omiſſio non eſt voluntaria, effectus ſecutus non eſt voluntarius, & quando eſt voluntaria, effectus ſimiliter eſt voluntarius; nec poteſt omiſſio eſſe voluntaria, quin effectus ſecutus ſit etiam voluntarius, quod non omnes Theologi perceperunt (vt in ſequentibus videbis) decepti ex illis verbis in corpore, vbi ait. *Sed ſecundùm quod non ſemper id quod ſequitur, ad effectum actionis reducitur, ſicut in cauſam, in agens, ex eo quod non agit: ſed ſolùm tunc, cùm poteſt, & debet agere*, quibus verbis videtur inſinuare, aliter eſſe Philoſophandum de omiſione, & de effectu ſecuto. Cæterùm qui benè conſiderat verba quæ ſequuntur in corpore, ex quibus concluſionem noſtram formauimus, videbit, quòd ibi loquitur de omiſſione, & effectu ſecuto, quæ omnia clarè percipies ex dicendis capite ſequenti.

Diluitur ſcrupulus.

Vnde decepti Theologi.

CAPVT

Capvt II.

An, ad hoc quod voluntas cenſeatur interpretatiuè velle non agere aliquid, ſiue vt omiſſio cenſeatur voluntaria, requirantur tres conditiones, ſcilicet, quod poſſit, teneatur, & non agat.

VT optimè aduertit Caietanus hic; quæſtio propoſita, & tota doctrina huius articuli, eſt fundamentum multarum veritatum, cùm de peccatis diſputatur, & ſpecialiter omiſſionum.

Supponuntur duo probabilia. Inter diuerſa igitur Theologorum placita: duo in hâc controuerſiâ ſunt, quæ apud Thomiſtas communiter probabilia reputantur, alterum omninò ad mentem D. Thomæ alterum omninò à veritate recedere, nec mentem D. Thomæ aſſequi crediderim. *Primum.* Primum eſt tres prædictas conditiones eſſe omninò requiſitas, vt omiſſio, & effectus ſecutus cenſeantur voluntarij; ſcilicet, quòd voluntas poſſit, teneatur, & non faciat, ſiue quòd idem eſt hæc ſententia docet, quod ad rationem voluntarij indirectè non ſufficit poteſtas in voluntate, & negatio operis, ſed oportet tria concurrere; ſcilicet, poſſe, debere, & non velle, aut non imperare & à fortiori, vt effectus ſecutus cenſeatur voluntarius, prædictas tres conditiones eſſe requiſitas. Ita ſentit Caietanus hic, Conradus Medina, Curiel dubio 2. §. 2. Ildephonſus Baptiſta, diſp. 49. dubio 1. fragmento 1. & ſequentibus.

Secundum. Alterum placitum eſt aliquorum Theologorum qui diſtingunt inter omiſſionem, & effectum inde ſecutum, aliquæ enim omiſſiones ſunt, quæ ſiſtunt in actu omittendi, id quod eſt præceptum; ad alias autem ſequitur malus euentus, vel effectus E. G. non dare eleemoſinam extremè indigenti eſt omiſſio, ex quâ ſequitur mors eſurientis. Dicunt ergo iſti authores, quod ad omiſſionem præcisè, vt ſit voluntaria, non requiritur illa conditio, quod voluntas teneatur, ſed ſufficit, quòd poſſit, & non faciat. *Adducitur difficultas circà 2. conditionem.* Ad hoc autem, quòd effectus ad omiſſionem ſecutus cenſeatur voluntarius requiritur illa conditio, quod voluntas teneatur. Vnde in caſu poſito extremæ neceſſitatis proximi, ſi non currat præceptum poſitiuum charitatis, putà, quia omittens non habebat niſi vnum panem ſibi etiam extremè neceſſarium, ac per conſequens non currebat tunc præceptum poſitiuum charitatis: cùm charitas benè ordinata incipiat à ſeipſo; tunc omiſſio erit quidem voluntaria, quia omittens poterat non omittere, potuiſſet ſiquidem ſuccurrere eſurienti, ſi voluiſſet, & voluntariè omittit: Cæterùm effectus, nempe mors ſecuta, non debet cenſeri voluntaria.

Sententia media Medina diſtinguentis inter voluntariū Phyſicum & morale. Inter recenſitas ſententias, erit quaſi media, id quod docet Bartholomæus de Medina hic; diſtinguit enim, inter voluntarium phyſicum & morale; & aſſerit, quòd licet ad hoc, quod omiſſio & eius effectus ſint voluntarij phyſicè, non requiritur ſecunda illa conditio; quòd omittens teneatur non omittere, benè tamen conditionem illam eſſe requiſitam, vt omiſſio, & eius effectus cenſeantur voluntarij moraliter & imputatiuè v. g. in caſu poſito, etiam ſi non currat præceptum poſitiuum dandi eleemoſinam, omiſſio, & mors ſecuta ſunt, quidem voluntariæ phyſicè, ſunt enim à principio intrinſeco cum cognitione, non cenſentur tamen voluntariæ moraliter, eò quod omittens non tenebatur. Si autem omittens habuiſſet copiam panis, quia tunc præceptum currebat, denegatio dandi induit rationem omiſſionis moralis, & vtraque imputatur omittenti. Hac viâ exiſtimat hic author ſe occurrere omnibus difficultatibus, & diſcordantes ſententias conciliare. Qui enim dicunt ad omiſſionem, vt ſit voluntaria, requiri præceptum, intelligi debent, vt ſit voluntaria moraliter, & qui dicunt non requiri, intelligunt, vt ſit voluntaria phyſicè, & hoc ſolùm videntur eorum argumenta probare.

Cenſura illius. Verùm pace eruditiſſimi Medinæ dictum ſit. Hic modus docendi extrahit controuerſiam ex ſuo cardine, & ſupponit eſſe poſſibile, quòd à voluntate deliberatâ poſſit procedere actus, qui non ſubiaceat regulis morum, nec rationem moralitatis induat, ſed ſolùm intrà limites generis phyſici contineatur, quæ omnia non ſubſiſtere mox videbitur.

N CAPVT

Caput III.

Oſtenditur non poſſe actionem humanam eſſe voluntariam phyſicè, quin ſit voluntaria moraliter, & ſternitur via ad ſatisfaciendum dubio propoſito.

Falſa ſuppoſitio Medinæ.

MEdina iam relatus nobis tribuit occaſionem nodum difficultatis explicandi. Primò autem aduertendum eſt, quòd iſte author ſupponit S. Doctorem loqui hic de omiſſione & effectu, vt peccaminoſis; cùm tamen loquatur in genere, & attendendo naturam præcisè voluntarij indirecti, & non de illo in ordine ad meritum, vel culpam: ipſe autem Medina fingit ſibi quoddam genus voluntarij phyſici condiſtincti contrà morale, quod eſt falſum.

Aſſertio.

Dicimus ergo omninò eſſe impoſſibile, quòd detur aliqua omiſſio, & effectus ſecutus phyſicè voluntarius, quin ſit etiam moraliter voluntarius.

Probatur & explicatur.

Quæ ſint regulæ morum.

Quod probamus, & explicamus ſimul ex his quæ dicemus infrà quæſt. 18. art. 2. vbi clarum erit, quòd moralitas actus humani deſumitur ex hoc quòd actio procedat à principio ſubiecto regulis morum. Regulæ autem morum ſunt, Iudicium rationis, præceptum, conſilium, &c. Illa ergo actio, quæ procedit à voluntate, ſecundùm quod ſubiicitur rationi, & legi, erit moralis, ſicut illa actio, quæ procedit à principio ſubiecto regulis artis eſt artificialis: ſicut autem non ſubiicitur regulis artis quodcumque operans, ſed ſolus homo, qui eſt capax regulari per artem, ſic non ſubiicitur regulis morum, ſcilicet rationi, & legi, niſi qui eſt capax regulari per rationem & legem: vnde non quælibet actio, ſed ſolùm actio humana, ſiue quæ à deliberatâ voluntate procedit induit moralitatem, & ſubiecta dicitur regulis morum.

Vnde actio bona & mala.

Etſi ſit conformis illis, dicitur bona, ſi difformis, dicitur mala: ſicut ſi actio artificis ſit conformis regulis artis, dicitur bona; ſi difformis, mala: moralitas igitur eſt genus, quod contrahitur per tres ſpecies malitiam, bonitatem, & indifferentiam, vt fuſiùs dicemus quæſtione citatâ, de malitiâ & bonitate actuum humanorum.

Nulla actio moralis indifferens in indiuiduo & quare.

Quælibet ergo actio ex deliberatâ voluntate procedens moralitatem induere debet; ſiquidem procedit à principio ſubiecto regulis morum, & ex aliâ parte vt dicemus art. 8. quæſt. citatæ. Nulla actio humana, & moralis poteſt in indiuiduo eſſe indifferens, operans enim cum deliberatione propter aliquem finem operatur, qui finis ſpecificat actionem, quæ ex obiecto erat indifferens. Ideò impoſſibile eſt, quòd aliqua actio in indiuiduo ſit libera homini, & non bona, vel mala imputabilis ad culpam, vel non; laudabilis, vel vituperabilis: ergo nequit aliqua omiſſio ex deliberatâ voluntate procedens eſſe voluntaria phyſicè, quin ſit voluntaria, & libera etiam moraliter, conformis vel difformis regulis morum, ſicut nequit aliqua actio artificis eſſe, quin ſit conformis, vel difformis artis regulæ. Et in hoc videtur decipi Medina & exiſtimare tunc actionem aliquam moralem eſſe appellandam, quando induit bonitatem, vel malitiam, & ita quia in caſu poſito homo non tenebatur elargiri panem eſurienti, & conſequenter actio non induit malitiam, putat nullam induere moralitatem, & ita dicit ſolùm eſſe voluntariam phyſicè. Quòd ſi qui Medinam ſequuntur, benè percipiant quæ dicimus, neceſſariò nobiſcum concordabunt, ne ponendo actionem illam eſſe voluntariam phyſicè, ponant conſequenter eſſe voluntariam etiam moraliter, & mortem ſecutam ſimiliter moraliter voluntariam & imputabilem.

Vnde plures decepti in hac materiâ.

Et vt radicitùs punctum difficultatis ex ſcabroſis latebris euellas, explicandum nobis erit, in quo decepti ſunt non ſolus prædictus, ſed cæteri omnes qui exiſtimant non eſſe requiſitum præceptum, vt omiſſio reputetur voluntaria etiam moraliter, & in perfectâ huius rei intelligentiâ, præcipuè controuerſiæ elucidatio conſiſtit, quam paucis more ſuo ſolito complectitur Caietanus hic dicens. *Singulariter tamen nunc commendandum eſt memoriæ, quòd ad rationem voluntarij indirectè non ſufficit poteſtas in voluntate, & negatio prouiſionis; ſed oportet tria concurrere; ſcilicet, poſſe, debere, & non velle, aut non imperare. Et propterea non valet argumentum, hoc potuit à voluntate prohiberi, & non eſt prohibitum: ergo eſt voluntarium. Et hoc eſt*

Et hoc eſt valdè notandum propter actus, qui ſunt ab animâ ſenſitiuâ, & generatiuâ, & non ex præcepto intellectus; oportet enim diligenter attendere, ſi debet, & quando debet impedire. Hæc Caietanus.

Vbi vides, quòd aduerſarij arguant à potentiâ ad actum, dùm quia voluntas potuit prohibere omiſſionem, & effectum ſecutum, & non prohibuit, inferunt, ergo omiſſio, & effectus ſunt ipſi voluntaria; aliud eſt enim eſſe actu voluntarium, aliud eſt eſſe tantùm voluntarium in potentiâ; ad voluntarium enim actu requiritur, quòd voluntas tranſeat de potentiâ in actum, & quæ anteà merè negatiuè ſe habebat, tranſeat à ſtatu negatiuo, ad ſtatum priuatiuum: cùm autem priuatio dicat carentiam formæ, in ſubiecto debito habere illam, & voluntas non poſſit tranſire à ſtatu negationis actionis v. g. largiendi eleemoſinam, ad ſtatum priuationis, id eſt, quod debeat eleemoſinam facere, niſi præceptum de faciendo illum vrgeat; clarè conſtat malè illos ſyllogiſare, dùm faciunt ipſam tranſire de merâ negatione actionis ad priuationem illius, & faciunt voluntatem actu operantem, & volentem non dare eleemoſinam, ex eo ſolùm quòd potuit illam dare non ſtante ergo præcepto, non eſt aliquid per quod reduci poſſit omiſſio, & effectus ſecutus in voluntatem, tanquàm in cauſam actualiter operantem, &, ex merâ potentiâ ſe reducente in actum non largiendi eleemoſinam, vt ampliùs capite ſequenti patebit.

Aliud eſt voluntariũ actu, aliud potentiâ.

CAPVT IV.

Omninò eſſe requiſitum, quòd omittens teneatur non omittere, vt omiſſio, & effectus ſecutus cenſeantur ipſi voluntarij.

[...]uſio [...]nnibus [...]tis.

EX hactenùs dictis in expoſitione huius articuli & præcipuè capite ſuperiori, manifeſtè habetur dicendum præceptum omninò requiſitum eſſe, vt voluntas interpretatiuè dicatur voluiſſe omittere, & à fortiori, vt effectus inde ſecutus cenſeatur voluntarius.

In hoc dicto ferè omnes Theologi conſentiunt, quantùm ad effectum, qui aliquando ſequitur omiſſionem, quantùm verò ad omiſſionem, aliqui etiam inter Thomiſtas crediderunt S. Doctorem ſolùm de effectu, & non de illâ locutum, ita vt ad faciendum hunc effectum voluntarium, præceptum ſit omninò requiſitum, non tamen ad faciendam voluntariam omiſſionem. Verùm vt patet ex dictis capite 1. S. Thomas de vtroque loquitur & diminutè proceſſiſſet, ſi tantum de effectu, non de omiſſione fuiſſet locutus. Retulimus ſuprà eius verba; nec expedit ampliùs hic in huiuſmodi immorari; nec vnquam capere potui, quòd probabiliter in viâ D. Thomæ aliquis poſſit non eodem modo Philoſophari de omiſſione, & actu ſecuto, cùm eadem actio currat vtrobique, vt patebit.

Omninò cõformis menti S. Doctoris.

Probatur igitur concluſio vniuerſaliter, tàm de effectu, quàm de omiſſione ex dictis capite præcedenti, vt omiſſio dicatur voluntaria, debet aſſignari aliquid, per quod reducatur in voluntatem, tanquàm in cauſam, ſed non ſtante præcepto v. g. dandi eleemoſinam extremè eſurienti, non apparet quomodo voluntas dici poſſit cauſa omiſſionis & velle illam: Ergo. Maior probatur, quia ſi reſpectu voluntatis non adeſt per quid poſſit dici velle omiſſionem, non erit ipſi voluntaria. Minor verò in quâ eſt difficultas probatur. Non ſtante præcepto de dandâ eleemoſinâ voluntas tantùm intelligitur in potentiâ ad agendum, vel non agendum. Ergo per hoc quòd non agat merè negatiuè ſe habet, nec poteſt dici: quod actu cauſet, vel influat in actum omittendi. Antecedens probatur. Nam non ſtante præcepto, volitio eleemoſinæ non eſt debita ineſſe voluntati, & conſequenter voluntas non conſtituitur in ſtatu priuationis, ita vt ſit ipſi debita eleemoſina, quam omittit: Ergo non poteſt concipi, quòd actu influat in omiſſionem.

Probatur.

Confirmatur, ſiue explicatur hæc ratio magìs, aliter ſe debet habere voluntas reſpectu effectus, qui ſolùm eſt voluntarius in potentiâ, & aliter reſpectu illius, qui eſt ipſi voluntarius actu; ſed non ſtante præcepto, vel obligatione non omittendi, eodem modo negatiuè & indifferenter ſe habet voluntas, ac ſe habebat anteà reſpectu illius omiſſionis, ſiquidem non reducitur in actum per aliquam Phyſicam cauſalitatem, quæ terminatur ad hanc

Confirmatur & explicatur probatio.

hanc omiſſionem; debet ergo reduci in actum per aliquem influxum moralem. Hic autem nullus eſt imaginabilis præter obligationem & præceptum: ergo eo non ſtante nullo modo omiſſio dicetur actu voluntaria, ſed ſolùm in potentiâ.

Obiectio præuenta. Nec valet recurſus ad voluntarium Phyſicum, & quòd illa omiſſio erit voluntaria phyſicè, & non moraliter, quia vt capite ſuperiori oſtendimus, hoc eſt impoſſibile: concluſio igitur tam ex dictis capite ſuperiori, quàm explicatis hic ſatis firmata manet, necnon via aperta ad occurrendum aduerſariis.

CAPVT V.

Occurritur argumentis, quæ militant contrà dicta, & magis explicatur, & confirmatur veritas in præcedenti capite ſtabilita.

Obiectio ex Ariſtotele. IN fauorem aduerſariorum obiicies voluntarium ſecundùm Ariſtotelem 3. Ethic. cap. 5. illud dicitur, quod eſt in poteſtate voluntatis, facere, vel omittere; ſed nullo ſtante præcepto, eſt in poteſtate voluntatis, facere, vel omittere: ergo quando omittit, voluntariè omittit.

Roboratur. Prætereà, quare debet dici voluntaria actio, quam voluntas elicit vel imperat, etiam nullo ſtante præcepto, & omiſſio non poteſt dici voluntaria, niſi omittens teneatur ex præcepto non omittere? certè nulla apparet diſparitas, niſi dicatur, quòd facere erat in poteſtate voluntatis, non tamen omittere, quod eſt contrà id quod ſupponimus; ſcilicet, quòd voluntas potuerit non omittere. Quo ſuppoſito non apparet aliqua diſparitatis ratio, quare voluntas, quæ indifferens erat ad dandam eleemoſinam, vel non dandam eſurienti in caſu poſito, quando dat, elargitio ſit voluntaria; quando omittit, omiſſio illa non ſit voluntaria.

Prætérquàmquod. Cùm eſſe voluntarium, vel non voluntarium debeat deſumi ab intrinſeco, nempè à voluntate; ideò, quamuis præceptum deſit, dummodò eodem modo ſe habeant, operatio, & eius omiſſio, in eo quod eſt eſſe in poteſtate voluntatis, eodem modo participabunt de ratione voluntarij, & cùm in hoc pari paſſu currant, gratis quæritur præceptum ad faciendam omiſſionem voluntariam, quòd non requiritur ad hoc, quòd eleemoſinæ largitio voluntaria cenſeatur.

Hoc argumentum procedit ex inaduertentiâ doctrinæ traditæ in duobus ſuperioribus capitibus. Ad locum adductum ex Ariſtotele, dicimus illum prædictis verbis, non excludere actualem influxum voluntatis, vt actio vel omiſſio, dicantur actu voluntariæ, ſed tantùm dicit, illa eſſe voluntariâ abſtrahendo à voluntario in potentiâ, & voluntario in actu quæ ſunt in poteſtate voluntatis; quæ enim non ſunt in liberâ poteſtate voluntatis, non poſſunt induere rationem voluntarij, prout hîc accipimus, & hanc crediderim mentem Ariſtotelis, relictis aliorum interpretationibus. *Reſoluitur ex prædictis.*

Ad occurrendum cæteris obiectis, recole diſcrimen ſuprà allatum inter voluntarium in potentiâ, & voluntarium in actu; ad primum enim ſufficit quod aliquid poſſit eſſe voluntarium in actu, ſiue quod voluntas poſſit actu ad illud concurrere, ſed non eſt opus, quòd actu concurrat: ad hoc autem, vt voluntas poſſit concurrere, ſufficit, quòd habeat potentiam, & ad hoc, quòd omiſſio, & operatio dicantur hoc modo æquè illi voluntariæ, ſufficit, quòd voluntas ſit indifferens, nec magis determinata ad operandum, quàm ad omittendum. Ex quo patet, quòd ſi voluntas actu ſe determinat ad operandum, operatio erit ipſi, non ſolùm voluntaria in potentiâ, ſed etiam in actu, quia per actualem volitionem tranſiuit de volendo in potentiâ, ad volendum in actu; & ita operatio tranſit de voluntaria in potentiâ, in voluntariam in actu. Quid ergo mirum, quod etiam nullo ſtante præcepto, quando voluntas poſitiuè vult, vel operatur aliquid, illa operatio ſit actu voluntaria, ſi actu influit in illam. At verò vt omiſſio actu voluntaria reputetur, requiritur, quòd voluntas teneatur ad illam, quia cùm, vt ſupponimus, voluntas non habeat actum directum, per quem poſitiuè feratur in illam, nequit reputari moraliter actualiter influens, niſi interueniat obligatio aliqua, quæ moraliter connectat actualem omiſſionem cum voluntate, quæ vtpotè principium ſubiectum regulis morum, non ſolùm debet, quando operatur, illis ſe conformare, ſed etiam aliquando tenetur omninò poſitiuè opera *Doctrina valdè notanda.*

operari,& regulis morum ſe conformare, nempe toties quoties præceptum affirmatiuum charitatis, vel alterius virtutis currit. Quod ſi ſecus faciat & omittat actum, quod pro loco & tempore iuxtà præceptum tenebatur facere, cenſetur tunc diſcordare à regulis morum. Nullo igitur ſtante præcepto poſitiuo faciente prædictam connexionem, nullo modo poteſt omiſſio voluntaria cenſeri.

Obiectio ex caſu particulari. Secundò obiicies in caſu, quod ſint duo pauperes ambo fame pereuntes: ego qui non poſſum vnico pane, quem habeo, ambobus ſuccurrere, alteri do, alterum relinquo. In hoc caſu omiſſio illa eleemoſynæ, ſine dubio debet cenſeri mihi voluntaria; ſi quidem cauſa illius eſt mihi voluntaria: hæc enim eſt elargitio eleemoſynæ facta vni, quæ me impoſſibilitat ad ſubueniendum alteri: Qui autem vult aliquam actionem quæ impoſſibilitat eum ad aliquam aliam actionem, dicitur velle omiſſionem illius ſicut qui proiicit Breuiarium in mare, abſque ſpe habendi aliud, dicitur voluntariè concurrere ad omiſſiones horarum Canonicarum, quas poſteà defectu Breuiarij non poterit recitare, quia mediâ actione proiiciendi, voluntariè ſe inhabilitauit ad poſteà recitandum, & aſtrinxit ſe ad omittendum: & hoc videtur verum, etiam nullo ſtante præcepto de recitando diuinum officium: Ergo.

Confirmatur. Et confirmatur, ſit caſus, quòd quis in profeſto die, quando non tenetur audire Miſſam, tempore quo Miſſa dicitur, occupet ſe in aliquo opere omninò incompoſſibili cum auditione Miſſæ, ſtudio v.g. vel ludo, certè omiſſio Miſſæ eſt illi voluntaria; ſi quidem voluntariè ſe ſe exercet in aliquâ actione incompoſſibili cum auditione Miſſæ: ergo indirectè & interpretatiuè omiſſio Miſſæ eſt ipſi voluntaria.

Pro ſolutione huius argumenti, & ſimilium, & pro maiori claritate doctrinæ hactenùs traditæ, attentè Theologus conſideret, quòd actiones illæ dandi eleemoſynam vel ſtudendi, quæ ſunt voluntariæ in exemplis allatis in argumento, & confirmatione, quamuis ſint incompoſſibiles cum eleemoſynâ alteri faciendâ, vel cum Miſſa audiendâ, & conſequenter quantùm eſt ex ſe impeditiuæ illarum operationum, tamen non ſunt actu impedientes, neque ſunt cauſæ omittendi Miſſam, vel eleemoſynam. *Doctrina conſideratione digniſſima.* Et ratio eſt, quia effectus poſitiuus non habet actu cauſalitatem in priuatiuum, niſi quatenus expellit formam, aut poſitiuum, quo priuat: ad hoc autem eſt neceſſarium, quod talis forma, vel realiter, vel ſaltem ſecundùm exigentiam ſit in ſubiecto; aliàs non poterit dici expelli. Sit exemplum. Forma ſubſtantialis, quæ de nouo producitur in materiâ, quamuis ex ſe ſit incompoſſibilis cum quacumque alia formâ in eâdem materiâ, tamen non eſt actu cauſa priuationis, niſi illius formæ, quæ erat in materiâ, aut proximè ei erat debita ratione diſpoſitionum; quia illam tantùm expellit, ſicut non dicitur cauſa cæcitatis, niſi ille qui viſum in ſubiecto exiſtentem, vel debitum expellit, vel impedit.

Sic ergo in propoſito, quia actus illi poſitiui dandi eleemoſynam, & ſtudendi non inueniunt in homine actũ dandi alteri eleemoſynam, vel audiendi Miſſam, (quia vt ſupponimus, homo ille non dat eleemoſynam, niſi vni, & non alteri; nec Miſſam audit) nec inueniunt exigentiam dictorum actuum quia nullo ſtante præcepto, nullum eſt debitum ad tales actus; ideò exercendo actus incompoſſibiles, nullo modo dicendus eſt concurrere ad priuationem, ſiue omiſſionem eleemoſynæ, & Miſſæ, nec omiſſiones illæ voluntariæ reſpectu illius cenſeri debent. *Applicatio ipſius.* Secùs autem eſt, ſi præceptum adſit: tunc enim quamuis in homine non ſit actus debitus, eſt tamen debitum talis actus, quod eſt idem moraliter, ac ſi actus eſſet. Vnde in hoc caſu ponens actum incompoſſibilem cum adimpletione talis debiti, cenſetur moraliter concurrere ad priuationem ſiue omiſſionem actus debiti, eique talis priuatio verè moraliter voluntaria reputatur. Et in hoc caſu verum dicit argumentum, quòd proiiciens Breuiarium cenſetur velle omiſſiones inde ſequentes, quia actiones recitandi erant ipſi debitæ, & ſic moraliter aderant, & per actum incompoſſibilem cenſentur expelli. Et idem eſt de auditione Miſſæ, qui enim tenetur, & tempore opportuno ſe impoſſibilitat ad illam audiendam, cenſetur moraliter concurrere ad priuationem, ſeu omiſſionem illius. Expellit enim à ſubiecto non actionem audiendi, prout in re erat, ſed eam prout erat moraliter, & in debito, quia qui voluntariè ſe impoſſibilitat ad ſoluendum debitum, moraliter cenſetur, non dare quod debet: vbi vides, quòd exempla prædicta non currunt, nec faciunt omiſſiones volun-

tatias, quando præceptum recitandi officium, vel audiendi Miſſam, non vrget: putà ſi proiiciens Breuiarium ſit laicus, vel Miſſa non audiatur in die profeſto.

Eodem ergo prorſus modo ſe habet voluntas in prædictis caſibus, quando non tenetur, circà non dare eleemoſynam, & non audire Miſſam, ac ſe habet circa negationem omnium aliorum actuum incompoſſibilium cum actu dandi eleemoſynam vni, & ſtudendi. Et ſicut ridiculum eſſet dicere, quòd quia ſtudeo, & ſtudium meum non compatitur cum itinere in Hiſpaniam, cum peregrinatione Hieroſolymitanâ, cum viſitatione Xenodochij, & cum infinitis aliis actionibus; quòd omiſſiones prædictorum actuum, & omnium imaginabilium ſunt mihi voluntariæ moraliter, eò quod operor aliquid incompatibile cum illis, ſic ridiculum eſt, ex incompatibilitate mei ſtudij cum auditione Miſſæ inferre, quòd voluntas mea actu influit in non auditionem Miſſæ, quæ non eſt magìs debita, quàm quælibet alia actio, quæ imaginari poteſt, nec magìs incompatibilis cum ſtudio, quàm quælibet alia actio, quæ ſimul cum ſtudio eſſe nequeat. Et committitur vitioſus tranſitus de potentiâ ad actum, & de voluntario in potentiâ, ad voluntarium in actu, in quo eſt totus nodus difficultatis ſolutus à Caietano, vt viſum eſt ſuprà.

Conuincitur magìs propoſitum.

DE VIOLENTO, ET INVOLVNTARIO, EORVMQVE CAVSIS.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm violentia voluntati poſſit inferri.

CONCLVSIO. Voluntas violentiam pati non poteſt, quantùm ad actum ſibi proprium & ab ipsâ elicitum, ſcilicet velle: benè poteſt pati violentiam in actibus ab ipsâ imperatis, & exercitis mediante illâ potentiâ.

Quid ſit actus voluntatis.

Probatur. Quia actus voluntatis nihil eſt aliud, quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoſcente, ſicut appetitus naturalis eſt quædam inclinatio ab interiori principio, & ſine cognitione: quod autem eſt coactum, vel violentum, eſt ab exteriori principio, vnde contrà rationem ipſius voluntatis eſt, quòd ſit coactus, vel violentus, ſicut etiam eſt contrà rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quòd feratur ſurſùm; poteſt quidem lapis per violentiam ferri ſurſùm, ſed quòd iſte motus violentus ſit ex eius naturali inclinatione, eſſe non poteſt: ſimiliter etiam poteſt homo per violentiam trahi, ſed quòd hoc ſit ex eius voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Quantùm autem ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, in quantùm per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur.

CAPVT I.

Præmittuntur aliqua ad tractatum de Inuoluntario, & explicatur definitio violenti, & quid ſit neceſſitari, cogi, & impediri.

Ordo doctrinæ.

POſtquàm S. Doctor, in tribus præcedentibus articulis tradidit omnia requiſita ad voluntarium, conſequenter ab iſto articulo vſque ad finem quæſtionis diſputat de Inuoluntario, & eius cauſis. Et quia inter præcipuas cauſas ipſius eſt violentia, ſiue vis illata voluntati; ideò in hoc articulo de violentiâ diſputat. Hæc autem doctrina de inuoluntario eſt maximè neceſſaria in materiâ de peccatis; violentia enim excuſat à pluribus, quæ aliàs voluntaria cenſerentur, nec non & ſummopere conducit perfecta notitia huius materiæ ad benè iudicandum de valore contractuum voti, vel profeſſionis emiſſæ, matrimonij, & ſimilium, quæ ex voluntate dependent.

Præmit

Quid ſit neceſſitari. Præmittunt autem omnes commentatores hîc diuerſitatem inter hæc quatuor. Neceſſitari, impediri, cogi, & violentari. Neceſſarium dicit determinationem ad vnum, ſiue ſit ex propriâ inclinatione voluntatis, ſiue ſit aliunde, vnde neceſſarium accipitur aliquando pro coacto, aliquando pro naturali determinatione; vnde dicimus lapis neceſſariò deſcendit, homo neceſſariò amat ſeipſum, & lapis proiectus in altum dicitur neceſſariò aſcendere: neceſſarium ergo eſt quid ſuperiùs, ad neceſſarium ex inclinatione, & neceſſarium ex coactione. Vnde eſt bona conſequentia, eſt coactum: ergo neceſſarium. Naturaliter inclinatur, ſeu determinatur ad vnum, ergo neceſſitatur: & non è conuerſo, eſt neceſſarium, ergo ex coactione: eſt neceſſarium, ergo ex inclinatione.

Quid impediri. Impediri nihil eſt aliud, quàm detineri ab exercitio operis, ſiue illud ſit naturale, ſiue violentum: vnde deſcenſus lapidis dicitur impediri per columnam; & aſcenſus ſagittæ, ſiue proiecti cuiuſcumque dicitur impediri per tectum; vbi ſolùm ſciendum, quod impediri non dicitur, niſi de opere in exercitio, nec tàm latè patet, quàm neceſſarium. Neceſſitari poteſt aliquis ad operandum, vel non operandum, mouendum, vel quieſcendum. Impediri autem non dicitur, niſi ab exercitio actus.

Quid cogi. Cogi & violentari communiter pro eodem accipiuntur, niſi volueris, & forſitan meliùs cum Durando, & aliis. Quòd cogi dicatur ſolùm de viuentibus; violentari verò tam de viuentibus, quam de non viuentibus; & in hac acceptione valet. Cogitur, ergo violentatur; non autem è contrà.

[D]efinitio [vio]lenti. Debes inſuper ſcire definitionem violenti, quam ex Ariſtotele 2. Phyſicorum, Philoſophi communiter afferunt. Violentum eſt, quod eſt ab extrinſeco paſſo non conferente vim; vbi vt Scotus, & alij Theologi aduertunt, illa particula (paſſo non conferente vim) accipienda eſt poſitiuè, id eſt, paſſo reſiſtente, vel contranitente, & non negatiuè, id eſt, paſſo non concurrente. Nam aliàs eſſet violentia in receptione habituum ſupernaturalium infuſorum, cùm ibi anima non concurrat, nec vim addat. Similiter motus præternaturales, ad quos nulla eſt *[Expl]icatio [illa]e par[ticulae] defi[nition]is.* inclinatio naturalis in ſubiecto, eſſent illi violenti. Quod eſt contrà Philoſophum, qui in primò de Cœlo cap. ſecundò, docet motum circularem ignis in propriâ Sphærâ eſſe præternaturalem, ſicut etiam motus fluxus, & refluxus maris eſt illi præternaturalis, quia nec ignis, nec aqua talem motum exigit, nec ad illum inclinatur, ſed quia non repugnat, dicitur præternaturalis, & ibidem docet, quòd aut actus qui recipitur ab exteriori agente eſt conformis inclinationi ſubiecti, aut repugnans, aut neque conformis, neque repugnans. Si primùm, eſt naturalis; ſi ſecundum, violentus; ſi tertium, præternaturalis: ad hoc autem, quod illa particula, rectè explicet definitionem violenti, debet accipi in ſenſu dicto, nempe ſubiecto non conferente vim, id eſt repugnante, vel contranitente. Quod intelligitur formaliter, vel virtualiter. Si quis enim dormientem in præcipitium impelleret, certum eſt, quòd inferret ipſi violentiam, quia actus ille eſt contrà inclinationem voluntatis, & ad illum contranititur voluntas, non actualiter, ſed virtualiter, ſiue habitualiter, quia ſi vigilaret, reſiſteret quantùm poſſet.

Eſt vulgaris obiectio contrà hanc definitionem violenti deducta ex his, quæ experimur in motibus primò primis ſenſualitatis in obiectum malum, qui quidem omninò violenti ſunt, de illorumque violentiâ ipſe Apoſtolus conquerebatur ad Romanos 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captiuum me ducentem in legem peccati*, & tamen ſunt à principio intrinſeco: ergo malè ponitur in definitione violenti, quod ſit ab extrinſeco. *Communis obiectio.*

Pro ſolutione huius argumenti incidenter diſputant hinc aliqui expoſitores D. Thomæ, an prædicti motus præuenientes Iudicium rationis violenti nominentur. Verùm pro ſolutione argumenti omnia hæc ſuperflua ſunt, nec locus eſt huic diſputationi. Vnico tamen verbo dicimus motus illos violentos eſſe reſpectu hominis, vt homo eſt, quamuis dici poſſint voluntarij reſpectu illius, vt animal. Huiuſmodi enim motus, nec ſunt à voluntate, nec ab intellectu; quia nec voluntas elicit illos, nec intellectus illos eliciendos dictat, ſed ſunt ab appetitu ſenſitiuo animaliter ſe mouente ex repræſentatione obiecti, vt contingit in brutis; imò intellectus, & voluntas dictis motibus contradicunt & reſiſtunt, etſi non actualiter, virtualiter tamen vel habitualiter; licet ergo ſint ab intrinſeco homini vtpotè ab eius appetitu animali, ſunt quodammodò ab extrinſeco reſpectu *Solutio longa & ſuperflua.* *Alia breuis & vera.* *Motus primò primi nō ſunt ab intellectu nec à voluntate*

reſpectu intellectus & voluntatis, vnde hæc ab illis violentiam patiuntur, tanquám à mancipiis, & naturaliter ſubditis tunc rebellantibus, quòd elegantiſſimè expreſſit prædictis verbis Apoſtolus. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

Capvt II.

Quod ea quæ Deus præter ordinem facit, non ſunt contrà naturam, & ſic Deus nulli creaturæ violentiam inferre poteſt.

Ratio quæſiti. Licet ad hunc locum propriè non pertineat hæc diſputatio, de qua Philoſophi ſecundò Phyſicorum, & noſter S. Doctor in pluribus locis tractat; quia tamen eſt maximè neceſſaria ad intelligendum, an voluntati poſſit inferri violentia; ideò communiter expoſitores ipſius, hîc diſputant generaliter, vtrùm reſpectu Dei ſit, aut poſſit eſſe violentia in aliquâ creaturâ: Ita vt moueatur immediatè à Deo, tanquam à causâ vniuerſaliſſimâ, & motus ille ſit creaturæ violentus. In qua diſputatione, cùm nihil melius, & ſolidius afferri poſſit, quam doctrina ipſius Doctoris, quam habet tertio contrà gentes cap. 100. ipſemet nobis viam ſternet ad benè Philoſophandum in particulari de voluntate circà ea, quæ in hoc articulo docet.

Aſſertio. Dicendum igitur eſt, quòd licet Deus interdùm, præter ordinem rebus inditum aliquid operètur, nihil tamen facit contrà naturam.

Hæc concluſio eſt in terminis ipſius Angelici Doctoris loco citato tertio contrà gentes cap. 100. quam probat

1. Probatio ex præclara doctrina D. Thomæ. primò hæc ratione. *Deus eſt actus purus; omnia verò alia habent aliquid de potentiâ admixtum: ideò oportet, quod Deus comparetur ad omnia, ſicut mouens ad motum, & actiuum ad id, quod eſt in potentiâ. Quòd autem eſt in potentia ſecundum ordinem naturalem reſpectu alicuius agentis, ſi aliquid imprimatur ad ipſum ab illo, non eſt contra naturam ſimpliciter, etſi ſit aliquando contrarium particulari formæ, quæ corrumpitur per corruptionem huiuſmodi. Cùm enim generatur ignis, & corrumpitur aër igne agente, eſt generatio, & corruptio naturalis: quidquid igitur à Deo fit in rebus creatis, non eſt contrà naturam, etſi videatur eſſe contrà ordinem proprium alicuius naturæ.*

Confirmatur, ſeu potiùs explicatur vis huius rationis iuxtà intelligentiam Ferrarienſis ibidem. Aliquid fieri contrà naturam nihil eſt aliud, quàm fieri contrà ordinem, & inclinationem alicuius naturæ. Illud ergo dicitur eſſe ſimpliciter & vniuerſaliter contrà naturam, quando eſt contrà omnem ordinem, & inclinationem cuiuſcumque naturæ: dicitur verò eſſe contrà aliquam naturam particularem, quando eſt contra illius ordinem, & inclinationem; licet ergo Deus faciat in rebus aliquid quod videtur eſſe contrà naturam particularem, & inclinationem propriæ formæ, non tamen id poteſt eſſe contrà naturam ſimpliciter, & vniuerſaliter, cùm fiat ſecundùm ordinem, & diſpoſitionem naturæ vniuerſaliſſimæ, quæ eſt Deus, à quo vnumquodque ſuum ordinem proprium habet, ſuamque propriam actionem. *Explicatur cum Ferrarienſi.*

Secundò probatur concluſio aliâ ratione S. Doctoris loco citato, quæ eſt tertia in ordine. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus, qui ſunt in iſtis inferioribus corporibus ex impreſſione ſuperiorum, non ſunt violenti, neque contrà naturam, quamuis non videantur conuenientes motui naturali, quem corpus inferiùs habet ſecundùm proprietatem ſuæ formæ. Non enim dicimus, quòd fluxus, & refluxus maris ſit motus violentus, cùm ſit ex impreſſione cœleſtis corporis, licet naturalis motus aquæ ſit ſolùm ad vnam partem, ſcilicet ad mediũ. Multò igitur magìs, quidquid à Deo fit in qualibet creaturâ, non poteſt dici violentum, neque contrà naturam. *2. Probatio.*

Tertiò probatur concluſio aliâ ratione eiuſdem S. Doctoris, quæ eſt quinta in ordine. Omnes creaturæ comparantur ad Deum, ſicut artificiata ad artificem; Vnde tota natura eſt, ſicut quoddam artificiatum diuinæ artis. Non eſt autem contrà rationẽ artificij, ſi artifex aliquid operetur in ſuo artificio, etiã poſtquàm ei primam formam dedit: neque ergo eſt contrà naturam, ſi Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid, quàm conſuetus curſus naturæ habet, & hinc eſt, quòd Auguſtinus dicit lib. 21. contrà Fauſtum cap. 3. *Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contrà naturam facit, quia id eſt naturale cuique rei, quod facit, à quo eſt omnis modus, numerus, & ordo naturæ.* *3. Probatio.*

Hanc eamdem doctrinam habet Angelicus Doctor in aliis pluribus locis. Sentit ergo, quod in qualibet creaturâ, principalior & ſuperior inclinatio eſt ad obedien- *Præclarum dictum D. Auguſtini.*

obediendum creatori, & gubernatori, ſiue ad faciendum quidquid vult eam facere, ſiue ad recipiendum quidquid in ea vult fieri: quæcumque autem particularis cuiuſcumque naturæ inclinatio prædictæ vniuerſali inclinationi ſubditur; vnde in vnaquaque creaturâ diſtinguimus inclinationem quam habet, vt ſubditur primæ cauſæ, & primo motori, & vt eſt naturaliter inſtrumentum illius, & vt eſt pars vniuerſi: quæ inclinatio adhuc magis eſt naturalis illi, quàm inclinatio propriæ formæ; vnde videmus aquam naturaliter aſcendere ſecundùm inclinationem ſuperiorē naturalem, vt eſt pars vniuerſi ad replendum vacuum, poſtponendo inclinationem propriam ad deſcenſum, inclinationi creaturæ.

Prob. ex Scripturâ. Elegantiſſimè id inſinuauit Sapiens. Sic enim 16. ſuæ Sapientiæ habetur, *hic autem* (loquitur de igne) *vt nutrirentur iuſti, etiam ſuæ virtutis oblitus eſt; Creatura enim tibi factori deſeruiens exardeſcit in tormentum aduerſus iniuſtos, & lenior fit ad benefaciendum pro his, qui in te confidunt*, &c. vbi, tàm in citatis verbis, quàm in antecedentibus, & conſequentibus clariſſimè oſtendit, quomodò creatura Deo deſeruiēs, quaſi propriæ inclinationis oblita, ad effectus etiā propriæ inclinationi contrarios, vel præternaturales naturaliter inclinatur, & deſeruit.

Ex Patribus. Nihil denique magìs tritum apud Patres & Doctores, quam doctrina de duplici iſtâ inclinatione cuiuſcumque creaturæ ad faciendum quidquid de eâ Deus vult fieri, & ad faciendum ea, quæ ſunt ſecundùm inclinationem propriæ formæ, & quòd hic appetitus ſubordinatur primo: Imò hac doctrinâ ſæpiùs vtitur Angelicus Doctor ad probandum hanc ſubordinationem in aliis materiis. Primâ parte quæſt. 60. art. 5. hæc ait. *Inclinatio naturalis in his, quæ ſunt ſine ratione, demonſtrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Vnumquodque autem in rebus naturalibus, quòd ſecundùm naturam hoc ipſo quod eſt, alterius eſt, principaliùs & magis inclinatur in id, cuius eſt, quàm in ſeipſum: Et hæc inclinatio naturalis demonſtratur ex his, quæ naturaliter aguntur. Quia vnumquodq; ſicut agitur naturaliter, ſit aptum naturaliter agi, vt dicitur in 2. Phyſicorum; videmus enim, quòd naturaliter pars ſe exponit ad conſeruationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiuſmodi imitationem inuenimus in virtutibus Politicis; Eſt enim virtuoſi ciuis, vt ſe exponat mortis periculo pro totius Reipublicæ conſeruatione: Et ſi homo eſſet naturalis pars huius ciuitatis, hæc inclinatio eſſet ei naturalis*, hæc D. Thomas.

Doctrina notanda de duplici inclinatione creaturæ.

Cùm ergo violentum ſimpliciter dici non poſſit, quod eſt iuxtà inclinationem naturalem, quæ præcipuum obtinet locum, in vnaquâque creaturâ, & in toto vniuerſo in ordine ad voluntatem, & motum Creatoris, impoſſibile eſt, quòd motus illius, in illo ſit violentus: Eſto poſſit dici violētus ſecundùm quid.

Reluctatur Vaſquez. Vim prædictarum rationum eneruare cupiens Gabriel Vaſquez hic diſput. 25. cap. 4. negat omninò doctrinam traditam de duplici inclinatione inditâ creaturæ; alterâ ad bonum vniuerſi, vel ad recipiendum quidquid Deus ei impreſſerit; alterâ ſecundū rationem propriæ formæ, & quòd aqua aſcendat ad replendum vacuum, &c. Philoſophorum figmentum reputat. *Sed abſque ratione.* Quæ cenſura ſecum affert ſuam cenſuram. Sufficit authoritas S. Thomæ, qui validiſſimis rationibus, provt vidimus, ſuffultus pluriès hanc doctrinam repetit.

Obiectio. Obiicies in fauorem Theologorum aſſerentium Deum inferre violentiam creaturis, quoties mouet illas contrà proprias inclinationes. Dæmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem, & ad alia corpora, in quibus detinentur inuiti; quod patet, quia prædicta alligatio habet rationem pœnæ; pœna autem violenter infligitur contrà voluntatem patientis, ipſóque pro viribus reſiſtente: ergo Deus poteſt creaturæ violentiam inferre.

Solutio Aluaris. Reſpondet Aluarez, hic diſp. 37. quòd dæmones detinentur à Deo in inferno, mediante igne; vnde violentia, quæ reperitur in illâ detentione erit reſpectu ignis; non autem reſpectu voluntatis diuinæ.

Improbatur. Quæ ſolutio mihi non placet, non ſolùm propter replicam, quam ſibi ipſe Aluarez obiicit, videlicet, quòd Deus poteſt immediatè ex ſeipſo dæmones in inferno detinere, & adhuc illa detentio eſſet violenta, nam fieret contrà inclinationem & voluntatem dæmonum; ſed dico, quòd propter aliam rationem ſolutio non videtur ſufficiens, quia ignis inferni etiam de facto non alligat dæmones, niſi vt inſtrumentum diuinæ virtutis, vnde Deus eſt principalis alligans, ipſique violentia attribueretur, ſi adeſſet.

Noua adducitur. Dicimus ergo, quòd ibi non eſt violentia, loquendo de violentiâ ſimpliciter

quia in dæmone, præter inclinationem particularem rebellem, & pro viribus renitentem, reperitur naturalis ſuperior inclinatio illius, vt eſt pars vniuerſi, & creatura Deo ſubdita; vnde argumentum tantùm probat violentiam ſecundùm quid, & non violentiam ſimpliciter; nec eo ipſo quòd aliquid infligatur vt pœna, arguitur violentia. Videmus enim in caſu ſimili, quòd ignis purgatorij infligitur vt pœna animabus, quæ tamen ſummoperè ſunt diuinæ voluntati reſignatę nec reſiſtunt; ſed reſiſtentia eſt ex prauâ dæmonis voluntate, vt benè aduertit Aluarez, & poſt illum Salmanticenſes.

Capvt III.

Quid de violentiâ reſpectu voluntatis, eiuſque actu elicito vel ceſſatione ab illo, & ab actu elicito ſimul, & imperato.

Tituli amplitudo. PLura continet titulus huius capitis; quæ hic erunt examinanda. Primò quærit de actu elicito; an fieri poſſit, quod aliquis actus ſit immediatè à voluntate elicitus, & violentus: vel quod idem eſt, poſſitne voluntas pati violentiam, & cogi quoad actus à ſe elicitos. Secundò an violentiam pati poſſit in ceſſatione ab huiuſmodi actu elicito, vel in ceſſatione ab actu, qui ſimul eſſet elicitus, & imperatus. Cùm enim voluntas poſſit habere actum volitionis, quo velit ſe habere aliũ actum, putà ſi quis dicat, volo poſt parum elicere actum contritionis; actus ille contritionis, quando elicietur, erit ſimul elicitus, & imperatus, & ita inquirimus, an eſto, quod non poſſit voluntas pati violentiam ab actu purè elicito, poſſit tamen illam pati in ceſſatione ab actu elicito ſimul & imperato.

Et quamuis ex dictis cap. præcedenti ſatis ſuperque conſtet Deum nulli creaturæ inferre poſſe violẽtiam ſimpliciter, & conſequenter idem ſit dicendum de voluntate, tamen ſpecialiter de illâ inquirimus, quia vltrà rationem generalem, ſpecialis ratio currit de voluntate in ordine ad violentiam, vt videbimus.

Aſſertio 1. Dicendum igitur eſt primò implicare contradictionem, & conſequenter de quacumque potentiâ repugnare, quòd aliquis actus ſit immediatè à voluntate elicitus, & ſit coactus, vel violentus.

Non vidi Theologum, qui huic veritati non aſſentiat, nec forſitan fuit vnquam quamuis non deſint, qui in apparentiâ oppoſitum dicant, ſed pro eodem accipiunt voluntatem pati violentiam in actu immediatè à ſe elicito, ac neceſſitari ad actum oppoſitum, quæ longè diuerſa ſunt, vt paulò inferiùs videbimus: voce ergo tenus diſcrepant, & in re nobiſcum ſentire debent, & eam demonſtrat ratio D. Thomæ in corpore. *Nullus contradicit niſi voce tenus.* Actus voluntatis nihil eſt aliud, quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoſcente, ſed coactum, vel violentum eſt ab exteriori principio; ergo contrà rationem ipſius actus eſt quod ſit coactus, vel violentus. *Ratio D. Thomæ.*

Confirmatur 1. Confirmat, ſeu ſic format Durandus hanc S. Doctoris rationem. Actus voluntatis eſſentialiter eſt voluntarius; cùm voluntarium à voluntate ſit: ergo non poteſt eſſe violentus. Patet conſequẽtia, quia quæ ſunt voluntaria per participationem, poſſunt quidẽ habere rationem oppoſitam, & induere rationem violenti; non verò quod eſt tale eſſentialiter: ſicut calidum per participationem poteſt eſſe frigidum; at verò calor ipſe nequit admittere frigiditatem, quia eſſentia illius eſt eſſe calidum.

Confirmatur 2. Confirmatur prætereà, ſeu explicatur magis prædicta ratio. Violentum eſt, quod eſt contrà inclinationem ſubiecti; ſed actus voluntatis nequit eſſe contrà inclinationem illius; ſi quidem actus volũtatis non eſt, niſi inclinatio in bonum, vt enim in ſuperioribus quæſtionibus diximus, voluntas ſẽper fertur in obiectũ per modũ propenſionis, & inclinationis, adeò vt etiam quando in ipſo obiecto quieſcit, feratur in illud per modum propenſionis, non vt aſſequendum ſed vt aſſecutum. Et ratio eſt, ſi quidem voluntas non eſt aliud, quàm appetitus, vnde per modum propendentis, & inclinantis debet ferri in obiectum ſuum: ergo implicat, quòd aliquis actus ſit voluntatis, & non ſit inclinatio: ergo implicat, quòd ſit violentus, quia violentia dicit eſſe contrà inclinationem,

Confirmatur 3. Confirmatur denique, nec de potentiâ abſolutâ voluntas ferri poteſt extrà obiectum ſuum ſpecificatiuum, vt ex ſæpiùs dictis conſtat: ergo Deus nequit facere, quòd feratur in aliquod, quòd non habeat rationem boni, ſaltem apparẽtis: tùm ſic, ſed nequit voluntas ferri in bonum, niſi per modum proſecutionis, & amoris: ergo nequit Deus facere, quòd actus

actus elicitus à voluntate non ſit iuxtà illius inclinationem. Tandem violentari actum voluntatis eſt dicere, quòd voluntas velit id quod non vult; quod ab intrinſeco ab ipſâ proueniat, quòd non niſi ab extrinſeco prouenit; quòd ſit inclinatio voluntatis id quod eſt contrà illius inclinationem; quòd amet, quod odit; quòd ſit proſecutio, & fuga; quòd voluntas feratur in malum, prout in malum: quia in bonum, vt bonum nequit ferri violenter. Prædicta omnia affirmabis, ſi voluntatem in actibus à ſe elicitis coactionem, & violentiam pati poſſe dixeris.

Abſurda ex contrariâ ſententiâ

Contrà præfatam concluſionem ſic intellectam nihil poteſt obiici; quamuis enim non deſint Theologi, qui credant voluntatē creatam poſſe pati violentiam immediatè ab ipſo Deo, ex eorum argumentis ſatis conſtat, quòd noſtræ concluſioni non aduerſantur, ſed potiùs laborant in æquiuoco; Ex eo enim, quòd Deus de potentiâ abſolutâ, cogere, & neceſſitare voluntatē poſſit, & facere, quòd operetur neceſſariò, & per modum naturæ, tollendo ab ipſâ libertatem, de quo non poteſt eſſe dubium, quia qui dedit homini libertatem, poteſt ipſi auferre, & ſimilia; tamen non faciunt contrà noſtram concluſionem; vnde falluntur, & allucinantur, qui ex eo quòd Deus poſſit facere, quòd anima ſeparata, & Angelus, qui naturaliter diligunt ſe actu, ſe odio habeant, arguunt voluntati poſſe inferri violentiam, quoad actum à ſe elicitum; hoc enim, vt vidimus, importat, quod idē actus ſit voluntarius, & violentus, & non quòd Deus poſſit immutare volūtatem, vel mouendo illam efficaciter & ſuauiter, vel neceſſitando illam ſi voluerit, in quo abſolutè & ſimpliciter voluntas non violentarētur; vt capite ſuperiori oſtenſum eſt, & ita benè dicimus ſuprà à noſtrâ concluſione nullum Theologorum poſſe diſcordare, quæ aduertentia erit tibi clauis ad ſoluendum friuola, quæ obiici poſſent.

Laborant in æquiuoco aduerſarij.

Quantùm verò ad ſecundùm quæſitum de violentiâ quoad ceſſationem ab actu non concordant Theologi; aliqui enim exiſtimant voluntatem non poſſe pati violentiam in ceſſatione ab actu merè elicito, concedunt tamen poſſe illam pati ab actu ſimul elicito & imperato. Alij aliter diſcurrunt, quorum placita ſuperfluum eſt hic referre, ſed.

Diſcordia Theologorū circà 2. quæſitum.

Aſſertio 2. Dicendum ſecundò eſt, voluntatem non poſſe à Deo violentiam pati in ceſſatione à ſuo actu, qui ſi produceretur, eſſet merè elicitus.

Sic Caietanus 1. part. q. 82. art. 1. quod docuerat etiam Durandus in 4. diſt. 19. quæſt. 1. vbi corrigit oppoſitum, quod in 2. diſtinct. 15. quæſt. 4. dixerat Conradus in hoc art. & in hac concluſione omnes Thomiſtæ tenentur conuenire, & conſtat ex dictis capite præcedenti. Deus enim nulli creaturæ violentiam infert, dùm in illis ea quæ vult operatur: ſi ergo Deus ſubtraheret ſuum concurſum v.g. quo concurrit cum voluntate ad actum amoris vel ſubtraheret obiectum, quod eſt mouens formale, & ſpecificans, voluntas in ceſſatione actus, nullam pateretur violentiam ſimpliciter, quia non ſolùm voluntas ſed quodcumque agens creatum, non patitur violentiam, ſi ceſſet ab operatione ceſſante influentiâ cauſæ primæ: ſicut cœlum non violēter quieſceret, ceſſante motu intelligentiæ, & à fortiori hîc, quia cauſa ſecunda multò magis dependet à primâ in ſuis motibus, quàm cœlum ab Angelo, nec petit moueri, niſi ſtante motu, & influxu cauſæ primæ; & ita in caſu poſito, nulla remanet inclinatio in voluntate ad volendum, nec contrà illius inclinationem, ſaltem generalem accidit ceſſatio ab actu.

Retractatio Durandi.

Ceſſat ab operatione cauſa ſecunda ſine violentiâ, ceſſante influxu cauſæ primæ.

Præter rationem inſinuatam & capite ſuperiori fuſiùs expenſam, probatur ſpecialiter concluſio ſic. Quòd voluntas creata ceſſet ab omni ſuo actu purè elicito, non eſt contrà inclinationem ipſius: ergo non eſt violentum. Conſequentia patet ex dictis, & antecedens probatur. Ceſſare à tali actu, non eſt contrà inclinationem habitualem voluntatis, nec contrà inclinationem actualem, & elicitam: ergo contrà nullam. Conſequentia patet à ſufficienti enumeratione, & antecedens quoad primam partem probatur, quia voluntas non eſt ex naturâ ſuâ determinata ad exercitium alicuius actus, ſed ſolùm habet potentiam ad producendum, & etiam ad ceſſandum ab actu ſibi conueniente. Quoad ſecundam autem partem antecedens probatur, quia vt ſupponimus non eſt actualiter inclinata: ſi quidem non operatur aliquem actum Deo ſubtrahente concurſum ad eliciendum illum: ergo non eſt contrà actualem inclinationem illius: ergo contrà nullam inclinationem voluntatis in illo caſu Deus ageret, nec inferret illi violentiam.

Probatur ſpecialiter aſſertio.

Aſſertio 3. Dicendum 3.voluntatem, nec in actu ſimul à ſe imperato, & elicito violentiam pati poſſe.

Aſſerit ergo concluſio, quòd etiamſi voluntas habeat huiuſmodi actum elicitum, volo me producere talem actum amoris circà tale obiectum, & Deus ſubtrahat tunc ſuum concurſum, ita vt actum illum ſecundum voluntas nequeat elicere, qui ſi eliceretur, eſſet elicitus, & ſimul eſſet imperatus à dicto priori actu; non proinde voluntas cenſenda eſt violentiam pati.

Thomiſtæ aduerſarij benignè explicandi. Ab hâc etiam concluſione non puto, quòd aliquis S. Doctoris diſcipulus diſſentire poſſit, ſuppoſitâ veritate ſtabilitâ capite ſuperiori. Et ſi aliqui diſſentiunt, cenſendi ſunt loqui de violentiâ ſecundùm quid, id eſt, reſpectu particularis inclinationis, & repugnantiæ, quæ attentâ ſuperiori inclinatione, quæ ineſt vnicuique creaturæ, in ordine ad Deum, violentia abſolutè dici non poteſt: & ex dictis occurritur omnibus quæ obiici poſſent.

Capvt IV.

Voluntas quoad actus à ſe imperatos, & per alias potentias exercitos, violentiam pati poteſt.

Expenditur Titulus. Dicimus in titulo à voluntate imperatos, & per alias potentias exercitos, quia S.Doctor, quando hic loquitur de actibus à voluntate imperatis, non intelligit actus proprios ipſius voluntatis, & ab illâ elicitos, qui etiam poſſunt ab eâ imperari, vt viſum eſt; ſed loquitur de actibus imperatis ab ipſâ, & exercitis à potentiis eius imperio ſubditis: quod patet, dicit enim, *quantùm igitur ad actus voluntatis imperatos, voluntas poteſt pati violentiam, in quantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequatur &c.* Vbi vides, quòd exemplificat in actibus potentiarum exteriorum. Non ergo loquitur de actibus à voluntate elicitis, & ſimul imperatis, nec poterat de illis loqui, quia huiuſmodi actus, vtpotè eliciti à voluntate, & conſequenter voluntarij non poſſunt eſſe violenti, vt ipſemet de aliis à voluntate purè elicitis ſuprà demonſtrauerat; eadem enim ratio currit vtrobique: ſolùm differentia poterat eſſe in ceſſatione ab iſtis, de quò ſuprà diximus.

Aſſertio. Dicendum igitur eſt voluntatem pati poſſe violentiam reſpectu actus ex eius imperio eliciti à potentiâ illi ſubiectâ.

Probatur ſeu potiùs explicatur. Hæc concluſio eſt expreſſa S.Doctoris in litterâ, & defenditur à Thomiſtis, imò ab omnibus Theologis, & de ſe patet, quia per violentiam, vt experientiâ conſtat, exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur; poſſum enim velle non videre, & quòd me ita volente aliquis oculos meos aperiat, & è conuerſo me videre cupiente, oculos meos claudat: in his caſibus videre, & non videre ſunt contrà inclinationem, & repugnantiam ſubiecti, ipſiuſque renitentiam, & ſunt ab extrinſeco: ergo voluntas in illis violentiam & coactionem patitur. Quamuis videre in illo caſu ſit ab intrinſeco reſpectu potentiæ viſiuæ, nec contrà inclinationem illius, tamen dicuntur violenti reſpectu hominis, quia ſunt contrà inclinationem voluntatis, quæ eſt appetitus totius hominis, & dicuntur etiam violenti aliquo modo reſpectu potentiæ viſiuæ, in quantùm hæc potentia naturaliter ſubditur imperio voluntatis, & eſt apta nata illi obedire: ergo voluntas poteſt pati violentiam circà actus imperatos.

ARTICVLVS V.

Vtrùm violentia cauſet inuoluntarium.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur violentia eſt à principio extrinſeco, voluntarium à principio intrinſeco: ergo violentia opponitur voluntario. Ea quæ difficultatem hic ingerere poſſunt, diſputata ſunt articulis præcedentibus.

ARTICV

ARTICVLVS VI.

Vtrùm metus cauſet inuoluntarium ſimpliciter.

CONCLVSIO. Quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & inuoluntario; ſunt tamen magis voluntaria, quàm inuoluntaria, quia ſunt voluntaria ſimpliciter & inuoluntaria ſecundùm quid.

Probatur à S. Doctore hoc diſcurſu.

Id quod per metum agitur in ſe conſideratum, non eſt voluntarium, ſed fit voluntarium in caſu, ſcilicet ad vitandum malum; quod timetur; ſed ſi quis rectè conſideret huiuſmodi ſunt magis voluntaria, quàm inuoluntaria; ſunt enim voluntaria ſimpliciter, inuoluntaria autem ſecundùm quid vnumquodque ſimpliciter eſſe dicitur ſecundùm quod eſt in actu: ſecundùm autem quod eſt in ſolâ apprehenſione, non eſt ſimpliciter, ſed ſecundùm quid: hoc autem, quod per metum agitur eſt in actu ſecundùm quod fit, hic & nunc. Sicut proiectio mercium in mare fit voluntaria tempore tempeſtatis ad euitandum periculum; vnde ſimpliciter voluntarium eſt, & competit ei ratio voluntarij; quia principium eius eſt intrà: nec obeſt, quod id quod per metum fit extrà hunc caſum periculi, repugnat voluntati; hoc enim non eſt, niſi ſecundùm rationem tantùm, & ideò eſt voluntarium ſecundùm quid, id eſt, prout conſideratur extrà hunc caſum exiſtens.

CAPVT I.

Præmittuntur aliqua pro intelligentiâ dicendorum circà hunc articulum, & de quo metu hic diſputetur.

Vtilitas huius doctrinæ. THeologis & iuriſperitis doctrina huius articuli eſt maximè neceſſaria, noſtrum tamen inſtitutum hoc ſolùm fert, vt principia hic explicemus & fundamenta doctrinæ moralis, quæ poſteà in particulari ad materias indiuiduales ab eâ tractantibus applicari poſſint: quæ omnia D. Thomas paucis comprehendit, vt explicabimus.

In quo metus diſtinguatur à triſtitiâ. Supponendum igitur eſt, quòd, quamuis metus, ſiue timor ſit de malo imminenti futuro, quod difficile vitari poteſt, & in hoc diſtinguatur à triſtitiâ quæ eſt de malo præſenti: vnde timor diffinitur à S. Doctore infrà quæſt. 40. art. 1. & 2. *Definitio timoris triplex.* Quod ſit paſſio partis appetitiuæ, quâ fugimus aliquod obiectum quatenùs repræſentatur nobis, vt malum futurum, & difficile. Si enim faciliter reſiſtere poſſumus malo imminenti, eius repræſentatio non inducit timorem Ariſtoteles etiam definit metum, vel timorem 2. Rethor. cap. 15. ſic. *Metus eſt ægritudo, aut perturbatio orta ex fantaſiâ imminentis mali, quod moleſtiam afferre poteſt, aut interitum.* Nihilominùs in præſenti non accipimus ita rigoroſè metum ſecundùm genus, vel ſpeciem phyſicam, ſed in latâ acceptione pro fugâ, ſiue mali imminentis, quæ eſt propriè timor: ſiue pro fugâ mali præſentis, quæ eſt propriè triſtitia: quantùm autem ad noſtrum inſtitutum, parùm refert ad tollendam, vel minuendam rationem voluntarij, vel non, quod quis moueatur ad faciendum, vel non faciendum aliquid ex motiuo mali apprehenſi, vel futuri, vel vt præſentis. Et ita in hoc ſenſu vſurpat S. Doctor, & cum eo omnes Theologi in hoc tractatu hanc vocem, & in hoc ſenſu definitur metus à Vulpiano Lege 1. §. de eo, quod metus cauſa. Quòd ſit inſtantis periculi, vel futuri causâ, mentis trepidatio.

Agere cum metu, & agere ex metu diuerſa. Præterea aduertendum eſt, non eſſe idem facere aliquid cum metu, & facere aliquid ex metu; nam primum non dicit cauſalitatem, ſeu influxum metus in voluntatem, nec quod voluntas ob metum maioris mali, vel ad fugiendum illud malum operetur, ſed ſolùm dicit, quòd metus concomitetur actionem, ad quam voluntas ex alio motiuo tendit, & hoc non facit inuoluntarium, prout patet in exemplo martyrum, qui voluntariè pro Chriſto cruciatibus ſe offerebant, & tamen timebant, & milites ſtrenui, qui in ſolâ victoriâ ſalutem reponunt, voluntariè & tamen cùm timore hoſtibus occurrunt; loquimur ergo hic de actione factâ ex metu, id eſt, quam voluntas non ſtante tali metu, non operaretur, vel non omitteret, ſiue de metu influente in actionem, influente, inquam, indirectè, vt ex dicendis patebit.

Diuiſio metus in grauẽ & leuem.

Diuiditur autem celebri diuiſione inter Theologos & Iuriſconſultos. Metus inter metum grauem, ſiue iuſtum, & cadentem in virum conſtantem, & inter metum leuem, & non cadentem in virum conſtantem. Metus cadens in virum conſtantem dicitur grauis, quia eſt de malo graui, & iuſtus dicitur, quia multoties excuſat à tranſgreſſione legis, & dicitur cadens in virum conſtantem, quia vir, quamuis prudens, & conſtans poteſt ex tali timore moueri ad operandum quæ diuiſio habetur in capite Conſul. cap. veniens 2. de ſponſalibus cap. cum dilectis, de his, quæ vi, & lege 7. titulo 33. part. 7. & poſſunt circà hoc videri Soto lib. 7. de Iuſtitiâ & Iure quæſt. 2. art. 1. & de requiſitis ad hunc metum fuſior erit ſermo cap. ſequenti.

Grauis ex duplici cauſa procedit.

Hic autem metus ex duplici causâ poteſt prouenire; intrinſecâ, vel extrinſecâ. Intrinſeca, vel eſt cauſa naturalis, vt infirmitas, vel eſt cauſa cognita, cùm quis propter metum pœnarum inferni, vel purgatorij mouetur ad opus bonum faciendum, vel peccatum vitandum; vel cùm mercator propter metũ mortis tempeſtate vrgente proiicit merces in mare. Metus ab extrinſeco eſt ille qui prouenit à causâ extrinſecâ liberâ; vt cùm aliquis minatur alteri mortem, niſi faciat hoc, vel illud &c. verùm hæc cauſa extrinſeca metus duplex eſt; alia enim eſt iuſta: vt cùm Iudex v.g. minatur mortem reo, niſi ducat in vxorem puellam quam deflorauit, vel quid ſimile: alia verò eſt iniuſta, vt latro pecuniam à viatore metu mortis extorquet, & de his diuerſimodè Philoſophandum eſt.

Cauſa extrinſeca iterum duplex.

CAPVT II.

De requiſitis ad metum cadentem in conſtantem virum.

In quo conueniant Theologi.

SPecialiter de metu cadente in virum conſtantem hîc agimus, quia ſolus ille metus eſt ad noſtrum propoſitum, quippe qui ille ſolus poteſt inducere inuoluntarium. Conueniunt igitur omnes Theologi, & Doctores cõmuniter, & ex definitione huius metus ſuprà traditâ habetur, quòd mala, quæ timentur debent grauia exiſtimari, vt metus illorum poſſit dici cadere in virum conſtantem. Hæc autem mala ſunt, quæ perſonam, vel honorem, vel fortunam notabiliter lædunt, vt mors, verbera, cruciatus, vincula, ſeruitus, exilium, & huiuſmodi, famam ſeu honorem, vt grauis infamia, ſtuprum violentum, & quidquid turpe, & indecorum apud probos reputatur: fortunam, id eſt, bona fortunæ lædunt, vt confiſcatio bonorum, proſcriptio, aut alia iactura, ſeu diminutio bonorum, ſine quibus nequit gradum ſuum ſuſtinere, qui læditur. S. Thomas in 4. diſtinct. 29. quæſt. 1. ſiue vnica art. 2. enumerat iſta, quæ deinde hoc verſu comprehendit.

Stupri, ſiue ſtatus, verberis, atque necis. Et ſubdit, nec differt, vtrùm hæc pertineant ad perſonam propriam, vel vxoris, vel filiorum, aut aliorum huiuſmodi, indicans doctrinam, in quâ communiter Doctores conueniunt. Quòd malum, quod timetur, non eſt neceſſe, quòd poſſit afficere propriam perſonam, ſed valet etiam, ſi poſſit inferri perſonæ valdè coniunctæ, vt patri, filio, ſorori, &c. de quo poteris videre Thomam Sanchez lib. 4. de matrim. diſp. 1. & ſequentibus, vbi optimè de his conditionibus, & aliis ad hunc metum pertinentibus diſſerit.

Quomodo ſumatur hic conſtantia.

Aduertendum tamen maximè eſt, quod conſtantia, vel inconſtantia accipitur hic reſpectiuè; non enim eadem conſtantia requiritur in puellâ, ac in viro ſtrenuo: & conſequenter, timor minoris mali ſufficiens eſt, & reſpectu puellæ reputabitur timor cadens in conſtantem virum, & excuſans, qui reſpectu viri fortis non excuſaret. Cæterùm hoc non tàm latè eſt intelligendum, quòd vana apprehenſio imbecillis perſonæ, quæ timet, ſufficiat; ſed requiritur, quòd verè malum quod apprehenditur, etiam reſpectu imbecillitatis perſonæ ſit malum graue; eſto non ſit tàm graue, vt ſufficeret ad mouendum efficaciter virum fortem, quæ doctrina colligitur ex capite indignantur 32. quæſt. 6. & eſt communis inter Doctores, & reſtrictio illa, quòd grauitas mali reſpectiuè debet in ſe talis eſſe, & non ex vanâ apprehenſione, expreſsè habetur in lege metum ff. de eo, quòd metus cauſa. Vbi dicitur *metum autem, non vani hominis, ſed qui meritò, & in hominem conſtantiſſimum cadat, ad hoc dictum pertinere dicimus*, intellige virum conſtantiſſimum reſpectiuè, vt ſuprà; vbi quando exemplum adducimus de puellâ, illius nomine etiam intelligimus hominem

hominem nimis timidum, quod prudentiæ iudicis relinquitur. Conſtans igitur vir in propoſito, vt D. Thomas loco ſuprà citato docet, eſt qui non niſi ex forti & probabili æſtimatione cogitur ad fugiendum malum, ſicut inconſtans ex leui, iuxta illud Prouerb, 28. *fugit impius nemine proſequente*, ſiue hic conſtans ſit vir, vel fœmina, dummodò verè conſtans reſpectiuè iudicari poſſit.

Conſideratio habenda. Conſideranda eſt etiam perſona, quæ minatur malum; quamuis enim malum comminatum ſit graue, ſi perſona non ſit ſolita exequi minas, nec prona ad vindictam, rigida, & de quâ prudenter non poſſit timeri, quod eſt executura, quæ minatur, tunc metus non habet vim in conſtantem virum.

Statuitur regula generalis. Ex his omnibus igitur dictis, generalis regula ſtabilienda eſt, vt illa mala cenſeantur grauia, & inferentia metum cadentem in virum conſtantem quæ etiam à prudentibus, & virtute præditis, iuſtè & rationabiliter timentur, attentis circunſtantiis & conditionibus perſonarum, quæ timent, & earum quæ timentur.

Dubium proponitur. Dubium autem eſt inter Theologos, an ad metum cadentem in virum conſtantem exigatur, vt metuens ad vitandum maius malum eligat minus malum; ita vt ſi aliquis maius malum eligat præ timore minoris mali, inconſtans in metuendo cenſeatur, etiam ſi malum, quod timetur & fugitur, ſit malum graue.

Et quidem meo iudicio iuxtà mentem D. Thomæ loco citato requiritur ad conſtanter metuendum, quod vir conſtans ad minus malum ſuſtinendum cogatur metu maioris mali, non autem cogatur ad maius malum, vt vitet minus malum, ſed inconſtans cogitur ad maius malum propter metum minoris mali; ſicut ad peccandum propter metum corporalis pœnæ. Sunt verba S. Doctoris. Quod videtur expreſſum in lege metum ff. de eo quod metus cauſa, vbi dicitur metum non quemlibet, ſed maioris mali.

Explicatur mens D. Thomæ. Probabile tamen eſt oppoſitum. Vnde aliqui Doctores ex nobilioribus explicant doctrinam D. Thomæ mox traditam, vt loquatur S. Doctor in foro conſcientiæ, & non in foro fori: ad irritandos enim humanos contractus iudicant ſufficere timorem cuiuſlibet mali verè grauis, quamuis minùs, quàm id quod eligitur.

Videtur contrarius præfatis. Annumerauimus ſuprà inter grauia damna, quæ poſſunt incutere metum in virum conſtantem, læſionem famæ, & honoris, ſiue infamiam. Quod videtur contrà S. Thomam, qui ſuprà in 4. diſtinct, 19. quæſt. 1. art. 2. in ſolutione ad tertium hæc ait. *Dicendum quòd infamia, quamuis ſit magnum damnum; tamen ei de facili occurri poteſt, & ideo non reputatur cadens in conſtantem virum metus infamiæ ſecundùm iura.*

Solutio Sylueſtri inſufficiens. Nec placet ſolutio, quam adhibet Silueſter verbo, metus, §. quòd S. Doctor loquatur de infamiâ facti, quæ fundatur in peccato, quod de facili poteſt pelli; quia manifeſtè apparet, quod loquitur de infamiâ abſolutè, & eâdem claritate conſtat, quòd loquitur de infamiâ, quæ faciliter poteſt vitari, innuens quòd ſi de facili non poſſit vitari, eſt magnum damnum, eiuſque metus poteſt cadere in virum conſtantem, & magna infamia, quia honorem maximè lædit, anteponitur iacturæ diuitiarum iudicio ſapientis Prouerb. 22. *Melius eſt nomen bonum, quàm diuitiæ multæ.*

Exoptandus huius doctrinæ vſus. Prædicta ſatis ſuperque declarant omnia requiſita ad metum cadentem in conſtantem virum. Quòd ſi hæc doctrina cum grano ſalis, & librâ bonæ conſcientiæ ad ſingulares caſus applicaretur, non videremus noſtris temporibus tot profeſſiones religioſorum, nec non matrimonia, non ſine magno ſcandalo, irrita declarata, tanquam facta ex metu cadente in virum conſtantem.

CAPVT III.

Examinatur veritas primæ partis concluſionis articuli quòd ea quæ fiunt ex metu ſunt mixta ex voluntario & inuoluntario.

Concluſio. Dicendum eſt certiſſimam eſſe doctrinam S. Doctoris hic, quòd ea quæ ex metu fiunt ſunt mixta ex voluntario & inuoluntario.

Operatio ex metu procedens dupliciter ordinata ad malum vitandum. In hâc concluſione conueniunt omnes Theologi, & pro illius declaratione aduertendum eſt, quòd operatio facta ex metu alicuius mali, mortis v. g. dupliciter ſe poteſt habere ad illud vitandum; vel vt ex naturâ rei ad id ordinata, vel ſolùm, vt ordinata per accidens, hic & nunc, ratione circunſtantiarum

vrgen

vrgentium. Prima operatio, & quæ ex naturâ rei ordinatur ad vitandam mortem, ſiue fiat ex metu, ſiue non, nullo modo poteſt dici inuoluntaria. Cùm enim appetitus vitæ, & fuga mortis ſit homini maximè naturalis; quæcumque ex ſe ordinantur ad talem fugam, omninò voluntaria dicenda ſunt. Et ideò famelicus præ timore mortis quærens cibum, & illum eligens, vt medium ad vitandam mortem, nullo modo inuoluntariè operatur, quamuis operetur ex metu, operatio autem, quæ ex ſe nullam habet connexionem cum morte vitandâ, imò repugnantiam, & per accidens hìc & nunc ratione circunſtantiarum eſt neceſſaria ad vitandam mortem, ſi ex tali metu mortis fiat, habet admixtam rationem voluntarij & inuoluntarij v. g. proiectio mercium in mare nullam habet connexionem ex ſe cum vitâ hominis, imò ex ſe habet repugnantiam, quia facultates ſunt neceſſariæ ad ſuſtentandam vitam, & vt tales amantur; & ita illas proiicere, eſt contrà inclinationem voluntatis, quæ vellet eas conſeruare: eſt tamen iuxtà inclinationem voluntatis, quæ fertur in conſeruationem propriæ vitæ, & in fugam mortis, ob cuius metum efficaciter vult hanc proiectionem, quæ hic & nunc eſt connexa per accidens cum vitæ conſeruatione.

Concluſionis ſenſus. Concluſio ergo noſtra, & S. Doctoris non loquitur de operationibus ex ſe, & intrinſecè connexis cum euitatione mali, ex cuius timore fiunt, quia in illis, vt diximus, nulla ratio inuoluntarij inuenitur, ſed loquitur de ſecundis, quæ per accidens connectuntur, in quibus ſatis apparet inueniri aliquid de voluntario, quia fiunt: & aliquid de inuoluntatario, quia ex ſe ſunt fugienda potiùs quàm eligenda.

Probatur 1. Sic explicatæ concluſionis probatio patet. Actiones huiuſmodi, quæ ex metu fiunt v. g. proiectio mercium in mare eſt voluntaria hic & nunc, & eligitur ad fugiendam mortem, & eſt inuoluntaria, quia ſi voluntas conſideretur ſecundùm ſe amat illas, & nollet eas proiicere: ergo voluntariè & inuoluntariè proiicit: ergo proiectio eſt mixta de voluntario, & inuoluntario.

Probatur 2. Secundò probatur concluſio fieri aliquid ex metu, non eſt fieri ſic, vt metus ſit cauſa effectiua illius, ſed ſolùm motiua; hæc enim intereſt differentia inter coactionem & metum; quod coactio dicit cauſam effectiuam, quæ attingit effectum non expectato conſenſu voluntatis; metus autem dicit ſolùm cauſam motiuam voluntatis ad actum, & conſequenter non attingit effectum, niſi medio conſenſu voluntatis: ergo quæ ex metu fiunt ſunt voluntaria, & ex aliâ parte voluntas ea nollet facere: ergo ſunt mixta ex voluntario & inuoluntario.

Obiectio 1. Sed contrà arguitur primò, motus nullo modo eſt cauſa, quòd actus fiat inuoluntarius: ergo falſum eſt, quòd actus qui fiunt ex metu, ſint mixti ex voluntario & inuoluntario. Conſequentia patet, quia nulla cauſa aſſignari poteſt cauſans inuoluntarium in illis actibus, & antecedens in quo eſt difficultas probatur, quia metus eſt cauſa, vt actus fiat, ſiquidem illo ſtante non fieret: ergo tantum abeſt, quod à metu habeat proiectio mercium in mare v. g. rationem inuoluntarij, quin potiùs omnem rationem voluntarij, quam habet eſt à metu, niſi enim mercator timeret, nullo modo vellet proiicere proprias merces: ergo.

Reſpondetur. Ad hoc argumentum relictis aliis ſolutionibus minùs ad veritatem accedentibus reſpondetur, quòd quando dicimus metum eſſe cauſam, vt actus ſit mixtus è voluntario & inuoluntario, non intelligimus hoc in ſenſu formali, ſed materiali: non enim intendimus, quòd metus ſit directa cauſa inuoluntarij, quod reperitur in illo actu, ſed quod metus eſt cauſa, vt voluntas velit aliquem actum, quem aliàs nollet; ex quo ſequitur, quod actus ille ſit mixtus ex voluntario & inuoluntario, directè autem cauſa inuoluntarij eſt amor actus oppoſiti v. g. mercator amat merces, & vult earum conſeruationem & nullo modo eas proiiceret: occurrente autem metu mortis, mouetur ad eas proiiciendas: vbi ex eo quod mouetur ad proiiciendum, & efficaciter vult eas proiicere, & de facto proiicit, proiectio illa dicitur voluntaria ſimpliciter, quia autem amat merces, & vellet eas conſeruare, proiectio dicitur inuoluntaria ſecundùm quid, ex quo patet, quòd amor mercium ſit directa cauſa inuoluntarij in actu proiiciendi: metus verò directa cauſa motiua voluntarij, & indirecta inuoluntarij, ſiue fundamentum, & radix, & occaſio illius actus inuoluntarij. Et ita optimè ſaluatur; quòd actiones quæ fiunt ex metu ſint mixtæ ex volunta *Cauſa directa inuoluntarij eſt amor actus oppoſiti.*

luntario & inuoluntario, & quòd metus ſit cauſa inuoluntarij in ſenſu explicato.

Obiectio 2. Secundò arguitur. Si actus qui fit ex metu, eſſet admixtus ex voluntario, & inuoluntario, ſequeretur, quòd quando aliquis ex metu pœnarum inferni operatur bonum, vel declinat à malo, in illo actu non mereretur; ſiquidem quamuis habeat voluntatem honorandi parentes v.g. vel non furandi, habet tamen hunc actum admixtum. Nollem honorare parentes, & vellem furari; ſiquidem ex dictis conſtat, & ex dicendis capite ſequenti magis conſtabit; in actibus qui ex metu fiunt adeſſe velleitatem non faciendi id, quod actu fit; ſed actus huiuſmodi eſt malus: ergo eſſet malus & vitioſus omnis actus, vel omnis omiſſio peccati, quæ ex metu pœnarum inferni, vel mortis fieret, quod eſt hæreticum, nec ad huiuſmodi actus Spiritus ſanctus nos hortaretur dicens. *Memorare nouiſſima tua, & in æternum non peccabis*: ergo quæ ex metu fiunt, nō ſunt mixta ex voluntario & inuolūtario.

Solutio ſufficiens. Relictis variis ſolutionibus, quæ afferri ſolent tanquam inſufficientibus. Reſpondetur ex dictis ſuprà, quod quando id quod eligitur ad vitandum malum habet intrinſecam connexionem, vel ex ſe, vel ex ordinatione diuinâ cum malo vitando; tunc, ſicut vitatio, & fuga illius mali eſt voluntaria, ita actio vel omiſſio, quæ eligitur ad tale malum vitandum, eſt ſimiliter voluntaria; quandò verò actio nullam habet ex ſe connexionem cum vitatione mali, imò repugnantiam & ſolùm hic, & nunc per accidens habet connexionem cum illâ, vt contingit in proiectione mercium in mare, tunc proiectio mixta eſt ex voluntario & inuoluntario, amor enim mercium retrahit voluntatem à proiectione, quæ ex ſe odibilis eſt, & non ordinabilis ad bonum, & vitæ ſubſtentationem, ſed ad oppoſitum: facere ergo opus bonum, ſiue omittere malum metu gehennæ vel iudicij eſt primi generis; ſiquidem ex diuinâ ordinatione transgreſſio præcepti affirmatiui ſiue negatiui, eſſentialiter connectitur cum pœnâ inferni, & ſic ille qui timens illam, & ad eam fugiendam eligit obſeruantiam præceptorum, eo modo vult talem obſeruantiam, quo vult talem fugam, & quia voluntariè fugit, voluntariè eligit media ad illam fugam.

Capvt IV.

Quomodo fieri poſſit, vt eadem actio facta ex metu habeat ſimul de voluntario & inuoluntario.

Status quæſtionis. Stabilitâ veritate, quòd actus, qui ex metu fit, ſit admixtus ex voluntario & inuoluntario; videndum nunc eſt quomodò hoc poſſit eſſe; & an vnus, & idem numero actus voluntatis, ſit ille, qui dicatur mixtus ex voluntario & inuoluntario; an potiùs operatio exterior facta ex metu dicatur ſic mixta, quamuis plures actus voluntatis ibi interueniant, vel per modum proſecutionis, vel per modum fugæ.

Explicatio notanda. Et vt clariùs in hâc difficultate, quæ merè metaphyſica eſt, procedamus, ſciendum eſt, quod in proiectione mercium in mare v.g. vt omnes fatentur, tres actus interueniunt, ſcilicet amor abſolutus mercium; amor abſolutus conſeruationis vitæ, & volitio abſoluta proiiciendi, hìc, & nunc merces ad vitam ſaluandam; difficultas ergo præſens non eſt circà hos tres actus, ſed an præter illos ſit ponendus quartus actus, qui ſit voluntas abſoluta, vel conditionata ſaluandi, vel non proiiciendi merces: ita vt ſicut ex amore abſoluto vitæ oritur voluntas proiiciendi merces, ita ex amore abſoluto mercium, oriatur aliqua voluntas conſeruandi illas, & non proiiciendi, an potiùs ipſamet volitio proiiciendi merces ad ſaluandam vitam, ſit nolitio proiiciendi illas, vt ſunt neceſſariæ, & vtiles ad vitam.

Tria Theologorum placita. In qua difficultate tripliciter incedunt Theologi; aliqui aſſerunt, quod eadem numero volitio proiiciendi merces, eſt *Primum.* nolitio conditionata proiiciendi ſecundùm diuerſas formalitates, tàm ex parte principij, quàm ex parte obiecti: ipſa enim, prout eſt ab amore vitæ, & ordinatur ad illam ſaluandam eſt volitio proiectionis mercium; & ipſamet prout eligitur à voluntate ſaluandi merces & terminatur ad earum conſeruationem eſt nolitio proiectionis.

P Itaque

Itaque vnus & idem actus eminenter eſt ſimul volitio, & nolitio; & ita non eſt addendus quartus actus.

Secundum. Alij in alio extremo aſſerunt, non ſolùm addendum quartum actum, ſed quod ille debet eſſe abſolutus, ita vt, ſicut ex abſoluto amore vitæ elicitur abſolutus actus proiiciendi merces; ita ex abſoluto amore mercium eliciatur abſolutus actus volitionis conſeruationis illarum, ſiue nolitionis proiectionis.

Tertium. Alij verò mediâ viâ procedentes dicunt cum ſecundâ ſententiâ addendum quartum actum, tamen non abſolutum, ſed conditionatum, in quo conueniunt cum authoribus primæ ſententiæ: imò ſolùm ab illis diſcrepant in hoc, quod prima ſententia vult, vt idemmet actus entitatiuè ſit abſoluta volitio, & conditionata nolitio proiectionis; iſti verò aſſerunt non poſſe eumdem actum entitatiuè hoc habere; ideò præter abſolutam volitionem, addendam nolitionem conditionatam proiectionis, quæ ſit quartus actus ab illis tribus diſtinctus.

Expenduntur 1. & 3. Quantùm igitur attinet ad præſens inſtitutum, & Theologum moralem, diſſenſio inter primam & tertiam ſententiam parùm refert. Hic enim ſolùm intendimus oſtendere, quomodò ea quæ ex metu fiunt, habeant rationem voluntarij & inuoluntarij: aſſerere autem illam in vno actu eminenter incluſam vel in duplici actu partitam, parùm refert. Eſto obſtet forſitan bonæ Philoſophiæ & Metaphyſicæ.

Falſitas ſecundi oſtenditur. At verò quòd aſſerit ſecunda ſententia, falſum omninò eſt, duo enim actus abſolutè oppoſiti ſimul eſſe non poſſunt; non ergo eſt ponendum, quòd voluntas velit abſolutè proiicere merces, & ſimul abſolutè illas non proiicere; neque ex eo quod mercator abſolutè amet merces, inferri poteſt, quòd abſolutè eligat conſeruationem illarum, quia magis amat vitam, ratione cuius amat merces. Et ideò ex amore vitæ vult efficaciter merces proiicere, quandò merces ad vitam conſeruandam non proſunt, ſed potiùs obſunt: quamuis vellet, ſi fieri poſſet illas conſeruare. Et ità iure merito hæc ſecunda ſententia nullam habens apparentiam reiicitur ab omnibus.

Concluſio. Nobis autem dicendum eſt neceſſariò ponendum eſſe quartum actum qui ſit nolitio conditionata proiectionis mercium.

Probatur. Hæc concluſio eſt communis inter Thomiſtas, & omninò vera, & probatur, quia ponendo hunc actum inefficacem & conditionatum, diſcedimus à modo dicendi iam refutato, & ab incompoſſibilitate, quam inducit; nolitio enim inefficax, & conditionata non proiiciendi merces, non opponitur volitioni efficaci, & abſolutæ illas proiiciendi, quia nolitio inefficax non mouet ad ponenda media, vt merces non proiiciantur.

Confirmatur 1. Et confirmatur, volitio efficax proiectionis mercium tantùm dicit proiectionem eſſe ſimpliciter voluntariam: nolitio inefficax ſolùm dicit proiectionem eſſe ſecundùm quid inuoluntariam; ſed ſimpliciter voluntarium, & ſecundùm quid inuoluntarium non opponuntur: ergo ponendo quartum actum conditionatum non incidimus in inconueniens, in quod incidit ſecunda ſententia iam refutata.

Confirmatur 2. Secundò confirmatur concluſio, prout militat contrà primam ſententiam; difficile enim eſt concipere, quomodò vnus & idem actus numero ſit ſimul volitio & nolitio reſpectu eiuſdem obiecti: quamuis enim aliquo modo videatur ſatisfieri, aſſignando duplicem rationem formalem diuerſam; tamen verè non ſatisfit. Actus enim voluntatis non eſt niſi tendentia, & inclinatio illius in obiectum: Si ergo iſtæ duæ formalitates ſunt duæ tendentiæ voluntatis; vna elicita ab illâ, vt affectâ amore propriæ vitæ, & terminata ad proiectionem mercium, & alia elicita ab illâ, vt affectâ ad conſeruationem mercium, & terminata ad illam, vel ad non proiectionem, iam non erunt duæ formalitates, ſed duo actus diſtincti.

Confirmatur denique. Et confirmatur, principium horum actuum, vt principium illorum eſt, eſt diuerſum: obiectum ſimiliter eſt ſpecie diuerſum: ergo actus ſunt ſpecie diuerſi, & non habebunt aliam vnitatem, niſi elici ab eadem voluntate; ſed hoc non facit, quòd entitatiuè ſint idem; aliàs amor abſolutus vitæ, & amor abſolutus mercium, imò & volitio abſoluta proiiciendi eſſent vnus actus entitatiuè; ſiquidem ſunt ab vnâ & eâdem voluntate, quòd nullus dicit.

Prætereà ponere, quòd idemmet actus eminenter ſit voluntas proiiciendi merces, & nolleitas proiiciẽdi, eſt abſque

actus

vllâ neceſſitate, vel apparentiâ tantam perfectionem aliquo modo in actu humano reponere ac primâ parte quæſt. 19. art. 6. cognouimus in eodem ſimplici actu diuinæ voluntatis.

Capvt V.

An ea quæ fiunt ex metu ſint ſimpliciter voluntaria, & ſolùm ſecundùm quid inuoluntaria, vel potiùs è conuerſo.

Vidimus actum ex metu factum, eſſe mixtum ex voluntario, & inuoluntario; videndum nunc eſt, quæ ratio ſit illi eſſentialis voluntarij, an inuoluntarij.

Concluſio. Dicendum quòd ea quæ fiunt ex metu, ſimpliciter ſunt voluntaria, & inuoluntaria ſolùm ſecundùm quid.

Eſt concluſio D. Thomæ in hoc articulo, & communis apud Sanctos Patres, Theologos, tàm antiquos, quàm recentiores.

Probatur. Demonſtratione. Et demonſtratur à S Doctore hac ratione. Vnumquodque ſimpliciter eſſe dicitur ſecundum quod eſt in actu; ſecundùm autem quod eſt in ſolâ apprehenſione, non eſt ſimpliciter, ſed ſecundùm quid; ſed hoc quod per metũ fit in tantũ eſt voluntarium, in quantùm actu fit; in tantùm verò eſt inuoluntarium, in quantum eſt in ſolâ apprehenſione: ergo ſimpliciter eſt voluntarium, & ſecundùm quid inuoluntarium. Maior cum conſequentiâ patet, & minor probatur, illud quod per metum fit proiectio mercium v. g. eſt voluntarium, & hic, & nunc aſſumitur ad vitandam mortem, quæ timetur, & ad quam vitandam, hic & nunc iuuat; ſed actus ſunt in ſingularibus, & vt hic, & nunc: ergo proiectio in actu eſt voluntaria ſimpliciter, & ſolùm ſecundùm quid inuoluntaria, in quantum ſecundùm ſe, & extrà hunc caſum exiſtens apprehenditur vt mala & repugnans.

Probatur 2. ratione. Secundò probatur concluſio. Actio facta ex metu eſt ſimpliciter bona, vel mala; digna laude, vel vituperio: ergo ſimpliciter voluntaria. Patet conſequentia, quia actio non voluntaria, ſimpliciter non eſt moralis, nec capax inducere bonitatem, vel malitiam, & conſequenter nec laudem, aut vituperium, præmium aut pœnam, quæ conſequuntur actiones morales, bonas, vel malas. Antecedens verò probatur; quia prodere v. g. rempublicam propter metum vitæ eſt ſimpliciter vituperabile; E conuerſo autem eligere mortem ad vitandam proditionem reipublicæ eſt maximâ laude dignum. Similiter mentiri leuiter propter metum vitæ eſt excuſatione dignum; mentiri autem in maximum damnum proximi propter metum mortis, eſt vituperatione & ſupplicio dignum: ergo actiones quæ fiunt per metum ſunt morales, & voluntariæ ſimpliciter.

Ariſtoteles & D. Thomas videntur contrarij. Et quamuis Ariſtoteles & S. etiam noſter Doctor aliquando videantur oppoſitum noſtræ concluſionis dicere, vt quando Philoſophus aſſerit proiectionem mercium in mare, non eſſe voluntariam, nec ſpontaneam ſimpliciter, quo modo loquendi vtitur etiam S. Doctor aliquando, per ly ſimpliciter intelligunt proiectionem illam, non eſſe omnibus modis voluntariam, quia eſt tantùm ſimpliciter, voluntaria, & ſecundùm quid inuoluntaria. Non tamen negant actionem illam eſſe abſolutè voluntariam, in quâ acceptione in hoc *Explicatur.* articulo S. Thomas & cum eo alij Theologi accipiunt hanc vocem, ſimpliciter, quæ poteſt in vtrâque acceptione ſumi, vel pro eo, quod eſt tale abſolutè, vel pro eo, quod eſt omnibus modis tale:

Obiectio. Poſſet aliquis contrà noſtram concluſionem obiicere, quòd contractus facti ex metu cadente in virum conſtantem; matrimonium ex eodem metu celebratum; votum emiſſum ex eodem metu, & ſimilia ſunt in iure irrita & nullius momenti: item non imputatur ad culpam transgreſſio præcepti poſitiui facta metu mortis, & non aliâ ratione, niſi quia prædicta facta ex metu non ſunt voluntaria ſimpliciter: ergo.

Breuis reſponſio. Hoc argumentum nos in immenſum pelagum iniiceret, quem nauigant communiter Caſuiſtæ, qui tractatus in particulari de recenſitis pro dignitate tradunt, nihilominus vt iunior Theologus argumento occurrere valeat, & ſimul cognoſcat neceſſitatem doctrinæ huius articuli ad innumera, quæ in moralibus tractantur, & paſſim occurrunt.

Metus grauis non poteſt irritare contractus iure naturali. Dicimus quod iure naturali non irritantur contractus, aut alij actus facti ex ſolo metu cadente in virum conſtantem. Et ratio patet ex dictis, quia talis metus ex naturâ ſuâ non facit abſolutè ſiue ſimpliciter inuoluntarium,

luntarium, ſed ſolùm inuoluntarium ſecundùm quid: ergo ſtando in iure naturali, & attentâ naturâ rei, nullus actus eſt irritus propter metum etiam cadentem in virum conſtantem; ad valorem enim cuiuſcumque actus humani ex naturâ rei ſufficit libertas abſoluta, quam non tollit metus cadens in virum conſtantem.

Iure autem poſitiuo aliqui contractus ipſo iure irritantur propter metum cadentem in virum conſtantem iniurioſè incuſſum; potiſſimè contractus, qui pertinent ad ſtatum perpetuum, vt eſt contractus matrimonij. Ex capite veniens de ſponſalibus, & votum ſolemne Religionis, ex capite cùm votum de regularibus. Et hoc iure optimo ſancitum eſt, quoniam quæ perpetuò duratura ſunt, prærequirunt maturum conſilium, & pleniſſimam libertatem, de aliis verò contractibus & actibus, res non eſt tàm certa inter Doctores, an ſint ipſo iure irriti, an irritandi tantùm, & de illis Theologi, & Iuriſconſulti, qui in ſpecie de huiuſmodi tractant, hoc inquirunt, & ſic manet ſatisfactum argumento quoad contractus. Quoad præcepta poſitiua dicimus, quòd cum periculo vitæ, vel magni damni non obligant, & ita qui ex metu cadente in virum conſtantem ea non adimplet, non peccat.

Poteſt tamẽ iure poſitiuo.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm concupiſcentia cauſet inuoluntarium.

CONCLVSIO. Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium.

Probatur aliquid dicitur voluntarium, ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiſcentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiſcit, & ideò concupiſcentia magis facit ad hoc, quod aliquid ſit voluntarium, quàm quod ſit inuoluntarium.

CAPVT I.

Præmittitur intelligentia huius vocis, Concupiſcentia*, prout in præſenti, & annotantur alia requiſita ad aperiendam mentem Sancti Thomæ in hoc articulo.*

CVm noſter S. Doctor diſputans de voluntario inceperit à violentiâ, vtpote inter præcipuas cauſas inuoluntarij, debebat conſequenter diſcurrere de actibus appetitus ſenſitiui, qui vtpotè intrinſeci, & quaſi domeſtici hoſtes animæ, iure optimo de illis dubitari poterat, an poſſent cauſare inuoluntarium. Et quia omnes actus appetitus ſenſitiui, ſiue qui pertinent ad concupiſcibilem, ſiue qui ad iraſcibilem eodem modo procedunt: omnes enim verſantur circà bonum vnico excepto timore & triſtitiâ, qui ſunt circà malum, debuit de timore, vel de triſtitiâ ſub nomine timoris etiam comprehensâ (vt articulo præcedenti vidimus) diſputare & pergere, deinde ad diſputandum de cæteris actibus aliarum paſſionum ſenſitiui appetitus, quos ſub nomine generico concupiſcentiæ comprehendit; quia inſinuatum eſt, & colligitur ex Ariſtotele 3. Ethicorum cap. 1. omnes paſſiones appetitus ſenſitiui, vno excepto metu, eodem modo ſe habent, quantùm ad modum mouendi voluntatem, & augendi voluntarium: imò ſi ſub nomine concupiſcentiæ S. Doctor non comprehenderet etiam paſſiones iraſcibilis, aliaſque omnes appetitus ſenſitiui, diminutè proceſſiſſet; non habemus enim locum, vbi diſputet, an ira, vel aliæ paſſiones cauſent inuoluntarium, ſed ſolùm inuenimus apud ipſum expreſsè diſputatum, an metus & concupiſcentia faciant inuoluntarium. Comprehendit ergo ſub nomine concupiſcentiæ cæteras omnes paſſiones, quæ vniformiter ſe habent in ordine ad voluntatem in non faciendo inuoluntarium; ſicut ſuprà ſub nomine metus comprehendit triſtitiam, quæ licet ſit diuerſa paſſio à metu, eodem tamen modo inuoluntarium cauſat. Ex quibus pluſquàm ſatis apertè excluſum manet aliquorum Theologorum placitum aſſerentium S. Doctorem hic in latâ acceptione

Ordo doctrinæ.

Omnes paſſiones verſantur circà bonum.

Nomine concupiſcẽtiæ aliæ paſſiones exprimuntur.

ptione accipere hanc vocem *Concupiſcentia*, prout etiam comprehendit appetitum intellectiuum, ſcilicet voluntatem, quæ etiam ſub hoc nomine exprimitur, vt in illo Pſalmorum. *Concupiuit anima mea deſiderare*, & ſimilibus, præterquàm quod nulli dubium poterat eſſe, an actus voluntatis cauſet inuoluntarium, cùm ab ipſo actu voluntatis voluntarium dimanet.

Concupiſcentia triplex reſpectu actus voluntatis.

Notandum autem eſt, quòd actus appetitus ſenſitiui, ſiue concupiſcentia reſpectu actus voluntatis tripliciter poteſt ſe habere, vel antecedenter, vel ſubſequenter, vel concomitanter: & claritatis gratiâ vocamus triplicem concupiſcentiam; antecedentem, ſubſequentem, & concomitantem. Antecedens eſt illa, quæ præcedit actum voluntatis, & dicitur habere rationem cauſæ reſpectu illius, quia voluntas ex tali motu mouetur, & incitatur ad operandum. Concupiſcentia ſubſequens eſt, quæ ſubſequitur actum voluntatis; quando enim voluntas afficitur ad aliquod obiectum cum vehementiâ reſultat paſſio in appetitu ſenſitiuo, quæ quidem bona, vel mala erit iuxtà diuerſitatem cauſæ, & affectus voluntatis; & dicitur habere rationem cauſæ, & affectus voluntatis. Et ita motus appetitus ſenſitiui excitati propter affectum inhoneſtum, quo voluntas fertur in obiectum illicitum ſunt mali; motus verò appetitus ſenſitiui excitati ex affectu iuſtitiæ v. g. ira in Iudice ex affectu iuſtitiæ reſidente in voluntate erit bonus. Concupiſcentia concomitans eſt illa, quæ neque eſt cauſa, neque effectus actus voluntatis, ſed concomitanter ſe habet ad illam v.g. cùm in aliquo ex neceſſario & honeſto ſtudio rerum moralium de materiâ turpi, excitantur motus inhoneſti in appetitu ſenſitiuo omninò contrà voluntatem ſtudentis, illi dicuntur concomitantes, quia nec ſunt cauſæ mouentes voluntatem ad tale ſtudium, vel cogitationem, nec ſunt effectus à tali voluntate producti (loquimur de causâ & effectu in genere moris) in præſenti igitur non agimus de concupiſcentiâ conſequenti; hæc enim non poteſt afficere voluntatem, inducere voluntarium, minuere, vel augere illud, quia non eſt cauſa actus voluntatis, ſed effectus; & multo minùs agimus hîc de cōcupiſcentiâ concomitante; hæc enim impertinens eſt ad genus moris. Loquitùr autem D. Thomas in præſenti de concupiſcentiâ antecedente, ſiue ſit paſſio iraſcibilis, ſiue concupiſcibilis.

De quâ hic agatur.

Caput II.

An ſicut metus, ita concupiſcentia cauſet inuoluntarium ad minus ſecundùm quid.

NVlli dubium eſſe poteſt de mente S. Doctoris, concupiſcentiam nullo modo cauſare inuoluntarium, nec etiam ſecundùm quid, & in hoc differre à metu, ſi quidem tota littera huius articuli ad hoc tendit.

In quo conſiſtat difficultas?

Verùm non modica difficultas eſt inter Theologos in explicando differentiam inter factum ex concupiſcentiâ, & factum ex metu; Ita vt in actione factâ ex metu, quæ illo ſtante non fieret, reperiatur inuoluntarium ſecundùm quid, & in actione factâ ex concupiſcentiâ non reperiatur: oppoſitum enim videtur manifeſtè probari pluribus argumentis, quæ omnia claritatis gratiâ ad hoc vnum reducimus.

Argumenta omnia ad vnum reducta.

In proiiciente merces in mare quatuor actus reperiuntur; videlicet amor abſolutus vitæ, amor abſolutus mercium: velleitas ſaluandi, ſiue nolleitas proiiciendi: & voluntas efficax proiiciendi. Hæc voluntas prouenit ex amore abſoluto vitæ, qui vtpotè maior, quàm amor mercium præualet, & remanet ſolùm velleitas non proiiciendi, quæ oritur ex amore abſoluto mercium, ſed benè ordinato ad nobilius bonum, nempe ad vitam, pro quâ ſuſtentandâ merces coaceruantur. Ex iſtâ mixtione voluntarij, & inuoluntarij, efficaci, & inefficaci, optimè concludimus proiectionem mercium ex metu factam, eſſe voluntariam ſimpliciter & inuoluntariam ſecundùm quid, ſed omninò ſe habet eodem modo actio facta ex concupiſcentiâ: ergo mixta erit ex voluntario & inuoluntario, & poterit eſſe voluntaria ſimpliciter, & inuoluntaria ſecundùm quid. Conſequentia patet ex terminis, maior ex dictis, & minor in quâ eſt tota difficultas probatur. Ponamus mulierem aliàs honeſtam concupiſcentiæ ſtimulis agitatam in adulterium conſentientem, inuenimus in voluntate illius amorem abſolutum adulterij, amorem abſolutum caſtitatis,

Comparatio agentis ex metu, & ex concupiſcentiâ.

& proprij honoris: verùm, quia paſſio prædominatur, voluntas anteponit efficaciter adulterium & magìs vult illud in actu, quàm proprium honorem; tamen negari non poteſt, quin cum magnâ renitentiâ hoc faciat, & quòd ex actu amoris ergà proprium honorem, non emergat velleitas non adulterandi; quia eſto, quòd poſtponat amorem honoris, & caſtitatis amori adulterij, nihil proinde, quia etiam mercator poſtponit amorem mercium amori vitæ, & nihilominus ſaluatur velleitas non proiiciendi: ergo hîc ſimiliter ſaluatur velleitas non adulterandi, & idem eſt de auaro, qui impensè amat pecunias, quas tamen diſſipat ad explendam libidinem, vel vindictam.

Memini, dùm Pariſiis hanc primam ſecundæ docerem, multa me excogitaſſe pro ſolutione huius argumenti, præter ea, quæ plus nimiò multiplicant expoſitores hîc; ſed deinde eâ meliùs conſideratâ iudicaui non ad alia recurrendum eſſe, ad inueſtigandam diuerſitatem inter prædictas operationes concupiſcentis, & metuentis, quàm ad ea quæ expreſsè in litterâ articuli habemus.

Reſpondetur. Dico igitur negandum eſſe mulierem concupiſcentem in caſu poſito habere amorem abſolutum ergà caſtitatem & honorem, hìc & nunc dùm adulteratur; ita vt ex illo amore poſſit eodem modo argui vera nolleitas actionis, quia abſolutè non amat caſtitatem, quæ illam poſtponit appetitui inordinato; vnde ſi concupiſcens tunc interrogaretur, an amet caſtitatem, & reſponderet ſe amare, mentiri iudicaremus. Quòd Lucia Sponſa Christi paruipendat iacturam virginitatis, dummodò ſeruet fidem, & quòd conſtanter tyranno dicat: ſi inuitam iuſſeris violari, caſtitas mihi duplicabitur ad coronam: Apud nullum poteſt eſſe argumentum, quòd tunc non æquè amaret corporis integritatem, ac anteà, ſed non vult ad ſaluandam illam tyranno conſentire, illamque potiùs mauult perdere, quàm fidem: quod eſt amare caſtitatem, provt debet amari. Cæterùm quòd mulier illa aperto ore dicat ſe amare caſtitatem, dùm adulteratur, ridiculum mendacium eſt, ſicut apud Ioannem Apoſtolum mentitur ille, qui dicit, ſe diligere Deum, & mandata eius non cuſtodit. Non ita res contingit in proiiciente merces, qui

Præcluſa inſtantia de D. Luciâ.

etiam dùm proiicit illas, abſolutè illas amat, provt amandæ ſunt, vt medium ſcilicet ad vitam, & ita non mentiri illum iudicabimus, ſi dicat, ſe æquè amare merces, ac anteà amabat; ex quo amore perfecta nolleitas proiiciendi oritur, quæ doctrina eſt expreſſa S. Noſtri Doctoris hic in ſolutione ad ſecundum.

Argumentum ipſius erat breuiſſimum, ſed comprehendit vim prædicti noſtri argumenti, & omniū quæ poſſunt adduci, & ſic incedit; *ſicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiſcentiam, ſed timor aliquo modo cauſat inuoluntarium: ergo & concupiſcentia.*

Obiectio & ſolutio ex D. Thoma. Et ſic reſpondet. *Ad ſecundum dicendum, quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, ſecundùm quod in ſe conſideratur; ſed in eo, qui agit aliquid per concupiſcentiam, ſicut eſt incontinens, non manet prior voluntas, quâ repudiabat illud, quod concupiſcitur, ſed mutatur ad volendum id, quòd priùs repudiabat. Et ideò quod per metum agitur, quodammodò eſt inuoluntarium, ſed quòd per concupiſcentiam agitur, nullo modo: Nam incontinens concupiſcentiæ agit contra id quod priùs proponebat, non autem contrà, quod nunc vult; ſed timidus agit etiam contrà id, quod nunc ſecundùm ſe vult.*

Applicatur eius doctrina. Vbi benè vides, quomodò ſaluari non poſſit nolitio actionis in adulterâ orta ex vero & abſoluto amore caſtitatis & honoris, & quod provt hîc & nunc non amat abſolutè illam, & agit contrà id, quod priùs amabat; non autem contrà id quod nunc amat; ſed timidus agit & merces proiicit, non ſolùm contrà amorem, quo ergà illas ferebatur, ſed contrà eumdem amorem, quo illas hic & nunc amat, dùm proiicit.

Alia reſponſio. Secundò poſſumus vitare argumentum aliâ viâ, quam inſinuant Carmelitæ Salmanticenſes hic in annotatione numero 2. quæ mihi videtur excogitata, non tàm ad mentem S. Doctoris, quàm ad occurrendum pluribus & cauilloſis obiectionibus quæ hic multiplicantur. Dici igitur poteſt S. Thomam non omninò negare, quod in actione ex concupiſcentiâ factâ poſſit aliquid inuoluntarij admiſceri, ſed aſſerere dumtaxat huiuſmodi inuoluntarium non cauſari à concupiſcentiâ; Eſto ex aliis Capitibus per accidens poſſit oriri, & videtur hoc fundamentum habere in litterâ, præcipuè

cipuè in ſolutione ad primum, vbi dicit, quòd timor eſt de malo, concupiſcentia autem reſpicit bonum : malum autem ſecundùm ſe contrariatur voluntati, ſed bonum eſt voluntati conſonum, vnde magis ſe habet timor ad cauſandum inuoluntarium, quàm concupiſcentia; dummodò ergo hoc ſaluemus, quòd concupiſcentia non habet ex ſe inducere ad aliquid voluntati repugnans, ſaluamus mentem D. Thomæ. Nec officit quòd ex alio capite oriatur aliquando aliquid inuoluntarij in actionibus ex concupiſcentiâ factis.

Capvt III.

Non eſſe ſenſum S. Doctoris in hoc articulo concupiſcentiam antecedentem, de quâ hic agimus, augere voluntarium.

Ratio quæſiti. QVia concluſio D. Thomæ in hoc articulo eſt hiſce terminis expreſſa. *Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium*, occaſionem inde ſumpſerunt plures expoſitores hic diſputandi, an concupiſcentia diminuat, vel potiùs augeat voluntarium, quæ quidem diſputatio non eſt præſentis loci, ſed potiùs pertinet ad quæſtionem 77. de peccatis; ibi enim S. Doctor hanc diſputationem ex profeſſo habet : ad euitandum tamen confuſionem in mente diſcipuli, & videndum, quomodò S. Thomas non ſit ſibi contrarius, aliqua circà hoc iudicauimus non eſſe omittenda.

Aduertat igitur Theologus noſter, quòd benè poſſunt compati hæc duo, quòd concupiſcentia nequeat facere inuoluntarium, nec quidem ſecundum quid, & quòd reddat actionem minùs voluntariam; quia primum obſtat naturæ, & eſſentiæ concupiſcentiæ, vt ex dictis conſtat; minuere autem voluntarium, non eſt facere inuoluntarium aliquo modo, ſed minùs voluntarium quòd concupiſcentiæ antecedenti non repugnat.

Status difficultatis. Verùm quod hic ingerit difficultatem eſt, quid ſenſerit circà hoc S. Doctor ſi enim conſideremus verba concluſionis annotatæ, videlicet. *Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium.* Dicemus ſenſum D. Thomæ eſſe concupiſcentiam antecedentem augere rationem voluntarij. Ita iudicarunt plures ex nobilioribus etiam intrà Scholam ipſius; & quia S. Doctor infrà quæſtione citatâ oppoſitum expreſsè docet & probat, diſtinguunt iſti Doctores ſecundùm diſtinctionem à nobis in ſuperioribus traditam, voluntarium in latâ acceptione & voluntarium in rigorosâ, vt conuertitur cum libero; aſſeruntque S. Thomam hîc loqui de voluntario in latâ acceptione, & ita aſſerere concupiſcentiam augere rationem voluntarij, quia concupiſcentia ſine dubio auget voluntarium latè dictum, prout eſt à principio intrinſeco, quia facit, quod cum maiori applicatione & intentione voluntas feratur in obiectum : quando autem infrà quæſtione citatâ dicit oppoſitum, accipit voluntarium pro libero. Certum eſt autem, quod concupiſcentia antecedens minuit libertatem. *Auctores malè interpretantes D. Thomam*

Sed pace tantorum virorum dictum ſit, hæc non ſubſiſtunt, quia S. Thomas hic non ſumit voluntarium in latâ acceptione, vt eſt commune hominibus & brutis, ſed in rigoriſſimâ, id eſt pro libero. Licet enim initio huius quæſtionis locutus fuerit de voluntario abſolutè & in communi; tamen vt diximus art. 3. cap. 1. ab illo vſque in finem quæſtionis, nihil de voluntario in communi, vt etiam competit brutis, ſed de voluntario hominis in hac viâ, quod eſt idem quod liberum & hoc rationabiliter, quia voluntarium in communi ſumptum inutile eſt ad intentum. Prætereà, quia ſi D. Thomas intelligatur de voluntario in communi, non tamen poteſt ſaluari, quòd concupiſcentia faciat magis voluntarium, quia hoc non habet, niſi ex eo quod efficiat, vt appetitus, ſeu voluntas vehementiùs feratur in obiectum; quod non facit vt actus ſit magìs voluntarius; bruta enim, vt ſuprà diximus vehementiùs feruntur in obiecta cognita, non tamen proinde eorum motus magis habent de voluntario, quia magìs vel minùs de voluntario ſumitur potiùs à cognitione, & quia perfectior eſt cognitio in naturâ rationali, eius actiones magìs habent de voluntario; vnde ratio voluntarij in communi dicta de rationali & irrationali creaturâ, eſt analoga, vt vidimus : non poteſt ergo eſſe intentum S. Doctoris, quòd concupiſcentia faciat magis voluntarium, ſi voluntarium ſumatur ſecundùm rationem communem; Cùm ex aliâ parte certum ſit, & ipſe S.

Doctor

Doctor manifeſtè doceat, & probet infrà quæſtione citatâ, concupiſcentiam antecedentem minuere cognitionem.

Vera mens S. Doctoris. Meliùs & ad mentem S. Doctoris dicendum eſt concupiſcentiam antecedentem, non ſolùm non augere, ſed minuere potiùs voluntarium, non itâ tamen vt cauſet inuoluntarium, nec ſecundùm quid. Ita Conradus in expoſitione huius articuli. Caietanus infrà quæſtione citatâ art. 6. & alij. Imò S. Doctor infrà quæſtione citatâ 77. art. 6. expreſsè docet, & probat, quod concupiſcentia antecedens minuit voluntarium.

Optimè exponitur à Conrado. Optimè autem ſenſum litteræ Conradus exponit; quando enim D. Thomas hic ait. ***Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit aliquid voluntarium.*** Ly magis non debet adiungi verbo, ***voluntarium***, ſed verbo, ***facit***; vt ſenſus ſit, Concupiſcentia magis conducit ad hoc, quòd actus ſit voluntarius, quàm ad hoc, quòd ſit inuoluntarius; non autem intendit, quòd concupiſcentia conducat ad hoc, quòd actus ſit magis voluntarius, & in hoc ſenſu locutus eſt S. Doctor in toto hoc articulo, vbi intendit excludere ab actu concupiſcentiæ hoc quod eſt facere inuoluntarium, & ſuadere, quòd de ratione ipſius eſt ſolùm facere voluntarium, & hanc intelligentiam manifeſtè indicant vltima verba corporis articuli, quæ ſunt hæc; ***& ideò concupiſcentia magis facit ad hoc, quod aliquid ſit voluntarium, quàm quod ſit inuoluntarium.*** Vides quomodo Ly magis non applicatur, voluntario, ſed verbo, facit, & importat idem, quòd potiùs: quaſi dicat tantùm abeſt, quod concupiſcentia faciat inuoluntarium, quin potiùs de ratione ipſius eſt facere, quòd voluntas velit, quod eſt veriſſimum, quia concupiſcentia allicit voluntatem ad volendum: vbique ergo D. Thomas ſibi conſtans eſt, nec textus huius articuli opponitur doctrinæ quæſtionis citatæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ignorantia cauſet inuoluntariū.

CONCLVSIO prima. Ignorantia concomitans non cauſat inuoluntarium, ſed magis facit non voluntarium.

Concluſio ſecunda. Ignorantia conſequens, ſiue ſit affectata, ſiue ſit ignorantia malæ electionis, ſiue ſit defectus cognitionis habitualis, iuris aut facti, quam quis poteſt, & tenetur habere, non poteſt cauſare ſimpliciter inuoluntarium, cauſat tamen inuoluntarium ſecundùm quid.

Concluſio tertia. Ignorantia antecedens cauſat inuoluntarium ſimpliciter.

CAPVT I.

Probantur & explicantur concluſiones ex litterâ articuli.

Intentum auctoris. QVæ circà doctrinam huius articuli hic ab aliquibus diſputantur potiùs pertinent ad materiam de peccatis quæſt. 76. Cæterùm noſtrum inſtitutum eſt, hîc cum S. Doctore principia tradere ad diſcernendum, an ignorantia, & quæ facere poſſit actionem humanam inuoluntariam: Et quia S. Doctor tàm diſertè loquitur, vix eius litteræ aliquid addendum reſtat.

Ignorantia ſe habet tripliciter ad actum voluntatis. Docet igitur, quòd ignorantia tripliciter ſe habet ad actum voluntatis. Vno modo concomitanter, alio modo conſequenter, tertio modo antecedenter. Tunc cōcomitanter ignorantia ſe habet, quando eſt de eo quod agitur; tamen etiam ſi ſciretur, nihilominus ageretur. Hæc ignorantia dicitur concomitans, quia non inducit ad volendum vt hoc fiat, ſed accidit ſimul eſſe aliquid factum, & ignoratum; vnde tantùm concomitanter ſe habet ad actionem. Sit exemplum, aliquis vellet occidere hoſtem, ſed ignorans occidit eum, putans occidere ceruum: ſupponimus feciſſe omnem diligentiam moralem ad videndum an id quod apparebat, eſſet fera, & non homo: hæc ignorantia non facit inuoluntarium, vt docet Philoſophus tertio Ethicorum cap. 1. quia non cauſat aliquid, quod ſit repugnans voluntati, ſed facit non voluntarium, quia non poteſt eſſe actu volitum, quod ignoratum eſt.

Conſequenter autem ſe habet ignorantia ad voluntatem in quantùm ipſa ignorantia eſt voluntaria, & hoc poteſt contingere dupliciter, vno modo, quando actus voluntatis fertur in ignorantiam; ſicut cùm quis ignorare vult, vel

Quid ſit ignorantia affectata.

vt excuſationem peccati habeat, vel vt non retrahatur à peccando, Secundùm illud Iob 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*, & hæc dicitur ignorantia affectata: alio modo dicitur ignorantia voluntaria, quando ſcilicet eſt de eo quod quis poteſt, & debet ſcire; ſic enim non agere, & non velle, voluntarium eſt, vt explicuimus art. tertio.

Quid voluntaria ex negligentiâ.

Hoc igitur modo dicitur ignorantia, ſiue cùm aliquis actu non conſiderat, quod conſiderare poteſt, & debet, eſt ignorantia malæ electionis, vel proueniens ex paſſione, vel ex habitu; ſiue cum aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere, & ſecundùm hunc modum ignorantia vniuerſalium iuris, quæ quis ſcire tenetur, voluntaria dicitur, quaſi per negligentiam proueniens.

Cùm autem ipſa ignorantia ſit voluntaria aliquo iſtorum modorum non poteſt cauſare ſimpliciter inuoluntarium; cauſat tamen ſecundùm quid inuoluntarium, in quantùm præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non eſſet ſcientiâ præſente.

Quomodo ignorantia ſe habet antecedenter.

Antecedenter autem ſe habet ad voluntatem ignorantia, quando non eſt voluntaria, & tamen eſt cauſa volendi, quòd aliàs non vellet; ſicut cùm aliquis homo ignorat aliquam circunſtantiam actus, quàm non tenebatur ſcire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, ſi ſciret. Putà cùm aliquis diligentiâ adhibitâ, neſciens aliquem tranſire per viam, proiicit ſagittam, quâ interficit tranſeuntem; talis ignorantia cauſat inuoluntarium ſimpliciter.

Caietanus fauens conſcientiæ timoratæ.

Non piget hic doctrinam Caietani pro conſolatione timoratæ conſcientiæ in hâc materiâ afferre: ſic ait. *Si quis certâ intentione perſeuerans, nullo modo peccandi mortaliter, & ſciens contractum talem ſapere vſuram, & nihilominùs non recolens actualiter eius, quòd habitualiter ſcit, facit talem contractum: non peccauit mortaliter; & ſimiliter ſciens Sortem ſibi notum eſſe nominatim excommunicatum; & tamen communicans cum eo in diuinis: ex hoc, quod non actualiter ſibi occurrit hunc eſſe excommunicatum, excuſatur à mortali: quilibet enim in ſeipſo experitur, non eſſe in poteſtate ſuâ, quòd recordetur eorum, quæ habitualiter meminit, propter quod inconſideratio hæc, cùm non ſit concomitans, nec conſequens, quia non eſt omninò in poteſtate noſtrâ, locanda eſt ſub antecedente; cauſat enim inuoluntarium ſimpliciter, & ipſa nullo modo eſt volita; ac per hoc excuſat, non ſolùm à peccato, ſed à cenſuris conſequentibus culpam. Et hæc pro conſolatione bonarum mentium, ibi culpam timentium, vbi non reperitur, notanda, applicandaque ſunt occurrentibus caſibus.* Hæc Caietanus: Et hæc nobis de voluntario & inuoluntario dicta ſufficiant.

DE CIRCVNSTANTIIS Humanorum actuum.

Ordo doctrinæ.

POST tractatum de ſubſtantiâ actus humani in communi, quæ conſiſtit in hoc, quòd ſit perfectè voluntarius; tractat auctor in hac quæſtione de accidentibus actus humani, quæ ſunt circunſtantiæ ipſius, eaſque aſſignat, & enumerat.

Pro quo ſciendum primò, quòd de circunſtantiis triplex conſideratio eſſe poteſt, prima pertinet ad illarum naturam & numerum, quid, & quot ſint. Et hæc conſideratio pertinet ad hunc locum. Secunda conſideratio eſt harum circunſtantiarum, prout habent, augere, vel minuere, vel dare malitiam, ſeu bonitatem moralem actibus humanis, & hæc conſideratio pertinet ad quæſtionem decimam octauam, de bonitate, & malitiâ actuum humanorum, vbi fusè hanc materiam tractabimus. Tertia conſideratio harum circunſtantiarum eſt reſpectu Confeſſionis Sacramentalis, quænam ſcilicet ſint in illo tribunali manifeſtandæ, & hoc pertinet ad materiam de pœnitentiâ.

Triplex conſideratio de circunſtantiis.

Non eadem circunſtantia actionis phyſica & moralis.

Secundò ſciendum, quòd circunſtantiæ aliquæ poſſunt eſſe, & dici circunſtantiæ reſpectu actionis phyſicè conſideratæ, quæ reſpectu actionis moralis & humanæ, circunſtantiæ non ſunt, ſed merè materialiter ſe habent, v. g. furari dexterâ, vel ſiniſtrâ manu, hoc, vel alio artificio, ſiue inſtrumento, quæ eſto mutent actionem in genere phyſico, nihil faciunt ad illam in genere moris, in quo tantùm attenditur difformitas, & diſcrepantia in regulis morum, quæ ſunt ratio, & lex: Illa ergo circunſtantia, quæ nihil facit ad augendam, vel minuendam hanc conformitatem, vel difformitatem, nullo modo inter morales circunſtantias eſt reputanda, & in hoc ſenſu accipiemus hoc nomen, Circunſtantia, in hoc tractatu.

QVÆSTIO VII.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm circunſtantia ſit accidens actui humano.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT VNICVM.

Probatur concluſio ratione S. Doctoris, quæ explicatur, & defenditur.

Circunſtantiam eſſe accidens actus humani oſtendit S. Doctor ab Ethimologiâ. Circunſtantia enim à circum ſtando dicitur, quæ vox primò congruit rebus corporalibus, quæ loco circumſcribuntur: in his autem ea propriè circunſtare dicimus, quæ cùm ſint extrinſeca rei, illam tamen attingunt, & ei appropinquant; Illæ igitur conditiones, *Circunſtantiæ ethymologia.*

quæ

quæ ita afficiunt actum humanum, vt extrà eſſentiam maneant, circunſtantiæ eius vocantur. Et quia hoc ipſum eſt de ratione accidentis; accidens enim eſt extrà ſubſtantiam rei, illam tamen attingunt & ei appropinquant. Illæ igitur conditiones quæ ita afficiunt actum humanum, vt extrà eſſentiam maneant, circunſtantiæ eius vocantur. Et quia hoc ipſum eſt de ratione accidentis, accidens enim eſt extrà ſubſtantiam rei, & eam afficit; meritò prædictæ circunſtantiæ, accidentia humani actus appellãtur.

Diffinitio.

Videtur autem hæc concluſio, & eius ratio nulla; ſi quidem plures circunſtantiæ ſunt, quæ non ſunt extrà ſubſtantiam actus humani, imò dant ſpeciem ipſi v.g. circũſtantia Mœchiæ, quæ aduenit furto, in homine, qui furatur propter mœchiam, vel circunſtantia vanæ gloriæ, in eo qui dat eleemoſinam, vt videatur ab hominibus, vel circunſtantia loci Sacri in homicidio, omnes iſtæ & ſimiles pertinent ad ſubſtantiam actus humani, & tamen ſunt circunſtantiæ illius: ergo falſum, quòd circunſtantia ſit accidens in actu humano.

Obiicitur contrà ipſã.

Ad hoc argumentum latiùs patebit ſolutio infrà quæſt. 18. de bonitate & malitiâ actuum humanorum, vbi de circunſtantiis fusè loquemur, & de fine operis & operantis. Sufficiat pro nunc, quòd circunſtantiæ ſunt in duplici differentiâ; aliquæ quæ intrà eamdem ſpeciem aggrauant, vel minuunt culpam, vt in furto, maior, vel minor quantitas. Aliæ quæ variant ſpeciem, vel addunt aliam ſpeciem in genere moris. Aliqui igitur volunt, & probabiliter, quòd S. Doctor nomine circunſtantiæ ſolùm intelligat primas, & contrà hos argumentum vires mittit; alij verò ſentiunt, & longè melius, quòd comprehendat omnes humanorum actuum circunſtantias, & ad argumentum dicimus, quod quamuis receſitæ circunſtantiæ, tales non ſint reſpectu ſpeciei, quam cauſant: ſunt tamen circunſtantiæ reſpectu rationis, quam accidentaliter afficiunt v. g. verum eſt quòd furtum in loco Sacro, non ſolùm habet malitiam & ſpeciem furti, ſed etiam ſacrilegij. Cæterùm hoc accidit furto, & ita locus ſacer, quamuis non ſit circunſtantia reſpectu ſacrilegij, ſi quidem conſtituit illud; eſt tamen circunſtantia reſpectu furti, & vt ſic accidit illi: quis enim non videt accidere furto, eſſe in loco ſacro, vel profano.

Solutio duplex.

Circunſtantiæ in duplici differentiâ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm pertineat ad Theologum agere de circunſtantiis.

CONCLVSIO eſt. Circunſtantiæ pertinent ad conſiderationem Theologi triplici ratione.

Oſtenditur hoc à S. Doctore. Primò quia Theologus conſiderat actus humanos ſecundùm quod per illos ordinatur homo in vitam æternam, ad quod multùm faciunt circunſtantiæ, ſecundùm quas attenditur proportio inter actum & vltimum finem ſiue beatitudinem. Secundò quia ad Theologum ſpectat conſiderare bonitatem & malitiam actuum humanorum, quæ ex circunſtantiis augetur vel minuitur. Tertiò, quia ad Theologum ſpectat conſiderare actus humanos, prout ſunt meritorij, vel demeritorij; augetur autem & minuitur meritum per circunſtantias: ergo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm conuenienter enumerentur circunſtantiæ in 3. Ethicorum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT VNICVM.

Enumerantur & explicantur circunſtantiæ iuxtà Tullium & Ariſtotelem.

ASſerit igitur S. Doctor in hoc articulo, quòd enumerantur conuenienter circunſtantiæ à Tullio in ſuâ Rhetoricâ cap. 1. ſcilicet,

Quis, quid, vbi, quibus auxiliis, Cur, quomodo, quando.

Cùm quâ enumeratione conuenit Ariſtoteles 3. Ethicorum cap. 1. quamuìs enim annumeret aliam, circà quid, hæc tamen comprehenditur à Tullio in circunſtantiâ quid.

Ratio autem eius enumerationis ſic aſſigna

Ratio enumerationis Tullij. aſſignari poteſt. Cùm enim, vt conſtat ex dictis art. 1. circunſtantia dicatur, quaſi extrà ſubſtantiam actus exiſtens, ita tamen, quòd aliquo modo attingat ipſum & tripliciter hoc fieri poſſit; vel enim attingit ipſum actum, vel eius effectum. Si actum ipſum, vel per modum menſuræ, ſicut tempus & locus, vel per modum qualitatis actus, ſicut modus agendi: Ex parte autem effectus cùm conſideratur, quid aliquis fecerit. Ex parte autem cauſæ, & primò quoad cauſam finalem accipitur circunſtantia. *Cur*, ſi verò ſit inſtrumentalis, accipitur circunſtantia, *quibus auxiliis*. Optimè ergo aſſignatur ab his Philoſophis numerus circunſtantiarum, quæ & à Rethore, & à Politico, & à Theologo, & à Philoſopho morali conſiderantur ad diuerſos fines: Rethor ad ſuadendum circunſtantias conſiderat, Politicus ad iudicandum. Philoſophus moralis, vt ſunt accidentia actus humani: Theologus ſecundùm omnes rationes prædictas in articulo ſuperiori. *Circunſtantiæ diuerſimodè à diuerſis conſiderantur.*

Nunc operæpretium eſt iuxtà mentem S. Doctoris, & veram Theologiam, & Philoſophiam moralem has circunſtantias explicare: præmittendum tamen iudico, quòd omnes, vel ſaltem, plures ex dictis circunſtantiis, aliquando non ſolùm aggrauant, vel minuunt intrà eamdem ſpeciem, ſed etiam nouam ſpeciem addunt, vt ſuprà dictum eſt; ſiue mutant ſpeciem: mutare autem ſpeciem in præſenti, non ſic intelligitur, quòd ſpecies præcedens corrumpatur, ſed quod addatur noua. *Interdum variant ſpeciem.*

Antiquorũ ſententia reprobatur. Debet etiam ſcire Theologus non defuiſſe inter antiquos, aliquos aſſeuerantes, quod ad hoc, quod aliqua actio ſit bona, debet habere prædictas ſeptem circunſtantias, quæ doctrina pluſquàm falſa reputatur, & reiicitur ab omnibus Theologis: poteſt enim aliquis actus eſſe, qui non induat circunſtantiam v. g. loci vel temporis; vt eſt actus dilectionis Dei ſuper omnia, & ſimiles, qui ex ſe non dependent à loco & tempore; verum tamen eſt, quòd ſi actioni ſint debitæ, non erit perfecta, nec bona, ſi aliqua deficiat: quòd forſitan voluerunt dicere aduerſarij, & vnico verbo, non habere priuatiuè aliquam circunſtantiam inficit actionem, quia priuatio dicit carentiam formæ debitæ, non habere negatiuè nullam dicit imperfectionem.

Circunſtantia, *quis*, deſignat qualitatẽ perſonæ operantis: putà ſi ſit Religioſus, Sacerdos, &c. hæc enim qualitas perſonæ aggrauat peccatum intrà eamdem ſpeciem v. g. proferre iniurioſa verba, grauiùs eſt in Religioſo, quàm in ſæculari, ratione circunſtantiæ, quis. Si verò peccatum ſit contrà votum caſtitatis v. g. quis habet nouam ſpeciem, nempe ſacrilegij accidentalem putà fornicationi, eſſentialem ipſi ſacrilegio, vt ſuprà dictum eſt. *Declaratur circunſtantia quis.*

Circunſtantia, *quid*, denotat accidens tenens ſe ex parte obiecti, vel per modum qualitatis, vel quantitatis: qualitatis reſpectu perſonæ, cui ſit iniuria: v. g. puta, ſi ſit vir nobilis, ſi Sacerdos, &c. quantitatis v. g. quod furtum ſit in tantâ, vel tantâ quantitate, & idem eſt de actibus bonis: putà ſi eleemoſyna ſit facta Sacerdoti, Religioſo, parentibus, perſonæ magis egenti, &c. Similiter in peccatis inhoneſtis, ſi fornicatio ſit facta cum Deo dicatâ, cum alienâ &c. quia huiuſmodi ſunt circunſtantiæ reſpectu fornicationis, cuius eſſentia & ſubſtantia conſiſtit in acceſſu ad non ſuam. *Quid.*

Circunſtantia. *Vbi*: denotat locum in quo actus patratur, quæ circunſtantia tripliciter poteſt aggrauare, vel ratione indecentiæ, vt cùm quis celebrat in loco indecenti, vel ratione excellentiæ loci, vt homicidium commiſſum in aulâ Regis, vel ratione ſanctitatis loci, & hoc dupliciter, vt voluntaria, & copioſa effuſio ſanguinis, vel occiſio hominis, vel voluntaria pollutio, vel fornicatio, quæ omnia iuxtà Canones violant locum Sacrum; & in his circunſtantia loci, addit nouam ſpeciem diſtinctam, nempe ſacrilegium: vel quia actio, quæ fit, eſt contrà ſanctitatem loci, & reuerentiam, quæ illi debetur, vt verba iniurioſa proferre in Eccleſiâ, & ſimilia, quæ non addunt nouam, ſed aggrauant intrà eamdem ſpeciem. *Vbi*

Circunſtantia. *Quibus auxiliis* denotat inſtrumenta, ſiue animata ſiue inanimata, quibus quis vtitur ad peccandum; putà, ſi vtatur infidelibus ad bellandum iniuſtè contrà hoſtes Chriſtianos, vel Catholicos: ſi magicâ arte, vel incantationibus vtatur ad ſciendum aliquid. *Quibus auxiliis.*

Circunſtantia. *Cur*. Denotat finem, quem operans habuit in operando. Quæ circunſtantia eſt præcipua inter omnes, vt

Cur. vt patebit infrà, & aliquando induit rationem obiecti, vt videbimus quæſt. 18. tunc tamen non eſt circunſtantia, quia obiectum nequit eſſe circunſtantia actionis. Quàm difficilis ſit huius circunſtantiæ ſpeculatio apparebit quæſtione citatâ; vbi omnia, quæ ad illam, vel vt circunſtantia, vel vt obiectum eſt, explicare conabimur.

Quomodo. Circunſtantia. *Quomodò*, denotat primò modum quo peccatum committitur, putà in peccato homicidij, quod fuerit per fraudem, vel per inſidias, vel manifeſtè, vel minùs crudeliter.

Quando. Circunſtantia. *Quando*, denotat tempus, ſeu durationem, vel qualitatem temporis, quòd fuerit dies feſtus, in quo actio commiſſa eſt.

Quid autem de his circunſtantiis & actionibus, quas afficiunt dicendum ſit in ordine ad Sacramentum pœnitentiæ, pertinet ad materiam de Pœnitentiâ, vbi omnes Caſuiſtæ, & nos in tertiâ parte fusè Deo dante dicemus.

Obſeruatio Caietani notatu digna. Nec eſt prætereundum, quod aduertit Caietanus hic, his verbis, *quod inter circunſtantias, nec Ariſtoteles, nec Tullius, nec D. Thomas computauit quoties, & ratio eſt quia circunſtantiæ, vt dicitur in primo articulo circà eumdem ſunt actum. Numerus autem operationum non circunſtat vnam, & eamdem operationem, ſed addit aliam & aliam operationem. Non enim ſecundum furtum eſt circunſtantia primi, aut è conuerſo: nec tertium ſecundi, & ſic deinceps.*

Et ſubdit Caietanus, quòd *quia non minùs tenetur quis confiteri de ſecundo peccato, quàm de primo, & non minùs de centeſimo, quàm de quocumque alio, quòd non ſufficit dicere, quòd pluries furatus eſt, ſed oportet explicare, quoties furatus eſt, ſi numeri meminerit, & ſi non meminit, exprimere debet, quòd frequenter, ſic, vt veriſimilis numerus habeatur.* Hæc Caietanus.

Vbi incidenter vides, quomodò Caietanus acutè probet, omnia & ſingula peccata mortalia eſſe in Sacramento pœnitentiæ aperienda, quod poſteà definitum fuit in Concilio Tridentino ſeſſione 14. vbi Canone 7. anathema dicitur id negantibus. *Illatio ex dictis Caietani.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſint principales circunſtantiæ propter quid, & ea in quibus eſt operatio.

CONCLVSIO. Principaliſſima eſt omnium circunſtantiarum illa quæ attingit actum per modum finis, & dicitur, *propter quid*, vel cuius gratia. Poſt hanc verò, quæ attingit illum ex parte obiecti, & dicitur. *Quid*, vel in quo eſt operatio, aliæ autem ſunt magis vel minùs principales, ſecundum quod illis, vel magìs, vel minùs appropinquant.

Ratio eſt, quia principaliſſimum reſpectu cuiuſcumque actus, eſt finis à quo agens primò mouetur: poſt finem verò præcipuè conſideratur illud, quod ex parte obiecti, id eſt, quid fecit: aliæ verò circunſtantiæ ſunt magìs, vel minùs principales, ſecundùm quod magis vel minùs appropinquant.

DE ACTIBVS
Qui voluntarij dicuntur.

AGGREDITVR S. Doctor ſecundam ex duabus præcipuis partibus tractatus de actibus humanis. Prima enim pars conſiſtit in conſideratione voluntarij, & inuoluntarij, & circunſtantiarum in quibus voluntarium & inuoluntarium inuenitur, & hac duabus ſuperioribus quæſtionibus terminatâ, progreditur S. Doctor ad ſecundam partem tractatus, in quâ conſiderantur in ſpeciali ipſi actus, qui voluntarij dicuntur, quæ conſideratio incipit ab hac quæſtione octauâ, & terminatur in decimâ-ſeptimâ. Et quia actus voluntarij ſunt in duplici differentiâ: alij à voluntate ipſa eliciti alij imperati; ideò hæc ſecunda pars tractatus rursùm diuiditur in duas. Prima nouem quæſtiones complectitur, ab hac ſcilicet vſque ad decimam ſextam, in quibus de actibus à voluntate elicitis, ſecunda verò pars de actibus ab ipsâ imperatis, vnicâ quæſtione expeditur.

Actus voluntarij diuiduntur in elicitos & imperatos.

Et quia voluntas mouetur in finem, & in ea, quæ ſunt ad finem; ideò conſideratio de actibus elicitis à voluntate ſecatur in duas. Prima comprehendit actus, quibus voluntas mouetur in finem: ſecunda actus illos, quibus voluntas mouetur ad ea quæ ſunt ad finem. Et quia actus voluntatis in finem ſunt tres: Scilicet, velle ſiue voluntas: frui, ſiue fruitio; & intendere, ſiue intentio: Ideò priùs conſiderat de voluntate, ſecundo de fruitione, tertiò de intentione.

Vnde ordo & methodus ſubſequentium.

Conſideratio voluntatis complectitur quæſtiones tres: quarum prima eſt, quorum volitorum ſit, ſecunda à quo moueatur, tertiò quomodò moueatur.

QVÆSTIO VIII.

De voluntate quorum ſit volitorum.

ARTICVLVS I.

Vt voluntas ſit tantùm boni.

CONCLVSIO prima. Voluntas nunquàm fertur, niſi in bonum.

Probatur, voluntas eſt appetitus rationalis; ſed appetitus nunquam fertur, niſi in bonum: Ergo. Probatur minor, quia appetitus eſt inclinatio operantis: nihil autem inclinatur, niſi in ſibi ſimile, & conueniens. Cùm igitur omne ens in quantum eſt ens, & ſubſtantia, ſit quoddam bonum; neceſſe eſt, quòd omnis inclinatio ſit in bonum.

Concluſio ſecunda. Hæc intereſt differentia inter appetitum naturalem, ſenſitiuum, & intellectiuum, quòd naturalis fertur ſemper in bonum verum, ſenſitiuus verò, & intellectiuus in bonum aliquando ſolùm apparens.

Et ratio diſcriminis à priori eſt, quia cùm omnis appetitus ſequatur aliquam formam:

Ratio diſcriminis inter appetitum naturalem, ſenſitiuum, & intellectiuum quoad obiectū.

formam: appetitus naturalis formam inditam, ſenſitiuus & intellectiuus formam apprehenſam; ideò iuxtà diuerſitatem apprehenſionis poteſt appetitus ſenſitiuus & intellectiuus moueri in bonum verum, vel apparens.

Aduertat Theologus, quod nomine voluntatis S. Doctor hic non intelligit potentiam volitiuam, ſed actus ſimplicis volitionis, qui tendit ad bonum abſolutè; & quia iſte eſt primus actus voluntatis denominatur ab ipſâ, & dicitur voluntas: dicitur etiam ſimplex volitio, quia habet obiectum omninò ſimplex, quod eſt bonum, ſiue finis ſumptus præcisè ſecundùm ſe: alij autem actus voluntatis poſteriores, vel reſpiciunt finem cum ordine ad media, ſicut intentio: vel media cum reſpectu ad finem, ſicut electio, conſenſus &c. Et ita omnes iſti actus poſteriores ad hunc primum, qui dicitur voluntas, habent quaſi duplex obiectum, quia reſpiciunt finem & media: hæc tamen quæ dicimus non ita rigoroſè ſunt accipienda, vt aliquando S. Doctor in hac quæſtione non loquatur etiam de voluntate, prout potentiâ, ſecundùm quod perfecta notitia huius primi actus exigit.

ARTICVLVS II.

Vtrùm voluntas ſit tantùm finis, an etiam eorum quæ ſunt ad finem.

CONCLVSIO Prima. Accipiendo voluntatem pro ipſâ potentiâ, voluntas fertur ad finem & media ducentia ad finem.

Probatur quælibet potentia fertur in ſuum obiectum, & in ea in quibus aliqua ratio ſui obiecti reperitur; ſed obiectum voluntatis eſt bonum, & ratio boni non ſolùm reperitur in fine, ſed etiam ab illo deriuatur in media à ſe ordinata: Ergo voluntas non ſolùm fertur in finem, ſed etiam in ea, quæ ſunt ad finem.

Concluſio ſecunda. Si voluntas nominet actum, tantùm eſt finis.

Probatur quia actus denominatus à potentiâ, nominat ſimplicem actum illius potentiæ: ſicut intelligere nominat ſimplicem actum intellectus: actus ergo, qui dicitur voluntas, eſt ſimplex voluntatis actus; ſimplex autem actus alicuius potentiæ eſt in id, quod eſt ſecundum ſe obiectum illius potentiæ; id autem quod eſt propter ſe bonum & volitum, eſt finis: ergo voluntas propriè eſt ipſius finis.

CAPVT VNICVM.

An detur aliquis actus neuter, ſcilicet qui nec ſit in finem, nec in ea quæ ſunt ad finem.

Caietanus contrà Scotum.

MOuent hic expoſitores hoc dubium, & primus omnium Caietanus, qui ſuper prologum huius quæſtionis occurrit Scoto, qui non approbans doctrinam, quam S. Doctor ibi, & hic habet, ſcilicet ſufficientiſſimè diuidi actum voluntatis in eum, qui fertur in finem, & in illum qui fertur ad ea, quæ ſunt ad finem, inuenit medium actum neutrum, qui nec eſt ad finem; nec ad ea quæ ſunt ad finem. Ex doctrinâ igitur ipſius Caietani, Scoti adinuentum non ſubſiſtere oſtendemus.

Aſſertio.

Dicendum igitur, ſufficientiſſimam eſſe diuiſionem S. Doctoris, nec inter actum ad finem, & actum ad ea, quæ ſunt ad finem, dari medium: ſiue quod idem eſt, non datur actus voluntatis neuter, ſcilicet, qui nec ſit ad finem, nec ad media: vel etiam quod in idem redit, in hoc, quod eſt amari propter ſe, & amari propter aliud, non datur medium.

Pro intelligentiâ huius veritatis notandum cum Caietano, quod amari propter ſe, & amari propter aliud, poteſt dupliciter accipi, vel in actu ſignato, vel in actu exercito: In actu ſignato datur medium inter illa duo; poteſt enim dari aliquis actus voluntatis, qui feratur in bonum non explicando non feratur in illud propter ſe vel propter aliud; at verò in actu exercito non datur medium, quia ſi voluntas realiter fertur hic, & nunc, in tale bonum: vel illud bonum, eſt bonum propter ſe, vel propter aliud; ſiue illud bonum eſt amatum propter ſe, vel propter aliud, vt mox patebit.

Probatur ex prænotatis.

Inter duo contradictoria, non datur medium; ſed eſſe propter ſe, & eſſe propter aliud continet duo contradictoria;

ria; nempe eſſe propter ſe, & non eſſe propter ſe: Ergo inter eſſe bonum propter ſe, & bonum propter aliud non datur medium, quia eſt idem ac eſſe bonum propter ſe, & non bonum propter ſe; ſed id quod eſt propter ſe bonum, eſt amabile & finis, id quod non eſt propter ſe bonum, ſed ſolùm ratione alterius, eſt medium: ergo nequit eſſe aliquis actus voluntatis, qui non ſit vel ad finem, vel ad media.

Confirmatur. Confirmatur omne bonum, vel eſt honeſtum, vel vtile, verè vel apparenter: ergo vel habet rationem finis, vel medij; ſi enim ſit honeſtum, erit volitum propter ſe, ſi vtile propter aliud: Ergo.

Probatur 2. Axioma notandum. Secundò probatur. Axioma eſt vulgatiſſimum in moralibus, quod Ariſtoteles 2. Phyſicorum affert nempe, quod ſicſe habet vltimus finis in operabilibus, ſicut primum principium in ſpeculabilibus; ſicut enim in ſpeculabilibus omnes veritates alicuius ſcientiæ deducuntur ex primo principio illius ſcientiæ, & illud principium ex iſto, quodlibet eſt, vel non eſt &c. Nec intellectus mouetur ad aſſentiendum alicui veritati, niſi vt cognitæ & deductæ ex primis principiis, vel ſaltem ſic ipſi appareat: ſic in operabilibus nullo modo voluntas mouetur ad amandum aliquid & volendum, niſi vel ſit vltimus finis ab ipſâ intentus, vel habeat ſaltem apparentem connexionem cum illo; ſed ſi vera eſſet ſententia Scoti, rueret hoc principium; ſiquidem voluntas moueri poſſet ad aliquid, quod nec eſſet vltimus finis, nec haberet cum illo connexionem: ergo in re nullo modo moueri poteſt, niſi ad finem, vel ad ea quæ ſunt ad finem, ex quibus manet ſatisfactum ad omnia, quæ Scotus poteſt obiicere: In actu ergo ſignato poteſt proponi voluntati bonum abſtrahendo à fine & medio, ſed in actu exercito, & in re hoc eſt impoſſibile.

ARTICVLVS III.

Vtrùm voluntas eodem actu moueatur in finem, & in id, quod eſt ad finem.

CONCLVSIO Prima. Actus quo voluntas tendit in finem ſecundùm ſe & abſolutè conſideratus diſtinctus eſt ab illo, quo tendit in ea, quæ ſunt ad finem, ſcilicet media.

Probatur, quia vnumquodque eo modo eſt appetibile, ſicut eſt bonum, & quia finis abſolutè conſideratus non dependet in ſuâ bonitate à mediis, ſed eſt per ſe bonus; idcircò neque in ratione, appetibilis ab illis dependet, ſed poteſt appeti priùs naturâ, & etiam tempore.

Concluſio ſecunda: ſi finis ſumatur ſecundùm quod eſt ratio appetendi media, eodem actu fertur voluntas in finem, & in ea quæ ſunt ad ipſum.

Probatur, id quod eſt ratio alicuius in quantum tale, non ponit in numero cum eo cuius eſt ratio, ſed ex vtroque vnum obiectum coaleſcit; ſi igitur finis ſumatur, prout eſt ratio diligendi media, non ponit in numero cum ipſis mediis, ſed coaleſcet ex vtriſque vnum integrum obiectum, quod proinde vnico actu attingitur. Omnia quæ poſſent hic diſputari; præcipuè contrà ſecundam concluſionem, patebunt ex dicendis infrà, præcipuè quæſtione 18. Videant qui voluerint Caietanum & Aluarem hic.

QVÆSTIO IX.

De motiuo voluntatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas moueatur ab intellectu.

CONCLVSIO Prima. Quantùm ad exercitium actus, quod eſt agere, vel non agere; voluntas mouet intellectum, & alias potentias animæ ad ſuos actus.

Concluſio ſecunda. Quantùm ad ſpecificationem actus, quod eſt agere hoc, vel illud, intellectus mouet ipſam voluntatem.

Ad vbertatem doctrinæ ponitur prima concluſio, de quâ diſputat S. Thomas primâ parte quæſt. 82. vbi eſt expreſſus articulus, qui eſt quartus in ordine,

dine, vtrum voluntas moueat intellectum, ibique S. Doctor in corpore eâdem diſtinctione vtitur; at in præſenti articulo, de mouente quoad exercitium, & quoad ſpecificationem. Suppoſitâ igitur doctrinâ illius articuli.

Capvt Vnicvm.

Oſtenditur quomodo intellectus moueat voluntatem.

Demonſtratur 2. concluſio. SOlùm ad nos ſpectat hic conſiderare ſecundam concluſionem, in quâ S. Doctor ſtatuit, voluntatem moueri ab intellectu, quod eſt commune inter Philoſophos & Theologos. Et ratio eſt, quia voluntas non eſt ex ſe determinata ad vnum obiectum, ſed indifferens ad plura; ſed quòd ſecundùm ſe eſt tale, eget aliquo determinante & volente: Ergo voluntas eget hoc mouente & determinante potiùs ad vnum obiectum, quàm ad aliud, quòd officium eſt proprium intellectus, qui eſt potentia apprehenſiua, & intelligit rem, eamque proponit voluntati amandam, ſi fuerit bona: reſpuendam ſi fuerit mala: Ergo voluntas mouetur ab intellectu ad amãdum, vel reſpuendum hoc obiectum, vel illud. Ex quo ſequitur intellectum mouere voluntatem, quoad ſpecificationem, quia mouet proponendo obiectum, & quaſi inuitando; non verò impellendo, & applicando ad exercitium ipſam voluntatem, ſed repræſentat, vt pro ſuâ libertate voluntas ſe moueat ad amandum vel reſpuendum obiectum. Illuminat igitur intellectus obiectum, vt poſſit à voluntate attingi, quia ſine tali propoſitione intellectus, voluntas remaneret omninò cæca, nec poſſet circà obiectum aliquid operari, & ita dicitur nihil volitum, quin præcognitum: intrinſecè ergo voluntas pendet ab intellectu proponente. Abſtrahas modò ab hac quæſtione, an apprehenſio, ſiue propoſito intellectus ſit conditio, vel ratio formalis, dummodò hoc teneas neceſſariam eſſe intellectus propoſitionem, ſaltem vt conditionem intrinſecam, & neceſſariam tanquam applicantem intellectum ipſi voluntati; obiectum enim ſine hâc applicatione eſſet omninò diſtans, ne voluntas poſſet ferri circà illud. *Quare nihil volitũ quin præcognitũ.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm voluntas moueatur ab appetitu ſenſitiuo.

CONCLVSIO. Appetitus ſenſitiuus ex parte obiecti mouet voluntatem.

Probat D. Thomas hoc, in argumento ſed contrà, ex illo Iacobi 3. *vnuſquiſque tentatur, à concupiſcentiâ ſuâ abſtractus & illectus.* Concupiſcentia igitur abſtrahit, tentat & allicit voluntatem.

Et in corpore probatur ratione; nam id mouet voluntatem, quod apparet ei bonum; ſed homini affecto aliquâ paſſione videtur bonum & conueniens, quod non videtur ei extrà paſſionem exiſtenti: ſicut irato videtur bonum, id quod non videtur quieto; vnde Philoſophus in 3. Ethicorum, ait; *qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei.* Ergo voluntas mouetur ab appetitu ſenſitiuo, etiam ex parte obiecti quaſi inuitata & illecta.

Et in ſolutione ad primum, videbis quòd licet voluntas ſimpliciter præſtantior ſit, quàm appetitus ſenſitiuus: ſed quoad iſtum in quo paſſio dominatur, in quantum ſubiacet paſſioni, præeminet appetitus ſenſitiuus. Hæc D. Thomas.

ARTICVLVS III.

Vtrùm voluntas moueat ſeipſam.

CONCLVSIO. Voluntas ex amore finis mouet ſe ad appetendum ea quæ ſunt ad finem.

Reſtringitur Titulus. Titulus videtur vniuerſaliter procedere de omni motu voluntatis; tamen concluſio determinatè loquitur ſolùm de motu in ordine ad media: Articulo enim ſequenti ſatisfacit author quoad motum voluntatis reſpectu finis. Vbi aduerte cum Caietano, quòd aliud eſt quærere, vtrum voluntas moueat ſeipſam in quolibet ſuo actu; & aliud quærere, vtrùm voluntas moueat ſeipſam: ſtat enim pars affirmatiua iſtius quæſiti, cum negatiuâ illius, ſtat enim, quòd voluntas moueat ſeipſam, quoad aliquem

ſuum actum, & conſequenter verum ſit dicere, quod mouet ſeipſam; & tamen non moueat ſeipſam quoad omnem ſuum actum. Ad præſentem ergo quæſtionem, non pertinet, niſi an voluntas reducat ſeipſam de potentiâ ad actum: ſiue hoc ſit, quoad aliquem, ſiue quoad omnem ſuum actum, ſufficit.

Obſeruatio Caietani.

Quibus poſitis, probatur concluſio à ſimili, nam ita ſe habet finis ad voluntatem, ſicut principia ad intellectum, vt ſuprà dictum eſt; ſed intellectus per cognitionem principiorum reducit ſe de potentiâ ad actum reſpectu concluſionum: ergo voluntas per amorem finis mouebit ſe ad amandum media, quæ ſunt ad finem.

Probatur Concluſio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio.

Conclvsio Prima. Quantùm ad ſpecificationem actus voluntas poteſt moueri ab aliquo exteriori, ſcilicet ab obiecto, patet ex ſuprà dictis.

Concluſio ſecunda. Quoad exercitium in ordine ad ea, quæ ſunt ad finem voluntas mouetur à ſeipsâ. Patet ex articulo ſuperiori.

Concluſio tertia. Quantùm ad exercitium cùm voluntas incipit velle finem, non ſe mouet, ſed ab aliquo exteriori principio debet moueri.

Probatur hoc diſcurſu, voluntas reſpectu finis, non ſe habet ſicut reſpectu mediorum, quia dùm ſe mouet ad media eſt aliquo modo in actu per finem, & ita poteſt mouere ſe & reducere in actum circà media; at verò reſpectu finis eſt omninò in potentiâ: ergo oportet vt ab aliquo extrinſeco moueatur.

Et confirmatur, quia voluntas non ſe mouet, niſi per conſilium; Conſilium autem non eſt niſi de mediis, non de fine, ſed ſupponit volitionem finis; volitâ enim ſanitate v. g. mouetur infirmus ad conſulendum de mediis: in primâ autem volitione finis, nequit voluntas ſe mouere per conſilium; cùm enim Conſilium ſit de mediis, ſupponit iam finem volitum: deberet ergo ante primam volitionem eſſe alia: Ergo &c.

Quod autem ſit hoc exterius principium, non ſpecificat S. Thomas, ſed hoc remittit ad articulum ſextum.

Diſputatio prælibata.

Solent communiter hic expoſitores diſputare an S. Doctor loquatur de primâ volitione ſimpliciter, id eſt, quæ eſt prima, quam vnuſquiſque homo initio ſuæ vitæ habet, vel de primâ in vnoquoque negotio, & examinare veritatem tertiæ Concluſionis. Satis ſuperque ſufficiant, quæ circà primam volitionem Angeli in primâ parte diximus, eodem enim prorſus modo eſt hic Philoſophandum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm voluntas moueatur à corpore cæleſti.

Conclvsio prima. Voluntas directè non mouetur à corporibus cœleſtibus.

Probatur. Nullum corpus agere poteſt in rem incorpoream, ſed potiùs è conuerſo, eò quod res incorporeæ & immateriales ſunt formalioris & vniuerſalioris virtutis quam quæcumque res corporales: vnde impoſſibile eſt, quod corpus cœleſte imprimat directè in intellectum, aut voluntatem.

Concluſio ſecunda. Indirectè voluntas poteſt moüeri à corporibus cœleſtibus ex parte obiecti.

Probatur, quia motus, & effectus appetitus ſenſitiui, vtpotè corporei ſubiiciuntur corporibus cœleſtibus; ſed motus & paſſiones appetitus ſenſitiui mouent voluntatem ex parte obiecti, vt dictum eſt: ergo de primo ad vltimum corpora cœleſtia indirectè poſſunt influere in voluntatem.

Et annota ſolutionem ad tertium vbi S. Doctor hic ait, *ſicut dictum eſt, appetitus ſenſitiuus eſt actus organi corporalis; vnde nihil prohibet ex impreſſione corporum cæleſtium, aliquos eſſe habiles ad iraſcendum, vel concupiſcendum, vel aliquam huiuſmodi paſſionem: ſicut ex complexione naturali plures hominum ſequuntur paſſiones, quibus ſoli ſapientes reſiſtunt: Et ideò vt in pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum ſecundùm conſiderationem cæleſtium corporum; ſed tamen vt Ptolomæus dicit in centiloquio, ſapiens dominatur aſtris;*

Doctrina notanda.

aſtris; ſcilicet, qui reſiſtens paßionibus, impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cæleſti ſubiectam, huiuſmodi cæleſtium corporum effectus. Hæc S. Thomas.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm voluntas moueatur à Deo Solo, ſicut ab exteriori principio.

CONCLVSIO. Solus Deus vt principium exterius poteſt mouere voluntatem per modum efficientis, & quoad exercitium.

Probatur. Id ſolum poteſt cauſare motum ab intrinſeco & voluntarium, quod vel eſt ipſa voluntas, vel eius cauſa, quemadmodum motum naturalem non poteſt cauſare, niſi natura ipſa, vel qui naturam cauſat; ſed cauſa voluntatis non poteſt eſſe alia quàm Deus: ergo ab eo duntaxat poteſt, tanquàm à principio intrinſeco directè moueri. Quæ hic poſſent ingerere difficultatem pertinent ad materiam de auxiliis, de quâ diſputare Apoſtolico decreto vetitum eſt.

QVÆSTIO X.

De modo, quo voluntas mouetur.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas moueatur naturaliter ad aliquid.

CONCLVSIO. Homo naturaliter vult non ſolùm obiectum voluntatis, ſcilicet bonum in communi; & finem vltimum, ſed etiam alia quæ conueniunt aliis potentiis, vt cognitionem veri, quæ conuenit intellectui; & eſſe, & viuere, & huiuſmodi alia, quæ reſpiciunt conſiſtentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur ſub obiecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona.

D. de Marinis in prim. ſecundæ.

Probatur. Sicut ſe habet primum principium in ſcientiis, ſic vltimus finis in operabilibus: ergo ſicut illud eſt naturaliter cognitum, ita hic naturaliter volitus & amatus. Secundò quælibet potentia naturaliter fertur in ſuum obiectum; ſed obiectum voluntatis eſt bonum in communi, ſub quo continentur omnia alia recenſita in concluſione, tanquàm particularia bona: Ergo naturaliter voluntas fertur in illum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm voluntas moueatur de neceſſitate à ſuo obiecto.

CONCLVSIO prima. Voluntas quantùm ad exercitium actus à nullo obiecto de neceſſitate mouetur.

Probatur. Quia nullum eſt obiectum in viâ, quod poſſit cogere voluntatem ad ſui conſiderationem; excluſâ autem hac, ceſſat amor: ergo obiectum.

Concluſio ſecunda. Voluntas quantùm ad ſpecificationem actus, quæ eſt ex obiecto, ab aliquo; obiecto mouetur neceſſariò, ab aliquo verò minimè.

Probatur. Quia ſi proponatur illi bonum in communi; ſiue bonum ſecundùm omnem conſiderationem, ſiue finis vltimus: ſimiliter ſi proponantur illa, quæ ad hunc finem ordinantur, & ſine quibus haberi non poteſt; ſicut eſſe, viuere, & huiuſmodi, voluntas neceſſariò appetit illa; neceſſitate ſpecificationis: ſi autem proponatur illi aliquod bonum particulare, non neceſſitabitur quoad ſpecificationem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm voluntas moueatur ex neceſſitate ab inferiori appetitu.

CONCLVSIO. Cùm paſſio eſt adeò vehemens, vt auferat iudicium rationis, voluntas neceſſariò ſequitur paſſionem.

Concluſio ſecunda. Quando paſſio

non aufert iudicium rationis, ſed manet voluntas libera; tunc non ſequitur neceſſariò paſſionem.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm voluntas moueatur de neceſſitate ab exteriori motiuo, quod eſt Deus.

CONCLVSIO. Deus non mouet ex neceſſitate voluntatem.

Probatur in argumento; ſed contrà Eccleſiaſtici 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij ſui.* Non ergo ex neceſſitate mouet voluntatem eius.

Secundò probatur; vt enim dicit Dyoniſius 4. capite de diuinis nominibus, ad prouidentiam diuinam non pertinet naturam rerum corrumpere, ſed ſeruare; vnde omnia mouet ſecundùm eorum conditionem, ita vt ex cauſis neceſſariis per motionem diuinam conſequantur effectus ex neceſſitate: ex cauſis autem contingentibus ſequantur effectus contingenter. Quia igitur voluntas eſt actiuum principium non determinatum ad vnum, ſed indifferenter ſe habens ad multa, ſic Deus ipſam mouet, quod non ex neceſſitate ad vnum determinat, ſed remanet motus eius contingens, & non neceſſarius, niſi in his ad quæ naturaliter mouetur.

QVÆSTIO XI.

De fruitione, quæ eſt actus voluntatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm frui ſit actus appetitiuæ potentiæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia fruitio dicitur à fructu, & ſicut id quod ab arbore expectamus, eſt fructus; ita fruitio videtur pertinere ad amorem vel delectationem, quam quis habet de vltimo expectato, quòd eſt finis; finis autem & bonum eſt obiectum appetitiuæ potentiæ: ergo.

ARTICVLVS II.

An fruitio conueniat tantùm rationali naturæ, an etiam animalibus brutis.

CONCLVSIO eſt. In cognitione carentibus non eſt fruitio vllo modo: in creaturâ verò rationali perfectè; In aliis cognoſcitiuis imperfectè.

Itaque in creaturâ, in quâ perfecta eſt cognitio finis, prout rationali, quæ cognoſcit finem formaliter, & proportionem mediorum ad illum, eſt perfecta fruitio: In aliis verò quamuis non ſit perfecta cognitio finis, eſt tamen aliqua fruitio, cognoſcunt enim finem quem adipiſcuntur, & delectantur de eo acquiſito. Vnde non eſt eadem ratio de fruitione, & intentione, & electione; quia intentio reſpicit finem cum ordine ad media, per quæ acquiritur, & electio reſpicit media in ordine ad finem, & per conſequens ad illa requiritur cognitio proportionis inter finem & media; & ita intentio & electio non poſſunt eſſe in brutis; benè tamen fruitio imperfecta; & ſic gaudium, quod dicit fruitionem perfectam, nequit eſſe in brutis. *Diſcrimen inter fruitionem, intentionem, & electionē.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm fruitio ſit tantùm vltimi finis.

CONCLVSIO. Loquendo de fruitione ſimpliciter, ſolùm poteſt eſſe de eo, qui eſt vltimus finis ſimpliciter: Loquendo verò de fruitione ſecundùm quid, fruimur etiam aliis, dùm ea vt finem habemus.

ARTICV

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fruitio ſit tantùm finis habiti.

CONCLVSIO. Fruitio perfecta eſt finis iam habiti realiter: imperfecta verò eſt finis non habiti realiter; habiti tamen in intentione & ſpe.

Et patet, quia perfectio actus prouenit ex modo quo agens ſe habet in ordine ad obiectum; vnde cùm ſit melior modus fruitionis, habere obiectum in re, quàm in ſpe, fruitio de obiecto iam habito erit perfecta: de obiecto intento, & ſperato imperfecta.

Licet fruitio ſit de vltimo fine vt habito, & iuſti per gratiam quamuis non perfectè habeant, tamen verè illum in ſe habent; quia per gratiam ipſemet Deus habitat in nobis ſpecialiſſimo modo, vt conſtat ex ſupradictis; & ex aliâ parte habeant ſpem viuam fruendi ipſo in patriâ, ideò dicuntur frui illo in hac vitâ, imperfectè tamen; & ſic fruitio imperfecta poteſt eſſe de vltimo fine non perfectè poſſeſſo & habito.

QVÆSTIO XII.

De Intentione.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm intentio ſit actus intellectus, vel voluntatis.

CONCLVSIO. Intentio non eſt actus intellectus, ſed voluntatis.

In motu principalior eſt actio quam paſſio. Probatur, quia intentio ſignificat, in aliud tendere, in quo importatur motus in aliud, nempe in finem; in motu autem principalior eſt actio, quàm paſſio, ſiue mouens, quàm motum: ergo ad illam potentiam pertinet intentio ad quam pertinet mouere in finem; ſed ad voluntatem ſpectat mouere cæteras potentias in finem, vt ex ſupradictis conſtat: ergo.

CAPVT VNICVM.

Aliqua ſpecialiter notanda circà litteram.

Opinio ſingularis D. Bonauent. Concluſio huius articuli communis eſt inter Doctores & Theologos, vnum excipiunt Bonauenturam qui in 2. diſtinct. 38. art. 2. quæſt. 2. exiſtimat intentionem importare duplicem actum; alterum ex parte intellectus, nempe ordinationem mediorum ad finem; alterum ex parte voluntatis; ſcilicet tendentiam ex mediis ad finem, & vtrumque horum importare formaliter & eſſentialiter.

Et quamuis non deſint, qui Bonauenturam ad ſenſum aliorum reducere conentur, & velint ſic locutum, quia intentio neceſſariò prærequirit ordinationem mediorum, quæ eſt actus intellectus: tamen hæc expoſitio ab aliis refutatur, tanquam verbis Bonauenturæ oppoſita.

Conciliatur cum cõmuni Verùm quidquid contrà prædictam interpretationem obiiciunt, parum meo iudicio ſubſiſtit, ſi enim nos eâdem interpretatione vtimur quæſt. ſequenti, art. 1. vbi S. Doctor expreſsè docet, quòd electio aliquid importat pertinens ad rationem, & aliquid pertinens ad voluntatem, imò & addit, quod id, quod in electione pertinet ad intellectum, eſt veluti formale, & quod pertinet ad voluntatem eſt veluti materiale, & tamen concludit, quòd electio ſubſtantialiter eſt actus elicitus à voluntate, & omnia prædicta de illâ ſaluantur per hoc ſolum, quod electio prærequirit actum intellectus; ſic ſaluamus dicta à Bonauenturâ de intentione, quia prærequirit ſimiliter actum intellectus.

Monitum Caietani. Caietanus hìc monet, diligentiſſimè eſſe aduertendam ſolutionem ad quartum. Obiecerat ſibi S. Doctor hoc argumentum. Actus voluntatis non eſt niſi finis, vel eorum, quæ ſunt ad finem; ſed actus voluntatis reſpectu finis vocatur voluntas, ſeu fruitio: reſpectu autem eorum, quæ ſunt ad finem, eſt electio; ſed intentio ab his differt: ergo non eſt actus voluntatis.

Huic argumento ſic occurrit, *ad quartum dicendum, quòd intentio eſt*

actus voluntatis reſpectu finis, ſed voluntas reſpicit finem tripliciter; vno modo abſolutè, & ſic dicitur voluntas, prout abſolutè volumus, vel ſanitatem, vel ſi quid aliud eſt huiuſmodi. Alio modo conſideratur finis ſecundùm quòd in eo quieſcitur, & hoc modo fruitio reſpicit finem. Tertio modo conſideratur finis, ſecundùm quod eſt terminus alicuius, quod in ipſum ordinatur, & ſic intentio reſpicit finem; non enim ſolùm ex hoc intendere dicimus ſanitatem, quia volumus eam, ſed quia volumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Hæc D. Thomas.

Triplex conſideratio finis.

Vides quàm clarè diſtinguat eſſentialiter tres actus voluntatis. Volitionem, fruitionem, & intentionem. Quamuis enim ad finem materialiter & entitatiuè vnum omnes tendant, tamen, quia reſpiciunt illum ſub diuerſis formalitatibus ſpecificis, ſunt diuerſi actus voluntatis ſpecie diſtincti, quæ formalitates paucis verbis adhuc magis exprimuntur à Caietano; ait enim, quod finis vt ſic tripliciter conſideratur & triplici actu voluntas fertur in finem, vt ſic Scilicet volitione, fruitione, & intentione. Ratio autem huius eſt; quia ad finis rationem integrandam tria exiguntur: bonitas ipſa propter ſe amabilis, & negatio vlterioris ordinis, & terminatio aliorum ad ipſum; oportet enim finem, vt ſic propter ſe, & non propter alium finem, & alia propter ipſum amari, & finis quidem, quatenùs propter ſe amabilis eſt, ad actum volitionis ſpectat: quatenùs verò non ad vltrà ducit; ad fruitionem ſpectat, quæ quietem in termino ſignificat; quatenùs autem ad ipſum alia ordinanda ſunt, intentionem terminat.

Ratio fundamentalis prædictorũ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm intentio ſit tantùm vltimi finis.

CONCLVSIO eſt. Quamuis intentio ſit finis, non tamen ſemper vltimi, ſed aliquando etiam intermedij.

Probatur hoc experientiâ; quia ſtante vltimo fine, ſcilicet beatitudine vnâ omnium: tamen homines diuerſas habent intentiones: ergo intentio non dicitur reſpectu vltimi finis, ſed etiam dicitur reſpectu aliorum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm voluntas poſſit intendere duo.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT VNICVM.

Quis ſit verus ſenſus S. Doctoris in hoc articulo.

IVdicauimus ad tollendam æquiuocationem à mente tyronis Theologi ſenſum S. Doctoris (adducendo eius doctrinam) ſtabilire. S. Doctor igitur in corpore articuli ſtatuit, Primò quod ſi duo, vel plura fuerint ad inuicem ordinata, poſſit homo ſimul illa intendere. Secundò quod etiam ad inuicem non ordinata poſſit ſimul intendere, & tamen in ſolutione ad ſecundùm manifeſtè videtur oppoſitum docere.

Diſcutitur mens D. Thomæ.

Argumentum erat. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum; ſed vnius motus non poſſunt eſſe plures termini ex vnâ parte: ergo voluntas non poteſt ſimul multa intendere.

Huic argumento ſic S. Doctor occurrit, *Ad ſecundum dicendum, quod vnius motus poſſunt ex vnâ parte eſſe plures termini, ſi vnus ad alium ordinetur: ſed duo termini ad inuicem non ordinati ex vnâ parte, vnius motus eſſe non poſſunt; ſed tamen conſiderandum eſt, quod id quod non eſt vnum ſecundùm rem, poteſt accipi, vt vnum ſecundùm rationem: Intentio autem eſt motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, ſicut dictum eſt: Et ideò ea quæ ſunt plura ſecundùm rem, poſſunt accipi, vt vnus terminus intentionis, prout ſunt vnus ſecundùm rationem, vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid vnum: ſicut ad ſanitatem concurrunt calor & frigus commenſurata, vel quia aliqua duo ſub vno communi continentur, quod poteſt eſſe intentum, puta acquiſitio vini & veſtis continetur ſub lucro, ſicut ſub quodam communi; vnde nihil prohibet, quin ille qui intendit lucrum, ſimiliter hæc duo intendat.* Hæc D. Thomas. Ex quibus videtur ſibi contrarius, & quod abſolutè non poſſit affirma-

affirmari, quod voluntas poſſit intendere duo vel plura.

Dicendum tamen eſt, mentem S. Doctoris non eſſe, quòd voluntas poſſit intendere plura, vt plura, hoc eſt ſine vllâ ſubordinatione; ſed primò docere, quòd voluntas poteſt ſimul & eodem actu tendere in duo, ſi inter ſe aliquam ordinationem habeant: vt patet in initio corporis articuli, & licet poſteà ſubdat, quòd ſi etiam accipiantur duo ad inuicem non ordinata, ſic etiam ſimul homo poteſt plura intendere, &c. Hoc intelligendum eſt iuxtà doctrinam allatam in ſolutione ad ſecundum; Non enim intendit S. Doctor dicere, quod aliqua ordinatio non requiratur inter illa duo, vt poſſint ſimul intendi, ſed dicit, quod etiamſi non ſint ad inuicem ordinata, poteſt voluntas ſimul ea attingere, quia ſufficit, quod vno communi contineantur, etiam ſi ad inuicem non ordinentur. Denique id quod de mente S. Doctoris requiritur eſt, quòd vel vnus ex prædictis finibus ſubordinetur alteri, vel ambo vni tertio vniuerſaliori, & magìs vltimo: putà cùm acquiſitio veſtis & vini continetur ſub lucro.

Elucidatur & ſtatuitur.

Nihil igitur aliud intendit S. Doctor, quàm ſicut intellectus, licet plura inter ſe diuerſa ſimul poteſt intelligere, non provt diuerſa, ſed provt conueniunt in vno; ſic voluntas plura, & inter ſe diuerſa & diſparata poteſt ſimul intendere, non provt diuerſa ſunt, ſed provt conueniunt in vno, & ſic in re pari paſſu currunt intellectus & voluntas, quantùm ad hoc. Et tamen in modo loquendi aliquo modo differunt; quia abſolutè non dicimus intellectum ſimul intelligere plura, quamuis in re plura ſint, quia intelligũtur per modum vnius, & tamen de voluntate abſolutè affirmamus, & S. Doctor abſolutè affirmat poſſe intendere plura, quamuis non intendat plura, niſi vt ordinentur ad vnum; præbet autem anſam diuerſo modo loquendi de intellectu & voluntate (quamuis in re, vt dictum eſt, pari paſſu currant) modus procedendi vtriuſque potentiæ. Cùm enim intellectus non feratur in res, niſi provt ſunt in ſeipſo, & in intellectu diuerſa ſint vnum; ideò de illo dicere non poſſumus, quòd ſimul intelligat plura: at verò cùm voluntas feratur in res provt ſunt à parte rei, & illæ vt ſic ſint diuerſæ & differentes, licet ad vnum ordinentur; ideò abſolutè dicimus voluntatem ſimul intendere plura.

Collatio intellectus & voluntatis in ſubiectâ materiâ.

Nec aliud voluiſſe crediderim Caietanum hîc (quidquid alij dicant) quem ſequitur Medina, dùm diſparitatem inter intellectum & voluntatem in propoſito oſtendere conatur. Non enim poſſum mihi ſuadere voluiſſe ſine vllâ neceſſitate aduerſari S. Doctori, cuius mens pluſquàm ſatis colligitur in præfatâ ſolutione ad ſecundum. Nullam ergo aliam diſparitatem intendit inter intellectum & voluntatem, quoad præſens attinet, niſi in modo loquendi benè fundato vt ſuprà. Ex quibus patet genuinus ſenſus S. Doctoris, & omnis contrarietas euaneſcit.

Quid ſentiant Caietanus & Medina.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm intentio finis ſit idem actus cum voluntate eius quod eſt ad finem.

CONCLVSIO prima. Si voluntas in vtrumque feratur abſolutè, & ſecundùm ſe, ſunt ſimpliciter duo motus voluntatis in vtrumque.

Concluſio ſecunda. Si voluntas feratur in id, quod eſt ad finem propter finem, ſic vnus & idem motus voluntatis eſt tendens ad finem, & in id quod eſt ad finem.

Probantur & explicantur. Cùm enim dico, volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno mihi niſi vnum motum voluntatis; cuius ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad finem: idem autem actus cadit ſuper obiectum, & ſuper rationem obiecti; ſicut eadem viſio eſt coloris, & luminis. Et ſimile eſt de intellectu, quia ſi abſolutè principium & concluſionem conſideret; diuerſa eſt conſideratio vtriuſque: in hoc autem quòd concluſioni propter principia aſſentit, eſt vnus actus intellectus tantùm.

Eadem volitio finis ac mediorum & quare.

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm intentio conueniat brutis animalibus.

CONCLVSIO. Si intendere finem ſumatur pro eo quod eſt moueri ab alio ad finem, ſic bruta intendunt finem. Secundùm verò quòd intendere finem eſt actus ordinantis motum in finem; ſic brutis non conuenit intentio finis, ſed ſolùm creaturæ rationali, & hoc eſt proprium intendere.

Suprà aſſignauimus rationem, quare in brutis poſſit eſſe fruitio, & non intentio. Ad intentionem propriè dictam requiritur cognitio proportionis mediorum ad finem; quia intendens finem ſe mouet ad illum, vt cognoſcens illum eſſe aſſequibilem per talia media, quod brutis nequit conuenire, quæ ſe mouent quidem ad finem materialiter acceptum, & ponunt media conducentia ad finis aſſecutionem, ſed totum hoc ex inſtinctu naturæ; fruitio autem in illis eſſe poteſt, quia ſolùm dicit quietem in fine.

QVÆSTIO XIII.

De electione, quæ eſt actus voluntatis, reſpectu eorum quæ ſunt ad finem.

INCIPIT S. Doctor iam tractare de actibus voluntatis, quæ verſantur circà ea, quæ ſunt ad finem, ſcilicet media: qui ſunt tres. Electio, conſenſus, & vſus. Electionem autem præcedit Conſilium. Primò igitur conſiderat de electione. Secundò de Conſilio. Tertiò de conſenſu. Quartò de vſu. Vbi occurret tibi dubium, quare nõ priùs de conſilio, quàm de electione tractet, cùm conſilium præcedat electionem, & ſatisfaciet Caietanus dicẽs; quod ordo doctrinæ id exigit: priùs enim de ipſâ electione ſecundùm ſe, & deinde de eius causâ tractandum eſt, vt priùs tractetur quid eſt, & deinde cauſa extrinſeca illius; vnde in ſequentibus S. Doctor priùs tractat, de actionibus, ſeu paſſionibus, & deinde de cauſis eius. *Tres actus voluntatis circà media.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm electio ſit actus voluntatis, vel rationis.

CONCLVSIO prima. Electio aliquid importat pertinens ad rationem & aliquid pertinens ad voluntatem: vnde ab Ariſtotele 3. Ethicorum appellatur appetitus intellectiuus, ſiue intellectus appetitiuus.

Concluſio ſecunda. In electione id quod pertinet ad intellectum, eſt veluti formale; id autem quod pertinet ad voluntatem eſt veluti materiale.

Concluſio tertia. Electio ſubſtantialiter & elicitiuè eſt à voluntate.

CAPVT VNICVM.

Explicatur & probatur iuxtà mentem S. Doctoris electionem eſſe actum voluntatis.

COmmunis Theologorum ſententia eſt, electionem eſſe actum elicitum à voluntate. *Communis opinio.*

Hoc euidenter oſtenditur ratione ipſius S. Doctoris. Si quidem obiectum electionis eſt bonum ordinatum ad finem, ſiue bonum vtile. Bonum autem eſt obiectum voluntatis: ergo actus qui ab illo ſpecificatur, eſt à voluntate quoad ſubſtantiam, & elicitiuè. Prætereà ex communi conſenſu hominum habetur, quòd licèt quis iudicet hoc eſſe melius vel vtilius; tamen donec illud velit, non cenſetur elegiſſe: ergo electio non elicitur ab intellectu. *Probatur.*

Nec officit, quòd S. Doctor ait, in nomine electionis importare aliquid pertinens ad rationem, & aliquid pertinens ad voluntatem, & id quod pertinet ad intellectum habet ſe formaliter, &c. Non enim intelligit, quod electio ſit quidam actus compoſitus, cuius materiale pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, quia hoc eſt impoſſibile: ſed verè eſt vnicus actus elicitus *Occurritur obiectioni ex D. Tho.*

elicitus à voluntate, & ab obiecto illius nempe à bono vtili habet ſuam vltimam & ſpecificam differentiam: ſed ſenſus illius eſt, quòd ſicut actus fortitudinis imperatus à charitate, dicitur quòd materialiter eſt actus fortitudinis, & formaliter eſt actus charitatis, quia charitas ordinat illum in ſuum finem, & obiectum, & ita dicitur actus charitatis, forma totius actus fortitudinis, qui ſe habet vt materia: vnde dicitur charitas forma cæterarum virtutum; non quòd actus peculiaris alicuius virtutis habeat à ſuo habitu ſolum eſſe materiale, & ſpecificationem, ſiue formam à charitate, quod eſt falſum; vnuſquiſque enim actus ſpecificatur à ſuo peculiari obiecto: ſed quia ille actus ſecundùm totum ſuum eſſe formale & materiale, habet ſe vt materia reſpectu informationis & ordinationis charitatis: ita ſimiliter in præſenti, quamuis electio à voluntate ſit elicitiuè, & ab obiecto illius ſpeciem ſubſtantialem ſortiatur; tamen quia conſilium ſeu actus intellectus requiruntur ad illam, & eam ordinant in finem; ideò reſpectu talis ordinationis, actus voluntatis, ſiue ſubſtantia electionis dicitur quid materiale.

Charitas ordinat actus virtutum in proprium finē.

Inde forma earum.

Dices forſitan omnes actus voluntatis præſupponere actum intellectus, & tamen non proinde dicimus tales actus importare de formali actum intellectus: ergo aliquid amplius voluit S. Doctor illis verbis indicare.

Inſtantia.

Sed occurrimus fatendo S. Doctorem aliquid ſpeciale tribuere electioni, quod non competit aliis actibus voluntatis; illi enim præſupponunt quidem actum intellectus, quia nihil volitum, quin præcognitum; at verò electio non ſolùm ſupponit, & dicit ordinem ad intellectum abſolutè, ſed ad illum, vt ratio eſt, & vt ordinantem & conferentem vnum alteri. Et proptereà Ariſtoteles de electione ſolum dicit eſſe appetitum præconſiliati, quia ſolùm illa prærequirit conſilium, & ſolùm illa meritò appellatur appetitus intellectiuus, vel intellectus appetitiuus, & de illâ ſolâ S. Doctor dicit informari ab actu intellectus, vel de formali illum importare.

Soluitur ex diſcrimine inter electionem & alios actus voluntatis.

ARTICVLVS II.

Vtrum electio conueniat brutis animalibus.

CONCLVSIO eſt negatiua.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur efficacia rationis S. Doctoris, ad excludendam electionem à brutis.

BRVTIS animalibus electionem non conuenire certiſſimum eſt. Ratio S. Doctoris ad eam oſtendendam eſt efficaciſſima, quæ ad hanc formam reduci poteſt. Electio eſt præacceptio vnius reſpectu alterius: ergo non habet locum in his quæ ſunt determinata ad vnum; Sed appetitus ſenſitiuus brutorum eſt determinatus ad vnum particulare, in quo maximè diſcrepat à voluntate, quæ eſt determinata ad bonum vniuerſale, indeterminata autem ad bonum particulare: ergo electio eſt proprium opus voluntatis, & conſequenter in brutis reperiri non poteſt.

Formatur ratio D. Thomæ.

Obiicies contrà hanc rationem; innititur enim hoc fundamento, quod appetitus ſenſitiuus eſt determinatus ad vnū, quo dicto, vel intelligit S. Doctor, quod appetitus ſenſitiuus ſit determinatus ad vnum particulare numero, & ſic falſum eſt; ſi quidem experientiâ conſtat, quòd ouis v. g. non eſt determinata ad hanc herbam in particulari, aliàs non poſſet aliam appetere: vel intelligit quòd appetitus ſenſitiuus eſt determinatus in genere, putà ad delectabilia ſecundum tactum: & hoc verum eſt, ſed nihil facit ad intentum, quia ſub iſto genere plura continentur, quæ eligere poterit brutum, & vnum alteri anteponere: ergo ex huiuſmodi determinatione appetitus, nihil concluditur.

Obiectio cōtrà fundamentum rationis.

Huic argumento acutiſſimè occurrit Caietanus, cuius doctrina hæc eſt. Dupliciter aliqua potentia determinatur ad obiectum. Primò ſecundùm ſeipſam, ſecundò ſecundùm ſuum actum exercitum. Appetitus igitur ſenſitiuus ſecundùm ſeipſum habet genericam determi-

Soluitur acutiſſimè à Caietano.

terminationem ad obiectum. Secundùm verò actum exercitum habet indiuidualem determinationem, & ſic quamuis appetitus ouis ſecundùm ſe conſideratus determinatus non ſit ad hanc herbam vel illam. Cæterùm quoad actum exercitum non mouetur, niſi ad hanc herbam hic & nunc propoſitam, & ad illam ſic propoſitam cum talibus circunſtantiis non poteſt non moueri, quia non apprehendit aliquam rationem boni, in hoc quod eſt non tendere in herbam ſic propoſitam. Voluntas verò non ſolùm ſecundùm ſe non eſt determinata ad bonum aliquod particulare, ſed nec etiam quoad actum exercitum ad illud determinatur; ſed poteſt prodire in actum circà bonum vniuerſale, putà cùm homo vult eſſe fœlix vel virtuoſus, & ad bonum particulare hic & nunc propoſitum ſponte ſe determinat, quia intellectus cognoſcens rationes vniuerſales repræſentat voluntati aliquam rationem boni, in hoc quod eſt non proſequi obiectum, & ita poteſt proſequi, & non proſequi.

Determinatur potentia vel ſecundū ſe ipſam, vel ſecundùm ſuum actum exercitum.

Hæc doctrina patet à ſimili in potentiis cognoſcitiuis. Intellectus enim, nec ſecundùm ſe, nec in exercitio eſt determinatus ad ens in particulari, ſed etiam in exercitio poteſt ferri in ens vniuerſale & commune. Senſus autem v.g. viſus, quamuis non ſit determinatus ex ſe ad hunc vel illum colorem, eſt tamen determinatus quoad ſuum actum exercitum ad hunc colorem, & hic & nunc propoſitum; quia potentia viſiuà nunquam actu ferri poterit ad colorem in communi conſideratum.

Fuſior explicatio huius doctrinæ.

Confirmatur etiam Concluſio, quia in brutis non eſt indifferentia in potentiâ cognoſcitiuâ ad iudicandum: ergo nec in potentiâ appetitiuâ ad proſequendum. Conſequentia patet, quia indifferentia potentiæ appetitiuæ radicaliter eſt in potentiâ cognoſcitiuâ. Antecedens probatur, quia ſpecies impreſſæ brutis, prout ſunt materiales & ſimiliter iudicia, cum ſint in ſubiecto materiali recepta: ergo ſunt determinatæ ad vnum in exercitio.

Confirmatur concluſio.

Hic autem maximè eſt annotanda doctrina. S. Doctoris in ſolutione ad tertium, quam hìc adducere neceſſarium iudicauimus; comprehendit enim omnia, quæ in hac materiâ dici poſſent ad ſtabiliendum magìs concluſionem & reſpondendum omnibus, quæ obiici poſſent.

Doctrina notanda.

Argumentum quod ſibi obiecerat, erat, quia apparent mirabiles ſagacitates in operibus animalium, vt apum, aranearum, & canum. Canis enim inſequens Ceruum, ſi ad triuium venerit, odoratu quidem explorat an ceruus primam vel ſecundam viam tranſierit: quòd ſi inuenerit non tranſiſſe, iam ſecurus per tertiam incedit, quaſi vtens ſyllogiſmo diuiſiuo, quo concludi poſſet ceruum per illam viam incedere, eo quod non incedit per alias duas: ergo videtur, quòd electio brutis animalibus conueniat.

Mira Canis ſagacitas.

Cui obiectioni ſic, S. Doctor occurrit, *ad tertium dicendum, quod ſicut dicitur in 3. Phyſicorum, motus eſt actus mobilis, à mouente, & ideò virtus mouentis apparet in motu mobilis, & propter hoc in omnibus, quæ mouentur à ratione apparet ordo rationis mouentis; licet ipſa quæ à ratione mouentur rationem non habeant. Sic enim ſagitta directè tendit ad ſignum ex motione ſagittantis ac ſi ipſa rationem haberet dirigentem. Et idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem diuinam. Et ideò ordo apparet in his, quæ mouentur ſecundùm naturam, ſicut & in his, quæ mouentur ſecundùm artem, vt dicitur in 2. Phyſicorum, & ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quædam ſagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quoſdam ordinatiſſimos proceſſus, vtpote à ſummâ arte ordinatos, & propter hoc etiam dicuntur quædam animalia prudentia, vel ſagacia, non quod in eis ſit aliqua ratio, vel electio: quod ex hoc apparet, quod omnia, quæ ſunt vnius naturæ, ſimiliter operantur.* Hæc S. Doctor.

Sicut artefacta comparantur ad artem humanam, ita naturalia ad diuinam.

Et quamuis hæc doctrina manifeſtè diluat omnia, quæ à diuerſis experientiis & exemplis à ſagacitate animalium, & ex calliditate quâ vtuntur, ſiue ad ſe defendendum, ſiue ad quærendum victum, ſiue ad pugnandum contra alia animalia obiici poſſent; ex his enim ſolum habemus argumentum, non quod ſit in ipſis indifferentia libertatis & facultas eligendi, ſed quod ſit in authore naturæ, cuius inſtinctu mouentur.

Nihilominùs aliquis poſſet inſurgendi occaſionem captare, ex vltimis verbis præfatæ doctrinæ ad tertium; videtur enim

detur enim quòd S.Doctor ad ſtabiliendum quod dixit, hoc fundamento ducatur, quòd omnia animalia, quæ ſunt vnius naturæ ſimiliter operantur.

Quæ doctrina experientiâ videtur falſa: videmus enim, quòd non omnia animalia eiuſdem ſpeciei ſimiliter operantur; vnus enim canis v.g. meliùs alio venatur, & ſic de aliis. Ergo fundamentum ad excludendam à brutis electionem ruit.

Soluitur. Pro ſolutione aduertas, quòd actiones, quæ ab animalibus fiunt, ſunt in duplici differentiâ, vel enim ſunt neceſſariæ conſeruationi indiuidui, vel ſpeciei, vel ſunt actiones non neceſſariæ, ad quas tamen natura dedit aliquibus animalibus habilitatem. De primis actionibus loquitur S. Doctor, & eſt veriſſimum in illis, quod omnia, quæ ſunt vnius naturæ ſimiliter operantur: videmus enim, quod hirundines in conficiendo nido ſimiliter operantur; & hirundo iunior tàm benè conficit, ſicut ſenior: nec conſuetudine fabricandi fit doctior, quia ad actiones iſtas, cæteraſque omnes neceſſarias, tàm indiuiduo, quàm ſpeciei, dedit natura omnibus animantibus non ſolùm habilitatem, ſed omnimodam facilitatem, quia natura non deficit in neceſſariis; in aliis autem actionibus non neceſſariis ad quas aliquibus animalibus natura dat habilitatem, non eſt inconueniens, quòd animal maioris æſtimatiuæ, vel memoriæ, vel meliùs inſtructum, & aſſiduitate exercitij facilitatum meliùs altero operetur, & ita vna auicula meliùs alterâ canit, vel etiam loquitur; Canis vel equus meliùs alio ſaltat, & ſic de ſimilibus. Hæc autem diuerſitas non arguit electionem, ſed maiorem diſpoſitionem ſenſuum, ſiue organorum; ſiue maiorem induſtriam, & patientiam in homine, qui hæc animalia ad ea facienda inſtruxit.

Actiones animalium aliæ neceſſariæ conſeruationi eorũ, aliæ non.

ARTICVLVS III

Vtrùm electio ſit ſolùm eorum, quæ ſunt ad finem, vel etiam quandoque ipſius finis.

CONCLVSIO prima. Finis vt ſic non cadit ſub electione; vt autem ordinatur ad vlteriorem finem poteſt cadere ſub illâ, & ita finis vltimus, qui non poteſt ad vlteriorem finem ordinari, nullo modo cadit ſub electione.

Concluſio ſecunda. Electio formaliter loquendo tantùm eſt mediorum.

Probatur vtraque concluſio. Illud cadit ſub electione, quod ſe habet vt concluſio in ſyllogiſmo operatiuo, quia electio ſequitur ſententiam, vel iudicium, quod eſt ſicut concluſio ſyllogiſmi operatiui; ſed finis non ſe habet, vt concluſio, ſed vt principium in operabilibus: ergo finis non cadit ſub electione: at ſicut in ſpeculatiuis nihil prohibet, quòd id quod eſt vnius demonſtrationis vel ſcientiæ principium, ſit concluſio reſpectu ſcientiæ ſuperioris, ſic nihil prohibet, quod id quod eſt vnius actionis finis, ſit medium & ordinetur ad aliud, vt ad finem, & ſic cadere poterit ſub electione. Habemus ergo quòd electio eſt ſemper medij, vt medij: & quod illud, quod non poteſt vllo modo habere rationem medij, cuiuſmodi eſt vltimus finis, non poteſt cadere ſub electione.

Finis ſe habet vt principium in operabilibus

ARTICVLVS IV.

Vtrùm electio ſit tantùm eorum quæ per nos aguntur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur, quia non minùs ſubeſſe debet noſtræ cauſalitati & actioni medium, quod eligitur ad finem, quàm ipſe finis; ſi quidem ad hunc per illud peruenitur; ſed in fine ſemper eſt aliquid à nobis factum: ergo ſimiliter in mediis, quæ eliguntur. Minor probatur, nam finis, vel eſt aliqua actio, & tunc certum eſt à nobis fieri, vel eſt aliquid per actionem conſecutum, & tunc ſaltem ipſa conſecutio à nobis fit: ergo.

Confirmatur, ſiue explicatur hoc magìs, quia nemo eligit ea, quæ non ſunt in ſuâ poteſtate, ſicut nemo dicitur eligere non infirmari, vel eligere, quod alius benè viuat vt ſaluetur; ſed eligimus nos benè viuere, & curare pro viribus valetudinem, vel accipere medicinam ad illam conſeruandam vel recuperandam, &c. Ergo electio eſt tantùm eorum, quæ per nos aguntur.

ARTICVLVS V.

Vtrùm electio ſit tantùm poſſibilium.

CONCLVSIO Prima eſt affirmatiua.

Probatur. Electio eſt tantùm eorum, quæ per nos aguntur, vt dictum eſt; ſed ea ſunt in noſtrâ poteſtate: ergo eſt tantùm poſſibilium, ſiue quod idem eſt, impoſſibilia non ſunt de his, quæ per nos aguntur: ergo de illis electio non eſt.

Secundò probatur. Ratio electionis conſiſtit in hoc, quòd eligatur aliquid vt vtile ad aliud; ſed id quod eſt impoſſibile nequit eſſe vtile ad aliud obtinendum: ergo.

Ad impoſſibile nemo mouetur.

Tertiò probatur. Medium circà quod electio verſatur, ſe habet ad finem, ſicut concluſio ad principium: manifeſtum eſt autem, quod concluſio impoſſibilis non ſequitur ex principio poſſibili: ergo non poteſt eſſe, quod finis ſit poſſibibilis, & medium ſit impoſſibile: ad impoſſibile autem nemo mouetur: nullus ergo tendit in finem, niſi quod id quod eſt ad finem, appareat poſſibile: ergo id quod eſt impoſſibile, ſub electione non cadit.

Notandus loquendi modus D. Thomæ.

Vbi aduerte, quòd conſultò S. Doctor dicit. Nemo tendit in finem, niſi id quod eſt ad finem, appareat poſſibile, quia quamuis aliquid in re ſit impoſſibile, ſi tamen poſſibile apparet, poterit cadere ſub electione, vt expreſsè aſſerit in ſolutione ad ſecundum.

Concluſio ſecunda educta ex ſolutione ad primum. Voluntas completa non eſt niſi de poſſibili; voluntas autem incompleta, quæ velleitas dicitur, poteſt eſſe de impoſſibili, quia ſcilicet illud vellet aliquis, ſi eſſet poſſibile.

De aliquâ autem æquiuocatione, quæ poſſet emergere ex illis vocibus; voluntas completa, & incompleta. Vide Caietanum hic.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm homo ex neceſſitate eligat, vel liberè.

CONCLVSIO eſt. Non eligit homo ex neceſſitate, ſed liberè.

CAPVT VNICVM.

Probatur concluſio & occurritur aliquibus difficultatibus.

Probatur Concluſio.

PRobatur igitur à S. Doctore, hoc diſcurſu. Electio non eſt vltimi finis, ſed eorum, quæ ſunt ad finem: ergo non eſt perfecti boni; ſiquidem hoc non ordinatur ad aliud, id autem quod non eſt vndequàque perfectè bonum, nec habet omnimodam rationem boni, nequit neceſſitare voluntatem, nec quoad ſpecificationem, nec quoad exercitium. Siquidem poteſt intellectus apprehendere aliquam rationem boni in oppoſito, vel aliquam rationem boni, in hoc quod non eſt proſequi illud: ergo voluntas non eligit ex neceſſitate, ſed liberè.

Ex eâ oritur dubium.

Concluſio poſita in aliquibus caſibus peculiarem habet difficultatem, putà quando intellectus proponit voluntati vnicum medium tanquam omninò neceſſarium ad finem; tunc enim dubium inſurgit, an intendens huiuſmodi finem liberè eligat tale medium, an potiùs neceſſariò; & ad hoc dubium communiter reſpondent Theologi affirmatiuè, & ita tunc intendens finem efficaciter; neceſſariò eligit vnicum medium neceſſitate ex ſuppoſitione & ſecundùm quid, ſeu in ſenſu compoſito, quod non impedit, vt prædicta electio abſolutè & ſimpliciter ſit libera; explicare autem magìs hanc neceſſitatem ex ſuppoſitione, & in ſenſu compoſito toties recantatam, non eſt huius loci.

Communis reſponſio.

Alius caſus difficultatem inducens.

Alium caſum communiter etiam afferunt adductum à ſancto Doctore, hic in tertio argumento ſic formať. Si aliqua duo ſunt penitùs æqualia, non magìs mouetur homo ad vnum, quàm ad aliud: ſicut famelicus ſi habet cibum æqua

æqualiter appetibilem in diuerſis partibus, & ſecundùm æqualem diſtantiam non magìs mouetur ad vnum, quàm ad alterum, vt Plato dicit aſſignans rationem quietis terræ in medio, ſicut dicitur in 3. de cœlo; ſed multò minus poteſt eligi, quod accipitur vt minus, quàm quod accipitur vt æquale: ergo ſi proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ vnum maius appareat, impoſſibile eſt aliquod aliorum eligere: ergo ex neceſſitate eligitur illud, quod eminentius apparet; ſed omnis electio eſt de omni eo, quod videtur aliquo modo melius: ergo omnis electio eſt de neceſſitate.

Ratio quietis terræ in medio ex Platone.

Huic argumento S. Doctor ſic occurrit, *ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet ſi aliqua duo æqualia proponantur ſecundùm vnam conſiderationem, quin circà alterum conſideretur aliqua conditio, perquam emineat, & magìs flectatur voluntas in ipſum quàm in aliud.*

Soluit difficultatem S. Doctor.

Quibus verbis videtur S. Doctor inſinuare hunc caſum potiùs eſſe metaphyſicum, quàm moralem; ſiquidem, moraliter loquendo, intellectus inueniet ſemper aliquam rationem peculiarem boni in vno medio, quam non inuenit in alio, & ſic nec manet voluntas ſuſpenſa, nec ex neceſſitate eligit.

QVÆSTIO XIV.

De Conſilio.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Conſilium ſit inquiſitio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Electio ſequitur iudicium rationis de rebus agendis: in rebus autem agendis multa incertitudo inuenitur; quia actiones ſunt circà ſingularia contingentia, quæ propter ſui variabilitatem incerta ſunt: in rebus autem dubiis & incertis ratio non profert iudicium abſque inquiſitione præcedente: & ideò neceſſaria eſt inquiſitio rationis antè iudicium de eligendis, & hæc inquiſitio conſilium vocatur. Hæc S. Doctor.

Vbi cum Caietano attende, quòd conſilium ſignificat inquiſitionem completam, id eſt vſque ad iudicium incluſiuè: non enim ipſa inquiſitio abſque iudicio conſilium eſt, niſi inchoatiué, vt manifeſtè patet ex reſponſione ad ſecundum, & tertium, & ex vſu loquendi.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Conſilium ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem.

CONCLVSIO. Conſilium non eſt de fine, ſed de his quæ ſunt ad finem.

Probatur. Quia in rebus agendis finis habet rationem principij; in omni autem inquiſitione principium præſupponitur: ergo de fine non eſt conſilium neque deliberatio, niſi fortè ordinetur ad vlteriorem finem, quia tunc de illo poſſet eſſe conſilium, ſicut & electio, ſed loquimur de fine, vt ſic.

ARTICVLVS III.

Vtrum Conſilium ſit ſolum de his quæ à nobis aguntur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Quia conſilium non eſt de rebus vniuerſalibus & certis, ſed de rebus particularibus & contingentibus: hæc autem non conſiderantur ſpeculationis gratiâ, quia nulla in hoc eſt vtilitas, ſed ad videndum quid agendum ſit: ergo conſilium eſt de his, quæ à nobis aguntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conſilium ſit de omnibus quæ per nos aguntur.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur, quia plura ſunt, quæ ſunt parui, vel nullius momenti ad conducendum vel retardandum à fine, & aliqua etiam ſunt certa & determinata & ſcitur quando debent fieri; ſed de his nulla eſt conſultatio facienda: ergo.

ARTICVLVS V.

Vtrùm conſilium procedat modo reſolutorio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Cauſæ ſunt ſimpliciores effectibus.

Probatur, quia cùm in omni inquiſitione ab aliquo principio incipere oporteat, ſi illud ſit prius in eſſe, ſicut in cognitione proceſſus dicitur compoſitiuus, quia eſt à cauſis in effectus; cauſæ enim ſunt ſimpliciores effectibus: ſi autem quod eſt priùs in cognitione ſit poſteriùs in eſſe, vt cùm de effectibus iudicamus reſoluendo in cauſas ſimplices, dicitur proceſſus reſolutorius. Cùm igitur in inquiſitione conſilij principium ſit finis, qui prior eſt in intentione, poſterior tamen in eſſe; ideò oportet quòd inquiſitio conſilij ſit reſolutiua, incipiendo ab eo quod in futurum intenditur, quouſque perueniatur ad id quod eſt agendum.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm conſilium procedat in infinitum.

CONCLVSIO. Inquiſitio conſilij non datur infinita in actu, nihil tamen prohibet, quod non poſſit abire in infinitum in potentiâ.

Prima pars probatur, quia nec ex parte principij inquiſitionis, quod eſt finis, eſt proceſſus in infinitum; aliàs nunquam inquiſitio & conſultatio inciperet: nec ex parte termini, nempe eorum quæ ſunt in noſtrâ poteſtate, vt faciamus; quia implicat, quòd hæc ſint actu infinita: Ergo. Secunda pars concluſionis probatur, quia poſſunt in infinitum occurrere, quæ ſunt inquirenda & deliberanda: ergo nihil prohibet conſilium poſſe abire in infinitum in potentiâ.

QVÆSTIO XV.

De conſenſu, qui eſt actus voluntatis, in comparatione eorum, quæ ſunt ad finem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm conſenſus ſit actus appetitiuæ, vel apprehenſiuæ virtutis.

CONCLVSIO. Conſenſus eſt actus appetitiuæ potentiæ.

Probatur. Conſenſus importat applicationem ſenſus ad rem quaſi ipſi inhærendo: ergo ſicut inclinare ad res, & ad eas applicare, aut ipſis inhærere pertinet ad appetitiuam virtutem, ad eamdem pertinebit conſentire.

CAPVT VNICVM.

De quidditate conſenſus, & quomodo, & quando ab electione diſtinguatur.

VT ex S. Doctore habemus hic. Conſenſus importat applicationem ſenſus ad aliquid; per ſimilitudinem tamen hanc vocem vſurpamus ad ſignificandam applicationem appetitiuæ potentiæ ad obiectum, quæ applicatio, ſiue conſenſus poteſt, vel in latâ, vel in ſtri-

Conſenſus hic ſumitur ſolùm ſtrictè.

ctâ acceptione ſumi: in latâ quidem pro quâcumque applicatione, ſiue complacentiâ, & liberâ acceptione obiecti; ſiue illud ſit finis, ſiue medium; vnde in materiâ de peccatis libera complacentia in obiecto turpi, ſiue ſit finis, ſiue medium, conſenſus dicitur. In propoſito autem in ſtrictâ acceptione, conſenſum dicimus voluntatis actum, qui fertur circà media, & ſequitur conſilium, & iudicium quod intellectus habet de illis in ordine ad finem. Et dùm voluntas applicat & complacet in illis, dicitur conſentiens. Vnde S. Doctor art. 3. ſequenti concludit ſub his verbis. *Et ideò applicatio appetitiui motus ad determinationem conſilij propriè eſt conſenſus.*

Definitio ipſius.

Quibus verbis adæquatam definitionem conſenſus dedit: dicendo enim *appetitiui motus* excludit conſenſum à potentiâ apprehenſiuâ, quod eſt intentum huius art. & dùm dicit *ad determinationem conſilij* excludit conſenſum ab animalibus brutis, in quibus non eſt conſilium, quod intendit art. 2. Per quod verbum etiam excluditur finis, qui non cadit ſub conſilio, & ſtabilitur, quòd conſenſus verſetur ſolùm circà media, quod ſtatuit art. 3. Per illud etiam verbum ſtabilitur conſenſum pertinere ſolùm ad ſuperiorem animæ partem, quod determinat art. 4.

Cæterùm vt meliùs naturam conſenſus attingas, & quomodò ab electione diſtinguatur, obiiciemus argumentum tertium articuli tertij citati.

Obiectio ad clarius manifeſtandam naturam conſenſus.

Appetitus eorum quæ ſunt ad finem eſt electio, vt ſuprà dictum eſt. Si igitur conſenſus eſſet ſolùm de his quæ ſunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur: quod patet eſſe falſum per Damaſcenum, qui dicit, quod poſt diſputationem, quam vocauerat ſententiam, fit electio. Non ergo conſenſus eſt ſolùm de his quæ ſunt ad finem.

Reſpondet D.Thomas.

Sic S. Doctor argumento occurrit, *ad tertium dicendum, quòd electio addit ſuprà conſenſum quamdam relationem reſpectu eius cui aliquid præeligitur; & ideò poſt conſenſum adhuc remanet electio; poteſt enim contingere, quod per conſilium inueniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur; ſed ex multis, quæ placent, præaccipimus vnum, eligendo: ſed ſi inueniatur vnum ſolum quod placeat, non differunt re conſenſus, & electio, ſed ratione tantùm, vt conſenſus dicatur ſecundum quod placet ad agendum: electio autem ſecundum quòd præfertur his, quæ non placent.* Hæc S. Thomas.

Conſenſus & electio quandoque coincidunt.

Ex quibus habemus; quòd aliquando conſenſus, & electio coincidunt. Quando enim vnicum tantùm medium iudicatum fuit ab intellectu, conducens ad finem, tunc conſenſus, & complacentia de illo medio vnico, eſt ſimul electio illius; induit tamen quaſi duplicem rationem actus: quatenùs enim voluntas fertur per complacentiam in medium, actus habet rationem conſenſus: & quatenùs præfert illud medium negatiuè alteri, id eſt non eligendo aliud præter illud, actus ille induit rationem electionis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conſenſus conueniat brutis animalibus.

Conclusio eſt negatiua.

Probatur. Quia bruta non habent in ſuâ poteſtate motum appetitiuum, conſenſus autem importat determinationem actiuam appetitus, & quod conſentiens ſe applicet ad hoc, vel illud: Ergo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm conſenſus ſit de fine, vel de his quæ ſunt ad finem.

Conclusio. Conſenſus non eſt de fine, ſed de his quæ ſunt ad finem.

Probatur. Quia conſentire dicit applicationem, quæ eſt in poteſtate operantis, acquiſitio autem finis non eſt in poteſtate operantis, quia naturaliter homo fertur in finem, ſi ſit vltimus: & ſi non ſit vltimus, cùm conſenſus non ſit aliud, niſi applicatio appetitiui motus ad id quod per conſilium determinatum eſt, cùm conſilium non ſit niſi de his, quæ ſunt ad finem; conſenſus nequit eſſe, niſi de iiſdem.

ARTICVLVS. IV.

Vtrùm conſenſus in actum pertineat ad ſuperiorem partem animæ.

CONCLVSIO. Conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem, ſecundum tamen quod voluntas in ratione includitur.

Senſus Concluſionis. Non intenditur hic, quòd actus conſenſus non ſit elicitiuè à voluntate, ſed quod eliciatur in ordine ad iudicium rationis ſuperioris. Et eſt ſenſus, vt notat optimè Conradus hic, quòd voluntas non debet conſentire, niſi conſultis rationibus ſuperioribus: & ſiuè conſulat, ſiue non, poſitiuè, nihilominùs attribuitur illi conſenſus interpretatiuus indirectè.

Probatur, finalis ſententia de agendis ſemper pertinet ad eum qui ſuperior eſt, ad quem pertinet de aliis iudicare: ergo conſenſus pertinet ad rationem ſuperiorem.

Quæ poſſent hìc in controuerſiam venire, habent ſuum locum in materiâ de peccatis, vbi ea Deo dante videbimus.

QVÆSTIO XVI.

De vſu, qui eſt actus voluntatis, in comparatione ad ea quæ ſunt ad finem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm vti ſit actus voluntatis.

CONCLVSIO. Vti primò & principaliter eſt voluntatis tanquam primi mouentis, rationis autem tanquàm dirigentis; ſed aliarum potentiarum, ſicut exequentium.

Hæc concluſio quoad primam partem probatur. Vſus rei importat applicationem illius ad operationem; ſed voluntas applicat res exteriores, & principia intrinſeca ad operationem: ergo vſus eſt actus illius, ſicut primi mouentis; rationis autem tanquam dirigentis. Quoad autem alias potentias patet concluſio; quia aliæ potentiæ comparantur ad voluntatem, ſicut inſtrumenta, quæ ſequuntur imperium primi mouentis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vti conueniat brutis animalibus.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur. Vti eſt applicare aliquod principium actionis ad actionem, applicare autem aliquid ad alterum, non eſt niſi eius, quod habet ſuper illud arbitrium; & hoc non pertinet, niſi ad illum, qui ſcit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet, & ideò ſolum animal rationale vtitur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm vſus poſſit eſſe etiam vltimi finis.

CONCLVSIO. Vſus propriè loquendo non eſt finis vltimi, ſed ſolùm mediorum, quæ ad finem conſequendum ordinantur.

Probatur, quia vſus dicit applicationem potentiæ, vel membri, vel cuiuſcumque alterius rei ad aliquid conſequendum; ſed quod applicatur ad conſequendum aliquid, eſt medium ad illud, & non eſt vltimus finis: ergo de vltimo fine non eſt propriè vſus, & hoc importat nomen vſus, vtilia enim dicuntur ab vſu. Solùm autem media vtilia dicuntur. Nam vtile, ad aliquid aliud dicitur vtile. *Vtilia dicuntur ad vſu.*

ARTICV

ARTICVLVS IV.

Vtrùm vſus præcedat electionem.

CONCLVSIO Prima. Vſus quo voluntas vtitur executiuâ potentiâ mouendo eam ad opus, eſt poſterior, & ſequitur electionem, vt vſus quando applicat membra exteriora ad opus.

Concluſio ſecundo. Vſus quo voluntas applicat rationem, videlicet potentiam intellectiuam ad deliberandum & conſultandum de mediis, eſt prior & præcedit electionem.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur veritas harum concluſionū, enumerando, & ordinando omnes actus, qui interueniunt ad completam deliberationem, tàm ex parte intellectus, quàm ex parte volūtatis.

Methodus & intentum auctoris.

ABſoluto iam ferè tractatu de omnibus actibus humanis, tàm intellectus, quàm voluntatis, qui ad perfectam deliberationem requiruntur, & ſolùm remanente conſideratione de imperio, de quo quæſtione ſequenti, operæ pretium duximus, ad arcendam confuſionem à mente diſcipuli omnes prædictos actus enumerare, & vnicuique locum aſſignare, quem habet in re, in negotio deliberatiuo à primâ cognitione vſque ad vltimam illius executionem, quamuis accuratè legenti, quæ hactenùs ex S. Doctore tradidimus & expoſuimus, hic ordo appareat manifeſtus.

Duplex ordo voluntatis ad obiectum.

Notandum igitur eſt cum S. Doctore hic, quòd voluntas duplicem ordinem habet ad obiectum; vnum prout obiectum eſt in illâ intentionaliter: alterum ſecundùm quod in executione tendit ad illud aſſequendum realiter, & in vtroque ordine diuerſi actus numerantur, quos optimè numerat Caietanus hic, quem ſequuntur ferè omnes alij expoſitores S. Doctoris.

In progreſſu morali 12. actus concurrunt.

Docet ergo, quòd in progreſſu morali, tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis omnes actus numerando, duodecim concurrunt. Octo, ſcilicet, ſecundùm primam habitudinem voluntatis ad obiectum, id eſt, ſecundùm quod obiectum eſt in illâ intentionaliter, & quatuor iuxtà ſecundam, id eſt, ſecundùm quod voluntas in executione tendit ad obiectum. Primum igitur omnium eſt, apprehenſio finis, quæ non eſt libera, nec à caſu, ſed naturalis, vel ex diuinâ inſpiratione, & hic actus pertinet ad intellectum. Secundus actus eſt ſimplex volitio finis, quæ alio nomine appellantur voluntas, vt ſuprà dictum eſt, quæ non ſufficit ad mouendum ad opus, quia oportet vt præcedat iudicium de poſſibilitate, vel impoſſibilitate, facilitate, vel difficultate rei volitæ; ſed ſolùm eſt ſimplex affectus voluntatis, vt conſtat ex ſupradictis. Tertius actus eſt quædam fruitio imperfecta, quando obiectum eſt in ſpe; ſi enim nulla ſit ſpes, non ſufficit ad fruitionem, velle, ſiue ſimplex amor obiecti. Quartus actus eſt intentio finis, ſcilicet, volitio efficax, quâ voluntas vult finem per media proportionata & hi actus ſunt circà finem, at verò circà media ſunt alij quatuor. Primus & quintus in ordine eſt vſus aliquis, ſcilicet, quo voluntas applicat intellectum ad conſulendum. Sextus eſt conſilium, quo intellectus inquirit, & deliberat de mediis. Septimus eſt conſenſus, quo voluntas approbat, & complacet de mediis. Octauus eſt electio, quâ voluntas acceptat vnum medium præ aliis, vel vnicum medium ad finem. Et hic completur prima habitudo voluntatis ad finem & obiectum, prout eſt in ſeipsâ. Primus autem actus & nonus in ordine, quo voluntas mouetur ad habendum obiectum realiter, eſt imperium intellectus, de quo quæſtione ſequenti.

Diuerſi ſecundum diuerſam illā habitudinē voluntatis.

Explicatur mens D. Thomæ circà nonum actū.

Nec obſtat quod S. Doctor videatur tenere, quod primus actus in hoc ordine ſit vſus, quia loquitur de primo actu voluntatis; imperium autem non eſt actus voluntatis, ſed intellectus, decimus actus eſt vſus, qui ſequitur imperium, & quo voluntas applicat vires externas ad opus imperatum à ratione. Vndecimus actus eſt conſecutio finis quæ pertinet ad diuerſas potentias, iuxtà qualitatem obiecti. Duodecimus actus eſt fruitio, quæ eſt quædam delectatio conſequens ipſam conſecutionem finis: vt ex ſupradictis conſtat.

Sciendum tamen eſt, quòd huiuſmodi actus ſunt omnes illi, qui poſſunt concurrere in negotio morali, ſed non eſt neceſſe, quod omnes ſemper concurrant formaliter & expreſsè, quamuis virtualiter & implicitè ſemper concurrant.

QVÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate.

Hac quæſtione complectitur, S. Doctor alteram partem ſecundæ præcipuæ partis huius tractatus, & eſt de actibus à voluntate imperatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm imperare ſit actus rationis, vel voluntatis.

CONCLVSO. Imperare eſt actus rationis ſuppoſito tamen actu voluntatis.

CAPVT VNICVM.

Quomodo imperium ſit actus intellectus, & reſpiciat voluntatem.

EX dictis ſuprà de Electione facilè erit explicare, quomodo imperium pertineat ſimul ad intellectum & voluntatem. Verùm quia hæc doctrina eſt valdè vtilis & vniuerſalis ad intelligendum & benè explicandum plura loca S. Doctoris, dùm tractat de actibus ab vnâ potentiâ ſiue virtute elicitis, & ab aliâ imperatis opportunè iudicauimus doctrinam Caietani afferre, qui paucis prout ſolet omnia, quæ ad hunc articulum pertinere poſſunt, inſinuat.

Doctrina Caietani. Breuis & vtilis.

Aduerte, inquit, *quod ad imperij rationem tria concurrnnt; ordinatio alicuius ad aliquid, intimatio, & motio. Cùm enim præcipitur, dilige Deum, ordinatur aliquis ad amandum Deum, & intimatur hoc ei, & mouetur ad hoc ab imperante: ordinatio autem & intimatio ad rationem ſpectat: motio autem ad voluntatem; vnde actus imperij componitur, ex eo quod eſt intellectus, & ex eo quod eſt voluntatis. Et quia iuxtà doctrinam habitam quæſt. 13. art. 1. actus compoſitus ex duobus ſpectantibus ad diuerſas potentias, illius eſt potentiæ eſſentialiter & elicitiuè, cuius eſt materialiter quantùm ad ſubſtantiam actus, vt patet in actibus habituum; mori enim, propter Chriſtum, licet ſit à charitate & fortitudine, elicitiuè eſt fortitudinis, quia ipſius eſt quoad materiale, cùm in imperando voluntas concurrat vt ſuprema potentia, quia vt primum mouens ad exercitium: & quod eſt à ſuperiori potentiâ in actu compoſito, ſe habet vt formale: quod verò ab inferiori, vt materiale, & ſubſtantia actus. Conſequens eſt vt æſtimatio intimatiua in imperio ſe habeat vt materia, & motio vt forma; ac per hoc imperium eſt eſſentialiter & elicitiuè actus rationis; voluntatis primordialiter quoad formam.*

Regula generalis obſeruanda.

Mori pro Chriſto elicitiuè eſt à fortitudine.

Et poſt pauca ſubdit. *Eſt igitur præceptum ſeu imperium actus rationis participantis voluntatem, vt primum mouens. Et hoc in loco diligenter attendito, quod non conſiderare participationem voluntatis ab intellectu, & intellectus à voluntate, nec diſcurrere, quid his potentiis conuenit ex ſeipſis, & quid ex alterius participatione, eſt cauſa exorbitandi à communibus animi conceptionibus.* Hæc Caietanus.

Deſcribitur imperium ſeu præceptum.

Ex quibus clariſſimè conſtat, quid ſit imperium, & ad quam potentiam pertineat elicitiuè, & quod eodem modo proportionabiliter de illo Philoſophandum eſt, ac de electione, ſed è conuerſo. Sicut enìm electio eſt elicitiuè, & quoad ſubſtantiam à voluntate præſuppoſito de formali actu intellectus; ſic è conuerſo imperium elicitiuè eſt ab intellectu præſuppoſito de formali actu voluntatis, in cuius virtute intellectus mouet per imperium ad exercitium actus. Cùm enìm (vt docet S. Doctor in corpore) ratio poſſit intimare & denuntiare dupliciter: vno modo, abſolutè, quæ intimatio exprimitur per verbum indicatiui modi: ſicut ſi aliquis dicat, hoc eſt tibi faciendum; alio modo ratio intimat aliquid alicui, mouendo ipſum ad hoc, & talis intimatio exprimitur per verbum imperatiui modi. Putà cùm alicui dicitur, fac hoc, & hoc ſecundo modo, intimare ſit imperare; Ideò actus imperij neceſſariò prærequirit actum voluntatis de formali, ſiquidem ad voluntatem pertinet mouere ad exercitium operis. Inde faciliter colliges rationem pro concluſione in articulo poſitâ.

Electio eſt elicitiuè à voluntate ſuppoſito actu intellectus; Imperium verò è conuerſo elicitiuè ab intellectu præſuppoſito actu voluntatis.

Intimatio rationis duplex.

Imperium eſt ordinatio & intimatio, ſeu denuntiatio operis faciendi non abſoluta, quæ exprimitur per verbum indicatiuum; ſed efficax, vt ita dicamus, quæ exprimitur per verbum imperatiuum, vt fac hoc: ergo eſt actus intellectus, & de formali

Ratio Concluſionis articuli.

formali præſupponit actum voluntatis. Antecedens conſtat, conſequentia probatur, quia ordinare & intimare ſunt actus intellectus; dirigere enim in finem ad rationem pertinet, & intimatio ſeu denuntiatio eſt quaſi quædam loquela ad rationem ſimiliter pertinens: ſtat ergo prima pars concluſionis, quòd imperare eſt actus intellectus quoad ſubſtantiam. Secunda verò pars probatur, quia imperium non eſt mera intimatio, ſed habet vim mouendi: ergo de formali ſupponit motum voluntatis, à qua tanquam à primo motore in ordine creato, deriuatur quælibet motio in exercitio, & communicatur aliis potentiis.

Voluntas habet rationem primi motoris in ordine creato.

Confirmatur & explicatur ratio.

Confirmatur hoc, & explicatur magis; poſtquàm voluntas conſilio accepto ab intellectu elegit medium congruens, vt conſequatur finem, intellectus ab iſto motu voluntatis in finem per media participat vim quamdam mouendi, tunc intellectus imperat voluntati, vt actiuè vtatur, & moueat efficaciter potentiam executiuam, vt exequatur medium electum v. g. manum ad ſcribendum, putà quia epiſtola fuit iudicatum medium ad finem obtinendum, & tunc epiſtola eſt medium à voluntate electum, & ab intellectu practico imperatum. Quamuis igitur ad intellectum ſecundùm ſe conſideratum ſolùm pertineat proponere conuenientiam medij, vt tamen præſupponit electionem voluntatis, participat ab ipsâ efficaciam mouendi ad confirmandum hoc.

Denique attende, quod imperium diſtinguitur à iudicio practico intellectus, vt habemus ex Ariſtot. 6. Ethicorum, à Cap. 8. vſque ad 11. vbi ponit differentiam inter Euboliam, Syneſim & prudentiam. Quòd Eubolia eſt virtus benè conſiliatiua & inquiſitiua mediorum. Syneſis autem benè Iudicatiua; nam aliud eſt benè conſiliari & inuenire media; aliud benè iudicare de illis: vnde ſtat quod aliquis benè inueniat, & malè iudicet; & propterea datur alia virtus diſtincta ad benè iudicandum. Prudentia, autem, inquit Ariſtoteles, eſt virtus benè præceptiua: ſtat enim quod aliquis benè inueniat media, rectè iudicet de illis & malè præcipiat, & imperet, quia propter paſſiones inſurgentes, vel alias difficultates, rectè iudicantes multoties non exequuntur: quamuis enim practicè concludant id quod eſt faciendum, tamen quia illud iudicium practicum non eſt efficax ad mouendum, voluntas non procedit ad vſum, & ad applicandum potentias externas ad opus iudicatum: benè tamen id facit accedente imperio intellectus, & hoc non propter aliam cauſam, niſi quia intellectus practicus, qui ex ſe non haberet vim mouendi, ex præſuppoſito actu voluntatis illam participat, & efficaciter imperat.

Differentia inter Eubouliam, Synesim & Prudentiam.

ARTICVLVS II.

Vtrùm imperare pertineat ad animalia bruta.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur, quia imperare nihil eſt aliud, quàm ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quâdam intimatiuâ motione; ordinare autem eſt proprius actus rationis: ergo.

ARTICVLVS III.

Vtrum vſus præcedat imperium.

CONCLVSIO prima. Vſus actiuus, quo voluntas applicat intellectum ad conſiliandum, & iudicandum de de mediis, eſt prior imperio.

Concluſio ſecunda. Vſus quo voluntas applicat potentias executiuas ad operationem, eſt poſterior imperio. Patent.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm imperium, & actus imperatus ſint vnus actus.

CONCLVSIO eſt. In genere entis ſunt duo; in genere autem moris ſunt vnus actus.

Probatur, quia actus imperatus, quamuis quoad ſubſtantiam ſit diuerſæ ſpeciei & potentiæ, tamen habet ſe quaſi materia reſpectu imperij, vt ſuprà explicatum eſt, & ſic quaſi componunt vnum actum humanum & moralem.

ARTICVLVS V.

Vtrùm actus voluntatis poſſit eſſe imperatus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur veritas huius concluſionis, & occurritur aliquibus obiectionibus ex eâdem doctrinâ S.Doctoris.

Probatur Concluſio articuli. VEriſſimam eſſe concluſionem S. Doctoris omnes Theologi communiter ſentiunt, & probatur, quia vt dictum eſt, imperium nihil eſt aliud quàm actus rationis ordinantis cum quâdam motione ad aliquid agendum: manifeſtum eſt autem, quòd ratio poteſt ordinare de actu voluntatis; ſicut enim poteſt ordinare, quòd bonum ſit aliquid velle, ita poteſt ordinare imperando, quòd homo illud velit: ergo actus voluntatis poteſt eſſe imperatus. Et quia aliqua poſſent obiici contrà hanc veritatem, quæ continentur in tribus argumentis, quæ S. Doctor ſibi obiicit, illiſque occurrit, ac optimam & vniuerſalem doctrinam in hâc materiâ tradit, opportunè iudicauimus ea hic afferre.

Arg. 1. Primum deſumitur ex Auguſtino 8. Confeſſ. cap. 9. vbi ait, *Imperat animus, vt velit animus, nec tamen facit*: velle autem eſt actus voluntatis: ergo actus voluntatis non imperatur.

Reſpondet S. Doctor. Occurrit S. Doctor dicendum, quòd ſicut Auguſtinus ibidem dicit, animus quando perfectè imperat ſibi vt velit, tunc iam vult: ſed quòd aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc, quòd non perfectè imperat, imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quòd ratio ex diuerſis partibus mouetur ad imperandum vel ad non imperandum; vnde fluctuat inter duo, & non perfectè imperat.

Arg. 2. Secundò obiicit, ei conuenit imperari, cui conuenit imperium intelligere, ſed voluntatis non eſt intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cuius eſt intelligere: ergo actus voluntatis non imperatur.

Reſpond. Reſpondet. Quòd ſicut in membris corporalibus, quodlibet membrum operatur non ſibi ſoli, ſed toti corpori, vt oculus videt toti corpori; ita etiam eſt in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non ſolùm ſibi, ſed omnibus potentiis, & ideò homo imperat ſibi actum voluntatis, in quantum eſt intelligens & volens. *Intellectus intelligit nō ſolùm ſibi, ſed & aliis, potentiis.*

Arg. 3. Tertiò obiicit. Si aliquis actus voluntatis imperatur, tali ratione omnes imperantur; ſed ſi omnes actus voluntatis imperantur, neceſſe eſt in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, vt dictum eſt, qui voluntatis actus ſi iterum imperatur, illud iterùm imperium præcedet aliquis rationis actus, & ſic in infinitum. Hoc autem eſt inconueniens, quod procedatur in infinitum: non ergo actus voluntatis imperatur.

Reſpond. Ad tertium dicendum. Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur; primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſæ, vt ſuprà dictum eſt quæſt. 9. art. 4. Et ideò non oportet quòd ad infinitum procedatur, hæc S. Doctor. *Vnde primus actus voluntatis.*

Vbi vides ex his vltimis verbis mentem S. Doctoris eſſe, quòd in primo actu cuiuſcumque negotij, voluntas non ſe mouet, ſed mouetur à causâ ſuperiori.

Solutio autem prædicta minùs placere poteſt aſſerentibus actum etiam voluntatis, ſiue ſimplicis volitionis circà finem eſſe liberum, vt videre poteris apud Valentiam hic quæſt. 12. puncto 5. qui aliam adhibet ſolutionem congruentem huic doctrinæ de libertate primi actus.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm actus rationis imperetur.

CONCLVSIO prima eſt affirmatiua. Probatur, quia ratio ſupra ſeipsã reflectitur, & ſicut de actibus aliarum potentiarum ordinat, ita etiam poteſt ordinare de ſuo actu: ergo.

Secunda concluſio. Omnis actus rationis

tionis cadit ſub imperio quoad exercitium, quia de quouis actu rationis poteſt ordinari, quando ſit efficiendus, quando non: ergo.

Tertia concluſio. Notitia apprehenſiua non ſubeſt imperio rationis quoad ſpecificationem, ſi ſit de re excedente facultatem intellectus; non enim intellectus poteſt ſibi ipſi imperare in viâ, vt apprehendat Angelum v. g. vt in ſe eſt.

Quarta concluſio. Aſſenſus qui eſt circà propoſitiones, quæ conuincunt manifeſtè intellectum, non cadit ſub imperio quoad ſpecificationem; non enim poteſt ibi intellectus ſibi imperare vt aſſentiat, vel diſſentiat, huic propoſitioni: omne totum eſt maius ſuâ parte, & ſuppoſito, quod habet actum, neceſſariò debet eſſe aſſenſus.

Quinta concluſio. Aſſenſus circà propoſitiones, quæ non conuincunt intellectum, vt ſunt propoſitiones fidei, vel probabiles, cadunt ſub imperio intellectus, etiam quoad ſpecificationem.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm actus appetitus ſenſitiui imperentur.

CONCLVSIO. Actus appetitus ſenſitiui ſubſunt imperio rationis, ſed non totaliter.

Appetitus ſenſitiuus eſt virtus particularis, ratio verò vniuerſalis.

Explicatur & probatur, quatenùs enim procedunt ex ipsâ potentiâ appetitiua, ſubiacent imperio rationis, quia appetitus ſenſitiuus eſt virtus particularis, ratiò verò eſt veluti virtus vniuerſalis, quæ in homine dominatur; & ideò vt ſic actus appetitus ſenſitiui ſubiacent imperio rationis; ſed quatenus tales actus dependent ex diſpoſitione, & qualitate organi corporei ex hâc parte impeditur, quin ſubdantur totaliter imperio rationis: poteſt etiam ſubitò excitari motus appetitus ſenſitiui ad apprehenſionem imaginationis, vel ſenſus. Et tunc ille motus eſt præter imperium rationis, quamuis à ratione potuiſſet impediri, ſi præuidiſſet: ſubſunt ergo imperio rationis, ſed non totaliter, quod & probat S. Doctor in fine corporis ex Ariſt. in 1. politicorum cap. 3. vbi docet quòd ratio præeſt iraſcibili, & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt Domini ad ſeruum, ſed principatu politico, aut regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

Quomodo ratio præeſt appetitui.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm actus animæ vegetabilis imperetur.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur, quia appetitus naturalis non conſequitur aliquam apprehenſionem, ſicut appetitus animalis & intellectualis; ratio autem imperat per modum apprehenſiuæ virtutis intimando & dirigendo. Et ideò actus illi qui procedunt ab appetitu intellectiuo, vel animali, poſſunt à ratione imperari: non verò illi qui procedunt de appetitu naturali, prout ſunt actus animæ vegetatiuæ: ergo non ſubduntur imperio rationis.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm actus exteriorum membrorum imperentur.

CONCLVSIO prima. Motus membrorum quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis, ſubduntur imperio rationis.

Concluſio ſecunda. Motus membrorum, quæ mouentur à viribus naturalibus, non ſubduntur rationi.

Probatur. Membra corporis ſunt organa quædam potentiarum animæ, vnde eodem modo, quo potentiæ animæ ſe habent in hoc quod eſt obedire rationi, hoc modo ſe habent etiam corporis membra; Sed vires ſenſitiuæ ſubduntur imperio rationis, non autem vires naturales: ergo motus membrorum, quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis, ſubduntur imperio rationis. Motus verò membrorum, qui conſequuntur vires naturales, non ſubduntur imperio rationis, vt patet in motu cordis, & membri pudendi, & hæc de ſecundâ parte huius tractatus de actibus humanis.

DE ACTIBVS HVMANIS, Vt induunt moralitatem.

POSTQVAM S. Doctor in præcedentibus quæſtionibus à ſextâ, ſcilicet, vſque ad decimam ſeptimam, egit de actibus humanis, quoad eorum entitatem, ſiue in eſſe phyſico conſideratis, de eorum cauſis, obiectis & ſpeciebus, quæ conſideratio etiam pertinet ad Philoſophum: aggreditur nunc conſiderationem eorumdem actuum humanorum, provt induunt genus moris, ſiue moralitatem, ſiue provt ſunt ſubiecti regulis morum, rationi, ſcilicet, & legi, ſecundùm quam ſortiuntur rationem bonitatis, vel malitiæ. Et ita hæc tertia pars tractatus de actibus humanis inſcribitur, de bonitate & malitiâ actuum humanorum. Vne hæc conſideratio, quæ difficillima eſt, eſt maximè theologo neceſſaria, & ad illum ſpecialiter pertinet, quia conſiderat actus humanos, ſecundùm quod conducunt ad beatitudinem, vel ab eâ auertunt.

Ordo doctrinæ. *Nomen tractatus.*

Diuiſio. Secat autem S. Doctor ſuum tractatum de bonitate & malitiâ actuum humanorum in quatuor partes, & de vnaquâque quæſtionem impendit. In quæſtione igitur decimâ octauâ diſputat de bonitate & malitiâ humanorum actuum in communi, abſtrahendo ab hoc, quod ſint interni, vel externi; eliciti, aut imperati. In quæſtione decimâ nonâ deſcendit ad actus elicitos & internos, & in quæſtione vigeſimâ progreditur ad externos, & imperatos: & quæſtione vigeſimâ primâ diſcurrit circà proprietates, & generales conditiones, quæ omnes morales actus conſequuntur.

QVÆSTIO XVIII.

De malitiâ & bonitate humanorum actuum in generali.

ARTICVLVS I.

Vtrum omnis actio humana ſit bona, vel aliqua mala.

CONCLVSIO eſt. Non omnis actio humana eſt bona, nec omnis mala; ſed aliqua bona, aliqua mala.

CAPVT I.

Explicatur & ſtabilitus mens S. Doctoris in hoc articulo.

Diſcurſus S. Doctoris ad formam reducitur.

ANtequam vlteriùs procedamus, ad formam reducemus vim diſcurſus S. Doctoris, quo probat concluſionem poſitam, quod non omnis actio humana eſt bona, vel mala, ſed aliqua bona, aliqua mala; videtur enim in hoc conſiſtere.

In moralibus loquendum eſt, ſicut in naturalibus: & quia in naturalibus, tunc res dicitur bona, cum habet plenitudinem eſſendi ſibi debitum; tunc mala, quando deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi ſibi debitâ: Et quia in naturalibus in tantùm aliquid habet de bonitate, in quantùm habet de entitate.

Hinc eſt quod ſi aliquid de plenitudine eſſendi, ſiue entitatis alicui rei deficiat, ſecundùm talem defectum dicitur mala: pariformiter ſi aliquid de plenitudine eſſendi debitâ actioni in genere moris deficiat, putà ſi circunſtantia aliqua debita, vel rectitudo obiecti, &c. Ratione talis defectus dicitur actio humana mala. Conſtat autem, quod non omnis actio humana in genere moris ſecundùm ſe habet omnem plenitudinem eſſendi debitam actioni humanæ; & ſimiliter conſtat, quod aliqua actio ſecundùm ſe habet omnem plenitudinem debitam actioni humanæ: ergo conſtat, quòd non omnis actio humana eſt mala, ſed quod aliqua eſt bona, aliqua mala.

In naturalibus bonitas conſequitur entitatem.

Quæ doctrina non ſolùm probat concluſionem poſitam, ſed fundat omnia, quæ dicturi ſumus de moralitate, & de bonitate ac malitiâ actionis humanæ, & inſuper oſtendit, quænam ſit mens. S. Doctoris hic. Propriè enim non intendit concludere, quod de facto aliqua actio eſt bona, & aliqua mala: ſed quod attentâ ratione actionis humanæ ex ſe, & ex propriis principiis, neque de neceſſitate eſt bona, nec mala, ſed poteſt bonitatem, vel malitiam habere pro arbitrio operantis. Hic enim ſi taliter operetur, quod ſuum opus habeat omnem pulchritudinem debitam actioni humanæ, vtpote ſit bonum ex obiecto, & omnibus circunſtantiis, erit bonum; ſi verò obiectum ſit malum vel deficiat aliqua circunſtantia debita, erit malum.

Huius doctrina amplitudo.

Ex his facilè vnuſquiſque iudicare poterit ſuperfluam eſſe aliquorum expoſitorum diligentiam, qui hìc aliquas multiplicant controuerſias, quæ proprium habent locum in materia de gratiâ, & quaſi intentum S. Thomæ eſſet determinare, quid de facto in hâc quæſtione ſentiendum ſit, inſurgunt contrà Lutherum, alioſque huius temporis ſectarios, qui contendunt omnem actionem hominis etiam iuſti, poſt perditam iuſtitiam originalem, eſſe malam; quod quidem, quamuis ſit impudentiſſima hæreſis, de quâ vnicum verbum Capite ſequenti; non tamen eſt contrà intentum S. Doctoris; poſſet enim Lutherus effugere, & quidem conceſſo antecedenti, quod ex meritis actionis humanæ vt ſic, non habetur, quod debeat eſſe mala, negare hanc conſequentiam, ergo non omnis actio humana eſt mala, quia Lutherus non aſſerit malitiam ex naturâ actionis humanæ vt ſic prouenire, ſed potiùs ex defectu operantis, qui ex infectione fomitis peccati in naturâ corruptâ inficit in exercitio omnem actionem quam facit. Pertinet igitur hæc Quæſtio ad materiam de Gratiâ, vbi de viribus liberi arbitrij poſt peccatum & corruptionem naturæ diſputatur. Et multò minus ad intentum noſtrum pertinet diſputare cum aliis expoſitoribus, an homo ex viribus naturæ poſſit aliquam actionem bonam facere, vel ad omne opus bonum requiratur auxilium ſpeciale diuinæ gratiæ; quidquid enim in iſtis controuerſiis dicatur, nec iuuat, nec obeſt doctrinæ huius articuli.

Diſputatio contrà Lutherum hic à quibuſdã inſinuatur extrà propoſitum.

Remittitur ad materiã de gratiâ.

Caput II.

Loquendo de facto, hæreticum eſt dicere omnem actionem humanam eſſe malam, ſiue omnem bonam.

Licet ex dictis Capite ſuperiori ſatis conſtet intentum S. Doctoris eſſe inueſtigare, an bonitas, vel malitia ſint debitæ actioni humanæ vt ſic; addere nihilominus iudicauimus vnum verbum de veritate concluſionis intellectæ de facto.

Dicimus igitur, quòd ſi concluſio articuli (quod aliqua actio humana eſt bona, aliqua mala, & non omnis bona, nec omnis mala) accipiatur ſecundùm id quod de facto ſuccedit, eſt de fide, & militat contra duas extremè oppoſitas hæreſes: videlicet Valentini & Manichæi, eorumque ſectatorum, vt videre poteris apud Caſtrum. Libro 12. contrà hæreſes. Verbo peccatum, hæreſi tertiâ; hi enim aſſerebant nullam actionem humanam, vt profluit à libero arbitrio, eſſe malam, ſed potiùs omnem eſſe bonam; à dæmone tamen vitiari. In oppoſitum blaſphemauit Lutherus, eiuſque ſequaces omnem hominis actionem in hâc vitâ peccatum eſſe, tanquam procedens ab infectâ radice, vt ſuprà vidimus.

Concluſio in quo ſenſu de fide, & duas hæreſes euertit.

Contra hos errores militant omnia loca ſacræ Scripturæ, in quibus maniſeſtè habetur, aliquando malitia actionis humanæ, aliquando bonitas. Communiter adducitur illud Geneſis 4. *Nonne ſe benè egeris, recipies, ſin autem malè, in foribus peccatum tuum aderit.* Et ad Romanos

Probatur ex ſcripturâ.

Romanos 2. *tribulatio & anguſtia in omnem animam hominis operantis malum; gloria autem, & honor, & pax omni operanti bonum.* Et de actu malo adducit S. Doctor in argumento ſed contrà, illud Ioannis 3. *omnis qui malè agit, odit lucem*, & ſimilia ſine numero inueniuntur in ſcripturâ contra operantes malum. Plura etiam adducuntur ab expoſitoribus de actu non malo. Vt illud 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis vxorem, non peccaſti* & Iob 1. *in omnibus his non peccauit Iob* & Mathæi 7. *omnis arbor bona bonos fructus facit.*

Ex concilio Trident.

Specialiter contra Lutherum militat Concilium Tridentinum Seſſ. 6. cap. 11. & in diuerſis Canonibus, præcipuè 25. vbi ſic habetur. *Si quis in quolibet bono opere iuſtum ſaltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius eſt, mortaliter, atque adeò pœnas æternas mereri, tantúmque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputat ad damnationem, anathema ſit*: ergo Concluſio ſic intellecta eſt certa ſecundùm fidem; ſed his ad materiam de gratiâ remiſſis, & ad id, quod ad nos attinet redeuntes videamus quid de moralitate in genere ſentiendum ſit.

Capvt III.

Moralitatem actus humani non conſiſtere in libertate, ſed eam ſupponere.

Moralitatis ethymologia.

SVperfluum omninò iudicamus hic immorari in inueſtigandâ Ethymologiâ huius nominis; *Moralitas.* Non deſunt Expoſitores, qui varias acceptiones huius vocis, *Mos*, vnde morale dicitur, hic coaceruant. Videat præcipuè qui voluerit Ildephonſum Bapt. diſp. 175. dubio 2. fragmento 1. quibus omnibus relictis.

Regula morum ratio & lex.

Moralitas (prout in præſenti) dicitur, à moribus. Et actio dicitur moralis, quæ ſubiecta eſt regulis, per quas hominum mores regulantur, quæ ſunt ratio, & lex.

Quid autem ſit in actione humanâ hæc moralitas, & in quo formaliter conſiſtat, non concordant Theologi. Ad vitandam tamen prolixitatem & confuſionem, relictis illorum placitis, qui omninò à veritate recedere videntur vt ſunt, quòd moralitas ſit aliqua denominatio extrinſeca, vel aliquid rationis.

Referuntur diuerſæ ſententiæ.

Inter ſentientes genus moris eſſe aliquid reale, duæ præcipuæ ſententiæ afferri poſſunt: altera illorum, qui moralitatem cum libertate confundunt, aſſeruntque libertatem eſſe formam conſtituentem actum in eſſe morali, prout videtur ex antiquis ſenſiſſe Durandus, Scotus, & alij, à quibus non diſcedit Conradus ſuprà quæſt. 1. art. 3. & hic art. 5. Ferrarienſis 3. contrà gentes c. 10. & alij, qui tamen dùm ſuam ſententiam explicant, non concordant; libet tamen omnes ſub illâ recenſere.

Altera ſententia poteſt ſtabiliri aſſerentium libertatem eſſe quidem neceſſariam ad moralitatem, non tamen in illà conſiſtere, ſed in aliquo ſuperaddito. Ad explicandum autem, quid illud ſit, huc, illucque recurrunt. De quo capite ſequenti.

Definitio actus humani.

Nec immorabimur in explicandâ quidditate actus humani, ſiquidem ex ſupradictis ſatis ſuperque conſtat actum humanum, nihil aliud eſſe, niſi actum à deliberata voluntate procedentem.

Concluſio 1.

Dicendum igitur primò. Eſſe morale requirit in actu cui conuenit, libertatem tanquam conditionem neceſſariam.

Non diſſentiunt aliqui Thomiſtæ à ſenſu concluſionis.

Aliqui expoſitores S. Doctoris exiſtimant hanc concluſionem eſſe contra Capreolum, Caietanum, Ferrarienſem, & alios qui crediderunt libertatem non ſolùm non conſtituere eſſentialiter moralitatem, ſed neque eſſe ad illam requiſitam: verùm quia illorum præcipuum fundamentum deducitur ab actu amoris beatifici in patriâ, & ſimilibus, qui eamdem honeſtatem & conformitatem habere videntur ad rationem, quam habebant in viâ, & tamen non ſunt liberi, ſed neceſſarij: ſine dubio prædicti authores nobiſcum concordare debent, loquimur enim de moralitate actus humani, prout in viâ, vbi libertatem eſſe requiſitam negare non poſſunt.

Eò vel magìs quod poſſumus dicere moralitatem inueniri in actu beatifico, & libertatem in ſtatu perfecto, perfectio enim libertatis eſt non habere indifferentiam ad vtrumlibet, dùm hoc originem habet à perfectâ cognitione obiecti, & ita in beato remanet libertas ſufficiens ad moralitatem actionis: verùm ampliùs circà hoc Philoſophari ſuper-

fluum eſt. Sufficit nobis, quod ad omnem noſtram actionem naturalem, prout in viâ, ſupponatur, vel requiratur libertas, tanquam conditio ſine quâ non.

Probatur. Et ſic intellecta concluſio probatur; quia non ſtante libertate, homo nullo modo eſt agens morale; ſiquidem agens morale illud eſt, quod poteſt operari cum ſubiectione ad regulas moris, quæ ſunt ratio & lex. Sed ablatâ libertate ab homine, nequit ſubiici rationi & legi, ſicut nec ſubiicitur illi brutum propter defectum libertatis: ergo libertas eſt neceſſariò requiſita, vt homo ſit agens morale, & conſequenter vt poſſit communicare moralitatem actui.

Confirmatur 1. Et confirmatur. Implicat quòd actio ſit vitalis, & non proueniat à principio vitali: ergo implicat, quòd aliqua actio ſit moralis, & non proueniat à principio morali; ſed homo abſque libertate non eſt agens morale, ſed merè naturale: ergo libertas neceſſariò prærequiritur ad actionem moralem.

Confirmatur 2. Confirmatur ſecundò, actiones merè naturales, non ſunt capaces bonitatis & malitiæ, nec laudis, aut vituperij: ergo nec moralitatis, quæ eſt genus ad bonitatem & malitiam, vt videbimus: ergo ad actionem moralem requiritur libertas.

Concluſio 2. Dicendum eſt ſecundò moralitatem non conſiſtere in libertate.

Prob. 1. Probatur primò quia moralitas, vt dictum eſt, eſt genus, vel quid ſuperius ad bonitatem & malitiam; ſed libertas hoc non habet; ſiquidem eadem actio poteſt tranſire de bonâ in malam, libertate omninò inuariatâ: vt patet in exemplo comedentis carnes feriâ quintâ, qui proſequitur in eâdem comeſtione & cœnâ poſt ingreſſam ſequentis diei, actio illa, quæ ante mediam noctem bona erat, illâ tranſactâ vitiatur inuariatâ libertate. Implicat autem, quòd multiplicetur vel varietur inferius, ſuperiori eſſentiali omninò inuariato.

Eadẽ actio tranſiens de bona in malam inuariatâ libertate.

Cõfirmatur. Confirmatur hoc, ſiue magis explicatur. Non poteſt multiplicari ratio inferior, quin ratio eſſentialiter ſuperior multiplicetur. Vnde non poteſt multiplicari ſpecies animalis, quin ſimul genus multiplicetur, vel etiam ratio entis, quamuis non ſit genus, quia eſt eſſentialiter ſuperius ad ſpeciem; ſed non multiplicatâ libertate, multiplicatur ſpecies moralis; poteſt enim vna actio eſſe in duplici ſpecie morali, verbi gratia, ieiunium propter pœnitentiam, eſt in ſpecie abſtinentiæ, & ſpecie pœnitentiæ, & furtum propter mœchiam eſt in ſpecie furti & mœchiæ; & tamen libertas non eſt niſi vna in tali actu: ergo moralitas quæ contrahitur per bonitatem & malitiam, nequit conſiſtere in libertate.

Secundò probatur. Si per impoſſibile nulla eſſet lex; nulla eſſet moralitas, ſiquidem nulla poſſet eſſe ſubiectio ad legem, nec diffo: mitas ad illam, & tamen libertas ſemper ſtaret: ergo libertas non eſt moralitas, ſed hæc aliquid ſuperaddit ad libertatem. *Prob. 2.*

Denique genus moris eſt diuerſum à genere entis, ſed libertas pertinet ad genus entis, & eſſe phyſicum creaturæ rationalis: non debet ergo confundi cum genere moris, & conſequenter moralitas in libertate non eſt conſtituenda.

Omnia autem, quæ poſſent obiici, tantùm probant libertatem eſſe omninò requiſitam ad moralitatem actionis humanæ. Vnde ſi aliquando S. Doctor, & alij Patres, & Doctores aſſerunt, quòd ad cognoſcendum ſi actio fuit moralis, meritoria vel demeritoria, debet attendi ad libertatem, non intendunt proinde moralitatem in libertate conſiſtere, ſed ipſam eſſe omninò prærequiſitam, ita vt ſine illâ moralitas ſtare non poſſit, & ſic à poſteriori ex defectu libertatis benè colligitur defectus moralitatis. Itaque cùm ſit tanta dependentia & connexio inter moralitatem & libertatem, vt vna ſine aliâ eſſe non poſſit, & verè dicatur; hæc actio non fuit libera: ergo non fuit moralis, fuit libera: ergo fuit moralis, quia ſtante lege & ſubiectione obiecti ad illam, ſi actio ex deliberatâ voluntate procedat, debet neceſſariò inducere moralitatem; ſiquidem vel debet eſſe conformis legi, vel difformis, vel indifferens, quæ ſunt tres ſpecies moralitatis, vt patebit infrà. Hoc præbet anſam Theologo de moralibus diſcurrenti, indifferenter vti hoc vocabulo morali, & libero, & vnum pro alio accipere. Non tamen proinde præſumendum eſt, quòd velit moralitatem conſiſtere in libertate.

Soluuntur argumenta quæ poſſent adduci ex D. Thoma & SS. Patribus.

Capvt IV.

Per quid actio humana conſtituatur formaliter in genere moris.

INter affirmantes moralitatem non conſiſtere in libertate, ſed in aliquo

ſuperaddito ad actionem humanam & liberam, eſt magna controuerſia in explicando, quid ſit hoc ſuperadditum, à ſuperfluis tamen abſtinentes.

Aſſertio communiter recepta.

Dicendum eſſe iudicauimus, hoc ſuperadditum ad libertatem, in quo conſiſtit moralitas actus humani, eſſe realem & intrinſecum ordinem, quem dicit actus humanus ad obiectum, vt ſubiectũ regulis morũ, ſcilicet rationi & legi.

In hac concluſione conueniunt communiter Thomiſtæ, qui hoc ſæculo ſcripſerunt. Imò crediderim nullum in doctrinâ Ariſtotelis, & S. Doctoris verſatum aliter hîc ſentire poſſe, ſemel illorum doctrinâ de ſpecificatione habituum & actuum ſtabilitâ, vt mox patebit.

Probatur.

Concluſio igitur poſita probatur & explicatur ſimul. Semel ſtabilito, quòd moralitas actionis debet ſequi naturam actionis, vnde cùm natura & conditio actionis ita ferat, vt totum ſuum eſſe phyſicum deſumatur ex obiecto in eſſe phyſico, & penès ordinem ad illud, fit conſequens, quòd omnis moralitas actionis deſumi debeat penès ordinem ad obiectum non phyſicè conſideratum, ſed moraliter, ſcilicet, vt ſubiectum regulis morum, ſiue vt regulabile per rationem & legem. Quamuis igitur à voluntate, vt ab agente libero actus noſter habeat eſſe liber, & humanus; & libertas ipſius per ordinem ad potentiam liberam ſumatur; moralitas tamen ab obiecto ſumitur, ab ordine ſcilicet ad illud, intrinſecè, ab illo extrinſecè, eodem prorſus modo quo de ſpecificatione actuum in eſſe phyſico loquimur in doctrinâ S. Doctoris & Ariſtotelis. Talis autem ordo non eſt ratio prædicamentalis, quamuis ſuper illam prædicamentalis ratio fundetur, ſed eſt ratio tranſcendentalis, ſcilicet ipſum eſſe actus, prout reſpicit obiectum. Actio igitur humana, prout reſpicit obiectum regulabile per rationem & legem; ipſique ſubiectum induit moralitatem, & hic reſpectus non eſt aliqua relatio rationis, nec realis prædicamentalis, ſed ipſamet actio, prout fertur in obiectum, vt ſubiectum rationi & legi.

Sicut eſſe phyſicum actionis deſumitur ab obiecto phyſicè conſiderato; ita moralitas ab eodem moraliter ſumpto.

Moralitas diſtinguitur ab entitate phyſicâ actus.

Ex hac doctrinâ habemus, quòd moralitas eſt aliquid reale intrinſecum ipſi actui morali, diſtinctum ab entitate phyſicâ actus; ſiquidem nullo intellectu conſiderante actus humanus dicit talem ordinem ad obiectum ſubiectum regulis morum, & aliunde hoc reale non eſt ratio aliqua prædicamentalis actui adueniens: ſed eſt ipſemet actus, prout reſpicit obiectum prædicto modo conſideratum, quia ſecundùm hunc reſpectum ad obiectum, actus eſt à ſeipſo diſtinctus, & induit aliud eſſe, ſiue nouum eſſendi genus, quod dicitur genus moris, realiter diſtinctum à genere phyſico. Quod quidem genus contrahitur per bonitatem & malitiam, & per indifferentiam, tanquàm per ſpecies, actus enim reſpiciendo obiectum, vt ſubiectum regulis morum, & per illas regulatum, conſtituitur in genere moris. Quòd ſi obiectum conſonet tali regulæ, actio induet ſpecificam rationem & differentiam moralitatis, quæ vocatur bonitas, & ſic ille actus dicitur bonus: ſi autem obiectum prædictis regulis diſſonet, induit ſpeciem moralitatis, quæ dicitur malitia, & ſic dicetur actus malus: ſi autem obiectum indifferenter ſe habeat ad dictas regulas, induet actus ſpeciem moralitatis, quæ dicitur indifferentia. Tota hæc doctrinâ eſt S. Doctoris variis in locis, non ſolùm in hâc quæſtione, ſed alibi,* & manifeſta erit ex dicendis.

Vnde actus bonus & malus.

Capvt V.

In quo bonitas moralis conſiſtat.

Semel ſtabilito formali conſtituto moralitatis, facile eſt dignoſcere conſtitutiuum bonitatis, in quo etiam proportionabiliter diuerſæ ſententiæ multiplicantur, ita vt iidem authores ſentiant, quòd ſit aliquid extrinſecum, quòd ſit aliquid rationis, quòd ſit aliquid reale, prout de moralitate ſenſere.

Diuerſæ ſententiæ.

De bonitate itaque voluerunt aliqui in ipſâ doctrinâ S. Doctoris, vt exiſtimant, benè fundati, bonitatem moralem conſiſtere in plenitudine eſſendi debitâ actioni morali, ſcilicet, quòd non ſolùm habeat bonum obiectum, ſed nulla ex requiſitis circunſtantiis deficiat à conformitate cum regulis morum, & in hoc aggregato horum omnium requiſitorum conſiſtere plenitudinem debitam actioni in eſſe moris & illius bonitatem. Nihilominus.

Aſſertio.

Dicendum eſt bonitatem moralem eſſe aliquid reale intrinſecum phyſicæ entitati actionis ſuperadditum, ordinem ſcilicet tranſcendentalem ad ſuum obiectum, vt conforme regulis morum; rationi ſcilicet, & legi.

Hæc

Probatur ex præfatis. Hæc concluſio probata & explicata manet ex doctrinâ traditâ capite præcedenti. Nullo enim intellectu conſiderante, actio ipſa ex ſe realiter bona eſt, & virtuoſa, & tendit ad ſuum obiectum, vt conforme regulis morum; ita vt ipſamet actio, vt tendens ad obiectum conforme, induat rationem bonitatis moralis, vnde per hanc tendentiam ſpecificatur intrinſecè: ergo bonitas moralis eſt aliquid reale intrinſecum, eodem modo proportionabiliter, quod de moralitate philoſophatum eſt.

Conciliatur cum eâ auctoritates D.Tho. quæ videntur contraria. Plura autem, quæ ex S. Doctore coacervantur ad probandum bonitatem hanc conſiſtere in aggregato omnium requiſitorum, noſtram concluſionem non infirmant. Fatemur enim ad bonitatem actionis eſſe requiſitam plenitudinem eſſendi debitam in eſſe, quæ plenitudo in hoc conſiſtit, quòd actio tendat in obiectum bonum, & hîc, & nunc veſtitum omnibus requiſitis, & hoc eſt dicere bonitatem conſiſtere in plenitudine debitâ in eſſe, nec his verbis vel ſimilibus S. Doctor intendere vnquam voluit, quod actio moralis non ſumat ſpecificationem ſuam ab obiecto, ſicut actio phyſica, imò in totâ hâc quæſtione & vbique cum hoc fundamento ſemper incedit, eodem modo philoſophandum eſſe de actione in genere moris, & in genere phyſico. Omittimus plura loca ex quibus expreſsè colligere poſſes noſtram concluſionem, quæ (ad vitandam prolixitatem) poteris videre apud Ildephonſum Baptiſtam qui aliqua adducit.

Quæ de bonitate morali dicta ſunt, proportionabiliter adaptari debent malitiæ morali, in quâ explicandâ non immorabimur, quia de eâ ſpecialiter infrà quæſt. 71. art. 6. dicturi ſumus in materiâ de peccatis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm actio humana habeat bonitatem & malitiam ex obiecto.

CONCLVSIO eſt. Prima & ſpecifica bonitas & malitia deſumitur ex obiecto conueniente rectæ rationi.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur veritas huius concluſionis, & occurritur obiectionibus in contrarium.

Expenditur Concluſio articuli. SAnct. Doctor quærit in titulo articuli, an actio humana habeat bonitatem, vel malitiam ex obiecto, & plùs determinat, quàm quæſierit, non ſolùm enim dicit, quòd actus eſt bonus moraliter ex obiecto, ſed quod ab illo habet bonitatem primam & ſpecificam; vbi optimè Caietanus vnico verbo hanc S. Doctoris methodum optimam tuetur, dicens. Cùm enim omnis quæſtio ſit quæſtio medij, vt patet ſecundo poſteriorum, optimè reſpondet ſimul, quia eſt, & propter quid eſt actus bonus moraliter ex obiecto, quia ſcilicet eſt ſpecificans primum.

Communis eſt & certiſſima. Concluſio igitur ſuprà adducta, nempe bonitatem & malitiam, quam habet actio ab obiecto in eſſe moris conſiderato, eſſe primam & ſpecificam, eſt adeò certa, vt ſicut diximus ſuprà de moralitate, nullus vel minimè inſtructus in doctrinâ Ariſtotelis, & S. Doctoris eam negare poſſit; imò communis eſt apud Theologos, tàm antiquos, quàm recentiores, & ratio adducta à D. Thoma eſt euidens, videlicet à formâ habet vnaquæque res ſuam ſpeciem: ſed obiectum habet rationem formæ reſpectu actionis, iuxtà ſenſum ſuprà explicatum, nempe quod obiectum eſt forma extrinſeca immediata; ordo verò ad illud eſt forma intrinſeca, ſeu obiectum ipſum, vt intrinſecè reſpectum eſt forma actionis: ergo ab illo ſpecies deſumenda eſt. Quæ ratio ſicut conuincit in naturalibus, ita & in moralibus; proportionabiliter enim in vtroque genere loquendum eſt. Vnde nihil ampliùs ad ſtabiliendam concluſionem addi poteſt, ſed occurrendum potiùs aliquibus obiectionibus. *Probatur ratione D. Thomæ.*

Obiicitur 1. Et primò arguitur ad probandum bonitatem ex obiecto non eſſe ſpecificam. Bonitas vel malitia ſpecifica ſpecie atomâ non eſt determinabilis per aliam bonitatem vel malitiam; ſed bonitas vel malitia deſumpta ex obiecto eſt determinabilis per aliam bonitatem vel malitiam: ergo. Conſequentia patet ex terminis: Maior ex ipſâ definitione ſpeciei ſeu differentiæ atomæ, &

Minor probatur, quia malitia vel bonitas obiecti eſt determinabilis à bonitate & malitiâ finis v. g. dare eleemoſynam propter pœnitentiam: actio illa quæ habebat ab obiecto bonitatem miſericordiæ, à fine habet bonitatem pœnitentiæ, quæ determinat bonitatem miſericordiæ, & conſtituit actum in ſpe pœnitentiæ, & clariùs id conſtat de malitiâ: malitia enim furti, quæ deſumitur ex obiecto, nempe ex ipſo furto in facto eſſe determinatur per malitiam in fine Mœchiæ v.g. & ſic ex malitiâ furti tranſit in malitiam Mœchiæ, vnde Ariſtoteles dicit, qui furatur propter Mœchiam, magis eſt Mœchus quàm fur. Et Theologi communiter docent, quòd circunſtantia finis mutat ſpeciem, ſed non poſſet ſuſtineri, niſi malitia finis determinaret malitiam obiecti, quia aliàs non apparet, quomodò vna malitia poſſit deſtruere aliam, cum non habeat oppoſitionem cum illâ; vnde mutare ſpeciem non eſt aliud, niſi facere, quòd id, quod erat in ſpecie vniuerſaliori, determinetur per ſpeciem atomam & malitiam finis; & quia vnaquæque res à ſuâ differentiâ habet ſuam denominationem; ideò actio illa reſpiciens malitiam obiecti & finis denominabitur à malitiâ finis, & ſic optimè dicitur peccans magis Mœchus quàm fur: ergo malitia obiectiua non eſt ſpecifica ſpecie atomâ.

Circunſtantia finis mutat ſpeciem.

Hoc argumentum plura ſupponit, & primò quod D. Thomas aſſerit ab obiecto deſumendam eſſe bonitatem ſpecificam actionis, intelligat de bonitate ſpecificâ ſpecie atomâ, quod apud aliquos eſt controuerſum. Cæterùm crediderim, quod arguens benè ſupponit, & quod D. Thomas omninò loquatur de ſpecie atomâ. Supponit etiam argumentum notitiam omnium dicendorum in hâc, & ſequentibus quæſtionibus, vbi videbimus, quomodò bonitas, vel malitia deſumpta ex fine præcipuè, & aliis circunſtantiis ſe habeat reſpectu bonitatis, vel malitiæ, quæ deſumitur ex obiecto proprio actionis.

Pro nunc tamen ſufficiat negare, quod bonitas, vel malitia obiecti determinetur per malitiam ſpecificam ex fine, vel aliis circunſtantiis prouenientem. Et dicimus quod actus ille dandi eleemoſinam eſt in duplici ſpecie; vnâ & eſſentiali deſumptâ ex obiecto miſericordiæ, & aliâ ex fine pœnitentiæ. Et furtum eſt in ſpecie ſuâ deſumpta ex obiecto & in ſpecie mœchiæ accidentaliter adueniente ex fine operantis, nec inconuenit vnum actum phyſicè eſſe in pluribus ſpeciebus in genere moris, ſemper tamen ſpecies deſumpta ex obiecto erit actui eſſentialis, & ſpecies aliter deſumpta accidentalis, reſpectu actionis in ſe conſideratæ.

Idem actus phyſicè poteſt eſſe in pluribus ſpeciebus in genere moris.

Et licet Ariſtoteles dicat furantem propter mœchiam, mœchum dicendum potiùs eſſe quàm furem, loquitur formaliſſimè de furante, non de furto, quia fur in illo caſu magis afficitur ad mœchiam, quàm ad furtum, & eligit furtum tanquam medium ad finem mœchiæ, imò multoties nullo modo quis furaretur, ſi ſtimulis luxuriæ non eſſet agitatus: vnde idem ſonant verba illa, ac ſi diceret, qui furatur propter mœchiam, eſt magis inclinatus ad mœchiam, quàm ad furtum. Vel meliùs cum S. doctore infrà art.6. in fine corporis. Quod ideò Ariſtoteles ait, quod qui furatur vt mœchetur, vel adulteretur, magis mœchus, vel adulter dicendus ſit, quàm fur, quia ſpecies malitiæ, vel bonitatis, quam habet actus ab obiecto, quamuis ſit ſpecifica, materialiter ſe habet reſpectu ſpeciei, quam actus ſortitur ex fine operantis, qui habet ſe vt forma reſpectu ſpeciei deſumptæ ex obiecto, iuxtà modum loquendi S.Doctoris. Videas ſupra quæſt. 17.art.1. Cap. vnico, vbi oſtendimus, quomodò actus moriendi propter Chriſtum eliciuè eſt à fortitudine, & ſpecificam bonitatem ſortitur à ſuo obiecto, quæ ſpecifica bonitas iuxtà phraſim Theologicam à S. Doctore vſitatam, & in Ariſtotele fundatam, habet ſe vt materia reſpectu obiecti charitatis, à qua mors illa imperatur; Ita in præſenti optimè Ariſtoteles reputat furem, magis mœchum, mœchiâ imperante furtum, & formam dante actioni illi compoſitæ ex duabus malitiis; quamuis malitia mœchiæ non deſtruat nec determinet malitiam furti, ſicut nec bonitas charitatis deſtruit vel contrahit bonitatem fortitudinis. Imò videbis, quod D. Thomas in hâc quæſtione, & alibi docet, quòd bonitas, ſiue malitia deſumpta ex fine eſt vniuerſalior, & quaſi genus ad malitiam deſumptam ex obiecto; tantum abeſt quòd malitia vel bonitas obiectiua non ſit ſpecifica, & hanc doctrinam maximè notare debes. Erit enim tibi clauis ad occurrendum omnibus teſtimonis S. Doctoris, quæ vide

Explicatur 1. dictum Ariſtotelis.

Secundò & meliùs à S. Doctore.

Bonitas vel malitia deſumpta ex fine vniuerſalior eſt deſumptâ ab obiecto.

videbuntur opponi doctrinæ huius articuli.

In quo ſenſu circunſtantia mutat ſpeciem. Quando autem Theologi dicunt aliquam circunſtantiam mutare ſpeciem, non ſic intelligunt, vt ſpecies obiectiua deſtruatur, vel determinetur per aliquam ſpeciem, ſed per ly mutare ſpeciem intelligunt idem, quod addere nouam malitiam ſpecificam.

Obiicitur 2. Obiicies 2. contrà concluſionem ipſum S. Doctorem, qui ſuprà quæſt. 1. art. 3. determinat actum humanum ſumere ſpeciem ex fine, & in hac quæſt. art. 4. & 6. idem ſimiliter docet: ergo non ex obiecto &c.

Reſpondetur S. Doctorem ibi nomine finis intelligere obiectum. Quia loquitur de fine primo operis;finis autem operis eſt obiectum, diximus autem, quòd à fine operantis poteſt actui humano in ſuâ ſpecie morali eſſentialiter conſtituto aduenire accidentaliter alia ſpecies ex fine operantis, de quo fine loquitur in art. 4. ab arguente citato, & in art. 6. confirmat, id quod in hoc art. docuit, licet doceat bonitatem hanc ſpecificam obiecti materialiter ſe habere reſpectu bonitatis finis iuxtà doctrinam ipſius mox adductam. *Reſpōdetur, & aperitur mens D. Thomæ.*

Obiicitur 3. Tertiò arguitur, iſte actus, volo ſtudioſè & virtuoſè viuere, eſt actus virtutis, & ſimiliter per oppoſitum. Hic actus, volo vitioſè viuere, eſt actus vitioſus, & tamen non ſumunt ſpecificam bonitatem, vel malitiam ab obiecto; ſi quidem ad nullum obiectum ſpecificum determinatè feruntur, & tamen ſine dubio ſunt boni vel mali in aliquâ ſpecie: ergo hæc non deſumitur ex obiecto.

Plurimùm laborant expoſitores circa reſponſionem. Mirum eſt quantùm in ſoluendo hoc argumento plures ex expoſitoribus laborent, & quidem non eſt tàm difficilè aliorum ſolutiones impugnare, quàm propriam & adæquatam adinuenire. Reiectis igitur imprimis eorum placitis, qui volunt prædictos actus non eſſe in aliquâ ſpecie bonitatis vel malitiæ, ſed tantùm bonitatem genericam participare, quia hoc apud me eſt pluſquàm manifeſtè falſum. Si quidem quilibet ex illis actibus eſt indiuiduum actus humani,& ſingulare determinatum in rerum naturâ exiſtens: ergo in aliquâ ſpecie infimâ bonitatis vel malitiæ. Sicut enim non poteſt dari indiuiduum animalis in rerum naturâ exiſtens, quod ſit tantùm genericè animal, & non in aliquâ ſpecie determinatâ, ſic non poteſt dari actus humanus in rerum natura exiſtens qui ſit genericè tantùm bonus, vel malus, & non aliquâ ſpecie determinatâ bonitatis vel malitiæ. *Reiicitur 1. ſolutio.*

Reiectâ ſimiliter aliorum ſolutione, qui volunt hos actus pertinere ad ſpecies bonitatis, vel malitiæ omnium virtutum vel vitiorum, quæ multa inconuenientia inuoluit, vt videre poteris apud Commentatores hic. *Reiicitur 2.*

Dicimus cum aliis, quòd ſi illa voluntas: volo ſtudioſè viuere, vel volo adimplere totam legem Dei, ſit efficax, pertinet ad virtutem charitatis, ad quam pertinet plenitudo legis iuxtà illud Apoſtoli apud Romanos 13. plenitudo legis eſt dilectio, & ſic ſpecificantur ab obiecto charitatis; ſi verò huiuſmodi actus, volo ſtudioſè viuere, ſit idem quod velle ſtudioſè viuere ſecundùm rationem naturalem, habebit pro obiecto honeſtatem vitæ moralem, & hoc eſt ſpeciale obiectum ipſius actus, & elicietur ab ipſâ voluntate immediatè. *Vera adducitur.*

Quæ doctrina habet magnum fundamentum in S. Doctore, qui quæſtione vnicâ de virtutibus in communi art. 5. hæc ait. *Vnde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipſam ad bonum, quod eſt ſibi proportionatum, quia in hoc ex ipſâ ratione potentiæ tendit, ſed ad bonum, quod tranſcendit proportionem potentiæ, indiget habitu virtutis*, & infrà quæſt. 94. art. 3. in corpore, hæc ait. Quòd *de actibus virtuoſis dupliciter loqui poſſumus; vno modo in quantùm ſunt virtuoſi: alio modo in quantùm ſunt tales actus in propriis ſpeciebus conſiderati. Si igitur loquimur de actibus virtutis in quantùm ſunt virtuoſi, ſic omnes actus virtuoſi pertinent ad legem naturæ, dictum eſt enim, quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundùm ſuam naturam; inclinatur autem vnumquodque naturaliter ad operationem ſibi conuenientem ſecundùm ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum. Vnde cum anima rationalis ſit propriè forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc, quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem, vnde ſecundùm hoc omnes virtutes ſunt de lege naturæ: dictat enim hoc vnicuique propria ratio, vt virtuoſè agat.* Hæc S. Doctor. *Innititur doctrinâ D. Thomæ quâ actus virtuoſi dupliciter conſiderantur.* *Ad legem naturæ pertinet omne ad quod homo naturaliter inclinatur.*

Prædictus igitur actus, volo virtuoſè viuere, ſi non ſit ex charitate & amore Dei, non elicitur ab aliquâ virtute, ſeu habitu ſpeciali, ſed ab ipſa voluntate per

naturalem inclinationem, quam habet ad bonum honeſtum, & conſonum ſuæ ſpeciei, & talis inclinatio eſt vna ſecundùm ſpeciem atomam. Et licet obiectum videatur communiſſimum, terminatur tamen ad illud ſub vnâ ratione ſpecificâ conſonantiæ naturæ rationali, & ita actus elicitus à tali inclinatione eſt vnus ſpecie atomâ.

Cõfirmatur ſolutio ex eodem S. Doct.

Quæ confirmari poſſunt ex his, quæ docet S. Doctor infrà quæſt. 63. art. 1. vbi in corpore hæc ait. *Vtroque autem modo virtus eſt homini naturalis ſecundùm quamdam inchoationem: ſecundùm quidem naturam ſpeciei, in quantum in ratione hominis inſunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita, tàm ſcibilium, quàm agendorum, quæ ſunt quædam ſeminaria intellectualium virtutum, & moralium, & in quantùm in voluntate ineſt quidam naturalis appetitus boni, quòd eſt ſecundùm rationem.* Hæc S. Thomas. Elicitur ergo ille actus iuxta hanc doctrinam à voluntate ſecundùm quòd eſt inclinata naturaliter ad bonum iuxtà dictamen ſynderesis, quæ eſt habitus primorũ principiorum practicorum, & in hoc ſenſu intelligendi ſunt Theologi, qui dicunt illum prouenire à ſynderesi; non enìm intendunt eliciuè, quia actus ille eſt voluntatis, & ſynderesis in intellectu, ſed regulatiuè.

Syndereſis eſt habitus primorum principiorũ practicorũ.

Idem proportionaliter dicere poſſumus de illo actu: volo eſſe vitioſus, vel volo tranſgredi omnia præcepta. Si enim actus ſit efficax, vel pertinebit ad odium Dei, vel ad deſperationem, & ita habebit ſpeciale obiectum, vel elicietur non ab aliquo habitu ſpeciali, ſed ab inclinatione naturæ corruptæ, ſecundùm quod conſonat illi contrà rationem agere, & hoc etiam modo erit in ſpecie atomâ; ſiquidem habet pro obiecto diſſonum naturæ ſpecificæ humanæ, de cuius ſpeciali ratione eſt agere conformiter ad rectam rationem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm actio humana ſit bona, vel mala ex circunſtantiis.

Conclvsio eſt affirmatiua. Probatur, Quia ſicut in naturalibus totalis plenitudo eſſendi debita rei, in quo conſiſtit bonitas illius, non ſolùm deſumitur à formâ ſubſtantiali, ſed etiam ab accidentibus; ſic in moralibus plenitudo eſſendi & bonitas non ſolùm deſumenda eſt ab obiecto, ſed etiam ex circunſtantiis, quæ ſunt accidentia humanorum actuum, vt dictum eſt quæſt. 7.

Plenitudo eſſendi deſumitur etiam à circunſtãtiis.

Quæ de circunſtantiis, prout dant bonitatem & malitiam actioni, neceſſariò dicenda videntur præter dicta quæſt. 7. adducemus infrà art. 10. & 11. vbi de circunſtantiis redit ſermo.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm actio humana ſumat bonitatem, vel malitiam ex fine.

Conclvsio prima. Actiones humanæ præter bonitatem abſolutam, quæ in eis exiſtit, habent rationes bonitatis ex fine à quo dependent.

Probatur. Ea quæ ab alio dependent præter ſuum eſſe & bonitatem abſolutam, accipiunt aliam bonitatem ab illo, à quo dependent; ſed actiones dependent à fine: ergo habent rationem bonitatis ex fine. Minor probatur. Nam ſicut eſſe rei dependet ab agente & formâ, ſic bonitas rei dependet à fine: ergo actio humana in quantum bona dependet à fine.

Concluſio ſecunda. In actione humanâ bonitas quadruplex conſiderari poteſt, vna ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actio, quia quantum habet de actione & entitate tantùm habet de bonitate. Alia ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm obiectum conueniens. Tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam. Quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.

Quadruplex bonitas attenditur in actione humanâ.

CAPVT

CAPVT I.

Oſtenditur S. Doctorem loqui hic de fine operantis, & quomodò ſpecialem bonitatem diſtinctam à bonitate obiecti & circunſtantiarum, actio humana ab illo participet.

Maxima Theologorũ cõtrouerſia.

NOn mediocrem confuſionem inducere poſſunt in mentem iunioris Theologi, quæ circà hunc articulum à pluribus expoſitoribus plus nimiò coaceruantur. Et primò magna inter illos eſt diſceptatio, de quo fine S. Doctor loquatur. Et quia duplex eſt finis, vt ex dictis conſtat; alter finis proximus, ſiue finis operis, qui idem eſt quod obiectum, alter finis remotus, qui eſt finis operantis, Quæſtio eſt, de quo fine S.Doctor in hoc articulo ſermonem habeat. Quod non de fine operis, eſt pluſquam certum: ſiquidem de hoc ex profeſſo & adæquatè egit art. 2. ſed videtur etiam, quod nec de fine operantis loquatur; ſiquidem hic eſt circunſtantia accidens actioni humanæ, ſed de circunſtantiis adæquatè diſputauit articulo ſuperiori: ergo hic eſt ſuperfluus.

Nec ſine fundamẽto.

Plura & varia ad indagandam huius rei veritatem Theologi adinuenerunt; quibus omnibus relictis.

Determinatur mens D. Thomæ.

Illorum opinio ſemper mihi placuit; Imò omninò ſecundùm mentem S. Thomæ eſſe iudico, illum in hoc articulo loqui de fine remoto, & operantis. Sic Caietanus, Conradus, & communiter etiam recentiores expoſitores. Vaſquez notabili 1. ſuper articulum, Kuriel, Monteſinus, Ildephonſus Baptiſta; & alij non tamen omnes concordant in oſtendendâ ratione, quâ S. Doctor duci potuit ad ſpecialiter inquirendum de circunſtantiâ finis, in quo etiam relictis aliorum placitis.

Ratio adducitur.

Apparet in textu litteræ ratio ſatis clara, diſtinguit enim quadruplicem bonitatem. De primâ & ſecundâ non eſt hic difficultas, & de tertiâ & quartâ ſic dicit. *Tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam, quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Vbi vides, quòd aliam conſiderationem faciendam iudicauit de fine, vt præciſè accidens eſt, & cum aliis circunſtantiis locum habet, & de illo vt eſt cauſa, intellige, vt eſt cauſa finalis, vt benè Baptiſta diſput. 180. concluſione 2. Licet enim aliquando aliis etiam circunſtantiis conueniat ſpecificare actum, & dare bonitatem, vel malitiam in genere cauſæ formalis extrinſecæ; finis tamen eſt principalior cauſa, & quæ magis facit ad bonitatem & malitiam actus, quàm omnes aliæ circunſtantiæ. Denique quid cæteris circonſtantiis præſtet in negotio morali, finis, quomodò bonitas vel malitia ab illo deſumpta conſideretur vt forma, reſpectu illius, quæ deſumitur ex obiecto, patebit ex S. Doctore art. 6. vnde manifeſtum eſt, quòd de hâc nobiliſſimâ circunſtantiâ ſtabiliendum hic erat, ſpecialem bonitatem vel malitiam actui humano tribuere, quam ampliùs art. 6. citato S. Doctor explicat.

Finis præſtat aliis circunſtantiis in danda bonitate vel malitia actus.

Oſtenditur ex Scripturâ.

Imò hæc excellentia ſpecialis dandi bonitatem vel malitiam actioni, quam finis habet, & Auctor in primâ ſuâ concluſione ſtatuit, poſſet oſtendi ex omnibus locis ſacræ Scripturæ, in quibus finis operis adeò commendatur, vt ſi ille bonus ſit, totum opus laudetur; ſin minùs, vituperetur, vt eſt illud Matthæi 6. *Si oculus tuus fuerit ſimplex, totum corpus tuum lucidum erit; ſi autem oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit.* Qui locus ad propoſitum noſtrum à pluribus ſanctis Patribus explicatur.

Ex quibus conſtat neceſſarium fuiſſe de hâc bonitate, vel malitiâ finis ſpecialiter diſputare: Inſuper & apparet veritas primæ concluſionis articuli.

Cæterùm, antequàm vlteriùs progrediamur ad grauiſſimas diſputationes, quę circà hunc finem operantis bonum, vel malum occurrunt, vnum verbum circâ aliquas controuerſias, quæ ab aliquibus hic afferuntur, dicendum eſt.

Referuntur hic aliqua dubia.

Et primò, an actio humana deſumat aliquam bonitatem vel malitiam à fine vltimo operantis diſtinctam à malitiâ obiectiuâ, & à malitiâ finis intermedij nihil hic addendum eſt ad ea, quæ quæſtione 1. de vltimo fine præcipuè art. 6. dicta ſunt. Philoſophamur enim in operabilibus de vltimo fine, ſicut in ſpeculabilibus de primo principio, vnde ſicut ex hoc deriuatur omnis veritas ad concluſiones, ita ex fine deſumenda eſt, tanquàm à prima origine & causâ omnis motus voluntatis, malitia, vel boni

Et ſoluuntur ex prædictis.

bonitas moralis. Applica quæ ibi dicta ſunt, non enim ſunt ampliùs hìc inculcanda.

Ex his etiam, quæ ibidem dicta ſunt, ſatis ſuperque vnuſquiſque ſatisfacere poterit dubio, an, vt finis operantis det bonitatem vel malitiam actioni, requiratur actualis conſideratio finis, vidimus ibi cum S. Doctore quæſt. & art. citatis ad 3. quid dicendum ſit. *Hac enim*, ait, *Non oportet vt ſemper aliquis cogitet de vltimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur, ſed virtus prima intentionis, quæ eſt reſpectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuſcumque rei, etiamſi de vltimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet, quòd qui vadit per viam, in quolibet paſſu cogitet de fine.* Hæc S. Thomas. Proportionabiliter de fine intermedio dicendum eſt. Non ſufficit ergo habitualis relatio in finem, nec requiritur actualis, ſed requiritur ad minus virtualis. Quantùm autem cenſeatur durare hæc intentio virtualis, non eſt præſentis loci diſputare, ſed in materiâ de ſacramentis, & alibi quilibet caſuiſta de hoc fusè & benè, dùm hic ad difficiliora tendimus: non piget tamen vnam regulam generalem in hâc materiâ inſinuare. Quòd tamdiù manet intentio virtualis, quamdiù opus, quod in vi illius intentionis fuit inceptum, durauerit, etiam ſi illud duret per annos, & de hoc ſatis.

Tamdiù manet intentio virtualis, quamdiu durat opus in vi illius inceptum.

Valdè autem notanda eſt doctrina S. Doctoris in hoc articulo ad ſecundum. Argumentum erat, bonitas actus eſt aliquid in ipſo exiſtens, finis autem eſt cauſa extrinſeca: non ergo ſecundùm finem dicitur actio bona vel mala: & ait ad ſecundum, dicendum, quòd quamuis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipſum inhæret actioni.

Doctrina notanda.

Vbi vides confirmatum totum id, quod fusè diximus art. 2. quomodò ex ordine ad obiectum ſpecificatur intrinſecè actio humana in ratione bonitatis vel malitiæ, & eodem prorſus modo Philoſophari debes de bonitate vel malitiâ, quam habet in ordine ad finem conformem, vel difformem regulis morum.

Circà ſecundam concluſionem articuli vnicum verbum dicendum eſt. Non enim eſt certum inter expoſitores de quâ bonitate loquatur S. Doctor, dùm pro primâ bonitate, quæ eſt in actione humanâ, aſſignat illam quam vocat ſecundùm genus, & quamuis aliqui ex Thomiſtis probabiliter dixerint S. Doctorem de bonitate morali locutum eſſe, ſcilicet de genericâ bonitate, in quantum actio moralis eſt, abſtrahendo à bonitate vel malitiâ: omnis enim actio humana reſpicit finem vltimum, ſaltem vt bonum in communi, & de hâc bonitate exiſtimant S. Doctorem locutum. Cæterùm hoc magis acutum videtur, quàm benè fundatum. In explicando enim, quod ſentiunt iſti authores, in bonitatem entitatiuam actionis incidunt. Vnde ſemper mihi magis placuit, quod docet Conradus, & Caietanus etiam inſinuauit, quòd licet tres vltimæ bonitates à S. Doctore aſſignatæ, nempe ex obiecto, ex circunſtantiis & ex fine morales ſint. Prima tamen, quam vocat ſecundùm genus, de mente ipſius non eſt bonitas phyſica, ſiue bonitas actus in eſſe naturæ conſiderati, quæ vtpote identificata cũ ipſâ ſubſtantiâ actus, fundamentum ſit omnis moralitatis, meritò à S. Doctore appellatur genus, non intelligendo in proprietate, ſed ſecundùm quamdam proportionem, quemadmodum enim genus ſupponitur ad ſpecies, ita hæc bonitas ſupponitur ad bonitatem, & malitiam, vel meliùs & magis ad mentem S. Doctoris, quia hæc bonitas deſumitur ex communi ratione actionis.

Quænam Phyſica & quænam morales inter bonitates actionis à D. Th. aſſignatas.

Capvt II.

Vtrùm, quando actio habet obiectum bonum, & finis operantis ſimiliter eſt bonus, vel vterque malus, ſit in duplici ſpecie bonitatis vel malitiæ.

Ad vitandam confuſionem, omnium Theologorum placita hic ad tria reduci poſſunt. Aliqui in vno extremo exiſtimant, quòd quando actus aliàs eſſet bonus ex obiecto & in ſuâ ſpecie, ſi ab operante ad finem alterius virtutis eligatur, nullam ex proprio obiecto participare bonitatem, ſed tantùm habere bonitatem virtutis, à quâ actus ille imperatur, ſiue bonitatem à fine operantis v.g. ieiunium, quod ex ſuo obiecto haberet bonitatem ſpecificam abſtinentiæ, ſi ab operante eligatur ad finem caſtitatis, tunc non habere ab obiecto ſuo proprio

Omnes Theologorũ ſententiæ ad tres reducũtur.
Prima.

prio bonitatem, nec eſſe in ſpecie morali abſtinentiæ, ſed eſſe tantùm in ſpecie caſtitatis intentæ.

Secunda. Alij in alio extremo tenent prædictum actum eſſe tunc in duplici ſpecie, & participare duplicem bonitatem moralem; alteram ex obiecto, & fine operis, ſiue fine proximo, alteram ex fine operantis, ſiue fine remoto.

Tertia. Alij videntur mediâ viâ incedere, quamuis parùm recedant à primâ ſententiâ, aſſeruntque quòd ſi operans nec cogitet, nec curet de fine proximo, ſed ſolùm remotum intendens eligat, tunc actus habebit ſolam bonitatem finis operantis; ſi verò etiam velit, & appetat obiectum, ſiue finem proximum; ſed vlteriùs ordinet illum in finem operantis, tunc actus erit in duplici ſpecie. Vnde iſti authores videntur in re dicere, quòd ſi ſint duo actus: vnus volitionis ieiunij, & alius electionis talis ieiunij ad finem caſtitatis, aderit ibi duplex ſpecies, quod non eſt dubitandum, nec in hoc conſiſtit punctum difficultatis; loquimur enim de vno ſimpliciſſimo actu abſtinentiæ propter caſtitatem. Vnde iudicarem, quòd hæc ſententia in re coincidit cum primâ, ſed quidquid ſit.

Aſſertio iuxtà mentẽ D. Thomæ. Dicendum ſemper iudicaui, quòd in viâ S. Thomæ actio quæ habet obiectum ex ſpecie ſuâ bonum, & reſpicit finem operantis etiam bonum, ſed diuerſæ rationis & ſpeciei, ita vt finis operis & operantis non coincidant, eſt in duplici ſpecie morali; alterâ deſumpta ex obiecto; alterâ ex fine.

Probatur 1. Dixi concluſionem hanc eſſe in viâ D. Thomæ; ſufficeret enim ad hoc ſolùm Doctrina huius articuli, vbi, vt vidimus, triplicem bonitatem moralem in actu humano conſiderat, inter quas enumerat bonitatem deſumptam ex obiecto, & bonitatem deſumptam ex fine; ſentit ergo, quòd poteſt dari actus humanus, qui gaudeat vtrâque bonitate; nec loquitur de fine vt circunſtantiâ, ſed vt ſpecificat; annumerat enim bonitatem deſumptam ex circunſtantiis, diſtinctam à bonitate finis, & ſuprà quæſt. 7. art. 3. ad 3. hæc ait. *Non enim finis, qui dat ſpeciem actui, eſt circunſtantia, ſed aliquis finis adiunctus: ſicut quòd fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non eſt circunſtantia, ſed ſi fortiter agat propter liberationem ciuitatis, vel populi Chriſtiani, vel aliquid huiuſmodi.*

Finis actum ſpecificans non eſt circunſtantia.

Vbi manifeſtè docet, quòd quamuis ſpecies quæ eſt ex fine accidat actui, vt eſt in ſpecie eſſentiali ab obiecto, eſt tamen vera ſpecies, vt patet in exemplo quod adducit de fortiter operante ex motiuo pietatis &c. & 2. 2. quæſt. 85. art. 3. ait, *reſpondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà habitum eſt, quando actus vnius virtutis ordinatur ad finem alterius virtutis, participat quodammodo ſpeciem eius; ſicut cùm quis furatur vt fornicetur, ipſum furtum participat quodammodò fornicationis deformitatem.*

Et 3. contra gentes cap. 138. vbi quâ ſolet eruditione & pietate oſtendens contra errorem impugnantium vota, quomodo maiori laude & remuneratione ſit dignus operans ex voto, quàm ſine voto idem opus perficiens, hæc ait.

Eſt autem vlteriùs conſiderandum, quòd dùm implentur aliqua, quæ quis vouit, vel quæ ſibi præcipiuntur ab eo, cui ſe ſubdidit propter Deum, maiori laude, & remuneratione ſunt digna. Contingit vnum duorum vitiorum eſſe, dùm actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur: vt cùm quis furatur vt fornicetur: actus quidem ſecundùm ſpeciem ſuam eſt iniuſtitia; ſecundùm intentionem verò luxuria: Eodem modo & in virtutibus contingit, quòd actus vnius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; ſicut cùm quis dat ſua, vt cum altero amicitiam habeat charitatis: actus quidem ex ſuâ ſpecie eſt liberalitatis, ex fine autem charitatis. Hæc S. Doctor. Nihil ergo clariùs in viâ D. Thomæ. Plura alia loca videre poteris apud expoſitores, præcipuè apud Ildephonſum Baptiſtam, qu. 181. concluſione 1.

Quæ implentur ex voto, ſunt maioris meriti.

Probatur 2. priori. Secundò probatur concluſio à priori. Ex dictis bonitas actus humani deſumitur penès ordinem ad obiectum, vt conforme regulis morum, ſcilicet rationi, & legi: ergo vbi erit duplex conformitas; ibi erit duplex bonitas; ſed actus reſpiciens bonum obiectum, & finem extrinſecum etiam bonum, habet duplicem conformitatem ſpecie diuerſam: ergo duplicem bonitatem ſpecie diuerſam.

Prob. 3. & impugnatur ſententia oppoſita ab inconuenienti. Tertiò probatur concluſio, & impugnatur oppoſita ſententia ab inconuenienti, quod multiplex ex illa inferri poteſt, quòd argumentum fuſè expendit Ildephonſus Baptiſta loco citato, quod id tantùm ſufficit inſinuare. Vnuſquiſque

que enim facilè deinde diſcurret; ſequeretur enim, quòd iuſtus, qui ſemel ex charitate retulit ſe & omnia ſua in Deum, quamdiù illa duratio perſeuerat, quæ poteſt per totam vitam durare, non poſſit exercere actum alicuius alterius virtutis: quòd patet, quia iuxtà authores oppoſitæ ſententiæ, actus imperatus ab aliâ virtute non habet honeſtatem propriæ virtutis, neque ab illâ elicitur. Vnde dicendum eſſet, quòd Chriſtus Dominus nullius virtutis, niſi charitatis actum exercuerit, ſiquidem ab inſtanti conceptionis omnia in Deum ſummè dilectum retulit, & ſic ſemper operatus eſt. Imò videtur repugnare ſacræ Scripturæ, vbi ſæpè actus aliarum virtutum annuntiantur & commendantur in Chriſto Domino. *Humiliauit ſemetipſum Dominus Ieſus Chriſtus, factus obediens &c.* Sed non ſolùm de Chriſto Domino, ſed de omnibus aliis ſanctis, quorum virtutes & actus omnes à charitate ordinabantur, abſurdum eſt dicere, quòd virtutes & actus illorum eſſent quidem inanimes, & quaſi cadauera virtutum, ſi merè materialiter ſe habebant, nec vllam honeſtatem vel bonitatem propriæ ſpeciei ſortiebantur.

Adducitur 2. inconueniens. Inde etiam ſequeretur non eſſe meliùs, nec magis meritorium propter Deum ſummè dilectum, ſiue ex fine charitatis eligere opera excellentioris virtutis quàm inferioris, imò quàm opera ex ſe indifferentia; ſed hoc eſt pluſquàm falſum: imò apud me erroneum, quis enim auderet dicere non eſſe magis laudabile vel meritorium propter amorem Dei eligere martyrium, quàm dare aſſem pauperi, vel ſobriè comedere: quod autem ex oppoſitâ ſententiâ ſequatur, patet, quia omnes actus imperati, & electi tanquàm medium ad finem charitatis v. g. non habent aliam honeſtatem, quam ab illo qui eſt finis operantis. Hæc autem ſunt contrà omnium Chriſtianorum ſenſum: ergo. *Omnes actus imperati & electi vt media ſolùm habent honeſtatem ab illo qui eſt finis operantis.*

Quartò probatur concluſio ex his quæ concluſione ſequenti ſtabiliemus; videlicet quod quando actus eſt malus ex fine & obiecto operantis, habet duplicem malitiam, vt patet ex homicidio electo ad furtum, quod quidem ab aduerſariis non negatur, & tamen certum eſt homicidium ex amore furti, perpetrari, & eligi, vt medium ad illud: ergo ſimiliter in actionibus bonis ex vtroque fine operis & operantis Philoſophandum eſt, quamuis ille ad hunc ordinetur.

Vbi aduertendum eſt, quòd concluſio noſtra quantùm ad hoc, quòd actus ſumat bonitatem, vel malitiam à fine operantis, eſt de fide, vt patet ex dictis articulo ſuperiori; conſtat enim hoc ex pluribus locis ſacræ Scripturæ. Adducimus illud Matthæi 6. *lucerna corporis tui eſt oculus tuus &c.* & ibidem Chriſtus Dominus monet diſcipulos dicens. *Attendite ne iuſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, ne videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud patrem veſtrum*, vbi vides, quòd finis vanæ gloriæ inficit actionem iuſtam, & ſanctam. *De fide actum ſumere bonitatẽ vel malitiã à fine operãtis.*

Dicendum eſt 2. quando actus habet obiectum malum, & finem operantis diuerſum etiam malum; tunc actus eſt in duplici ſpecie malitiæ; vnâ deſumptâ ex obiecto, ſiue fine proximo, & aliâ ex fine operantis, ſiue remoto. Hæc concluſio patet ex dictis, nec negatur ab his qui aduerſantur noſtræ primæ concluſioni, & præter alia eadem ratio à priori ſuffragatur; quia in huiuſmodi actibus eſt duplex ordo ad duplicem finem ſpecie diuerſum in genere mali, & diſſoni rationi: vnus eſt ad obiectum ſiue finem proximum, alius ad finem remotum: ergo ſunt in duplici ſpecie malitiæ. *Aſſertio 2.* *Probatur breuiter.*

Fundamentum pro aduerſariis eſſe poteſt, quòd medium vt medium ſpecificatur à fine, & formaliter non habet niſi bonitatem finis; ſed actio bona in prædictis caſibus & ſimilibus aſſumitur vt medium, & vt ſic ſolùm eſt volita. *Fundamentum aduerſariorum.*

Hoc argumentum tantùm probat, quòd actio bona vel mala volita propter alium finem bonum vel malum, induit nouam bonitatem, vel malitiam ex fine; ſed non probat, quòd non retinet bonitatem, vel malitiam propriam, quia bonitas finis non opponitur, nec deſtruit bonitatem obiecti, ſicut nec malitia malitiam. Et quamuis actus virtuoſus ſit volitus propter finem alterius virtutis, non proinde deſinit eſſe ipſe ex ſe volitus, nec deſinit ſpecificare, & dare bonitatem ſuam ſpecificam actui. *Eruitur.* *Bonitas finis non deſtruit bonitatem obiecti, nec malitia malitiam.*

CAPVT

Caput III.

Quando eligitur bonum ad finem malum, vel malum ad finem bonum; tunc electio nullam bonitatem habet ex obiecto, vel ex fine: ſed eſt abſolutè mala.

Firmatâ capite ſuperiori hâc veritate: quòd actio bona ex obiecto, & ex fine, ex vtroque participat bonitatem, & ſimiliter actio mala ex obiecto, & ex fine, duplicem malitiam, quamuis obiectum bonum, vel malum non ſit volitum, niſi vt medium ad bonum, vel malum finem; conſequenter videbatur idem ſtabiliendum; quando obiectum & finis ſunt diuerſi ordinis; putà cùm eligitur bonum ad malum finem, vt eleemoſyna propter inanem gloriam, vel malum propter bonum finem; vt furtum ad dandam eleemoſynam. Ita voluerunt quidam ex grauioribus Thomiſtis, non ſine fundamento in S. Doctore, Conradus quæſt. ſequenti art. 2. ad 2. Caietanus tom. 1. opuſcul. tractatu 32. reſponſ. 14. quamuis addat actum in iſtis caſibus nullo modo eſſe meritorium.

Sententia quorundam apparenter vera.

Contraria menti D. Thomæ.

Nihilominùs ſemper iudicaui, præfatam ſententiam non eſſe ad mentem S. Doctoris, quam ſequentibus concluſionibus ſtabiliemus.

Aſſertio 1.

Dicimus ergo primo; quando obiectum eſt bonum & finis malus; actio nullam bonitatem participat ex obiecto, ſed eſt abſolutè mala, & vitiata ex fine.

Adducitur auctoritas D. Thomæ fauens concluſioni.

In hac concluſione conueniunt plures Thomiſtæ præcipuè ex recentioribus, & alij Theologi, & videtur expreſſa S. Doctoris mens variis in locis; quorum vnum vel alterum hic adducemus. Quæſt. ſequenti art. 7. cùm ſibi obieciſſet S. Doctor ſecundum argumentum quod erat; velle ſeruare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam; ſed hoc poteſt referri ad malum finem, ſcilicet ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dùm aliquis vult obedire Deo propter temporalia conſequenda: ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis, Reſpondet. *Ad ſecundum dicendum quòd voluntas non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſa volendi, Qui enim vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod ex ſe eſt bonum ſub ratione mali. Et ideò prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum; Vnde voluntas eius eſt mala. Sed ſi intentio ſit conſequens, tunc voluntas potuit eſſe bona, & per intentionem ſequentem, non deprauatur ille actus voluntatis, qui præceſſit, ſed actus voluntatis, qui iteratur.* Hæc S. Doctor.

Supponuntur aliqua ad probationē.

Ex hac doctrinâ, quæ clariſſimè oſtendit noſtram concluſionem eſſe S Doctoris, deſumemus fundamentum ad eam ſtabiliendam. Et ſupponimus, quòd non eſt quæſtio, quando interueniunt diuerſi actus, quorum vnus terminatur ad obiectum bonum, & alius terminatur in finem malum; ſed loquimur de vno eodemque actu electionis, ſcilicet de electione boni medij in ordine ad malum finem, prout in exemplo allató de eligente eleemoſynam ad finem inanis gloriæ.

Applicatur doctrina D. Thom. ad Probationem 1.

Tunc ſic procedit argumentum ex præfatâ doctrinâ deſumptum. Eleemoſyna volita vt medium ad malum finem, nullo modo eſt bona: ergo nequit conſtituere actionē in ſpecie bonitatis: ergò actio bona ex obiecto, & mala ex fine, erit ſolùm in ſpecie malitiæ deſumptâ ex fine. Conſequentia patet, quia non habet aliunde, vnde deſumat bonitatem, niſi ab obiecto. Antecedens autem, in quo eſt difficultas, probatur à S. Doctore. Qui vult dare eleemoſinam propter inanem gloriam conſequendam, vult id, quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali: & ideò prout eſt volitum ab ipſo, eſt malum: ergo voluntas, ſiue electio eſt mala.

Prob. 2 aliâ auctoritate S. Doctoris.

Secundò probatur concluſio ex alio loco nempe ex art. ſequenti vbi ad quartum hæc habet: *Dicendum quod circunſtantia quandoque ſumitur, vt differentia eſſentialis obiecti, ſecundùm quòd ad rationem comparatur: & tunc poteſt dare ſpeciem actui morali. Et hoc oportet eſſe, quandocumque circunſtantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circunſtantia faceret actum malum, niſi per hoc, quòd rationi repugnat.* Hæc S. Thomas.

Circunſtantia mutans bonitatem vel malitiam actus ſumitur vt differentia eſſentialis obiecti.

Ex quâ doctrinâ ſic arguimus, quotieſcumque circumſtantia tranſmutat actum de bonitate in malitiam, ſumitur vt differentia eſſentialis obiecti, prout ſubeſt rationi; ſed in caſu noſtro finis tranſmutat actum de bonitate in malitiam: ergo finis ſumitur, vt differentia eſſentialis obiecti, prout ſubeſt rationi: ergò

ergo illa actio dandi eleemoſinam non habet ſpecificari niſi à fine, ſcilicet à furto, quod tranſit in rationem obiecti ipſius, & quæ ex ſe haberet rationem boni miſericordiæ, ſtante hoc malo fine, habet illum pro obiecto, & ab illo ſpecificatur. Vnde illa eleemoſyna, hic & nunc, non eſt niſi in ſpecie furti, & perdit rationem propriam bonitatis, quam habebat in eſſe moris.

Cõfirmatur. Confirmatur & explicatur hoc magìs ex differentiâ inter actum eiuſdem ordinis, bonum ſcilicet, ex obiecto, & ex fine, vel malum ex vtroque, & inter actum diuerſi ordinis, ſcilicet bonum ex obiecto, & malum ex fine, vel è cõuerſo.

Bonitas bonitatem non deſtruit. In primo enim v. g. in ieiunio propter pœnitentiam, quamuis ieiunium non ſit volitum, niſi in ordine ad finem pœnitentiæ; tamen, quia ex hoc ordine nõ deſtruitur bonitas miſericordię, actio illa eſt in duplici ſpecie; alterâ ex obiecto, alterâ ex fine: & ratio eſt, quia bonitas non deſtruit bonitatem; at in noſtro caſu, quia bonum obiectum eleemoſynæ tranſmutatur in malitiam furti, dùm aſſumitur vt medium ad illud, & non eſt ampliùs bonum, ſed malum, quia facere bonum, aut velle bonum ex fine malo, non eſt bonum morale conforme rationi, nam potiùs eſt præbere materiam ipſi malo: ergo finis malus deſtruit omninò bonitatem, quæ proueniret actui ex obiecto aliàs bono. Hoc adhuc magìs explicabitur in ſolutione argumentorum capite ſequenti.

Aſſertio 2. Dicendum 2. quod quando obiectum eſt malum, & finis operantis bonus, actio non eſt in duplici ſpecie, alterâ malitiæ deſumptâ ex obiecto, & alterâ bonitatis deſumptâ ex fine, ſed in vnicâ tantùm ſpecie malitiæ ab obiecto deſumptæ.

In hoc dicto tenentur conuenire omnes, qui conueniunt in primo; eiſdem enim rationibus proportionabiliter conuincitur.

Probatur ex S. Doct. Probatur concluſio 1. ex S. Doctore quæſt. ſequenti art. 7. vbi obiicit ſibi hoc argumentum, malitia voluntatis non dependet à malitiâ finis intenti. Qui enim vult furari, vt det eleemoſynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum: ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Et ſic occurrit, *ad tertium dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt, malum contingit ex ſingularibus defectibus; bonum autem ex totâ, & integrâ causâ. Vnde ſiue voluntas ſit eius, quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni; ſiue ſit bona ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala; ſed ad hoc quòd ſit voluntas bona requiritur quod ſit boni ſub ratione boni, id eſt, quòd velit bonum, & propter bonum.* Hæc S. Doctor, quibus paucis euidenter firmat noſtrum vtrumque dictum.

Probatur ſpecialiùs 2. Pars. Probatur inſuper hoc ſecundum. Quando quis vult furari ad dandam eleemoſynam v. g. certum eſt quòd ex furto actio illa habet malitiam; ſed à fine nullam poteſt habere bonitatem, quòd ſic oſtendo. Eleemoſyna volita per tale medium nullâ ratione eſt bona: ergò nequit dare ſpeciem boni. Patet conſequentia, & antecedens probatur. Eleemoſyna volita per tale medium non eſt conformis rationi, quia non eſt volita, niſi vt eſt motiuum ad actum malum; ſed finis, vt mouet ad malum, non eſt bonus, ſed malus: ergo ab illo non poteſt deſumi bonitas.

Cõfirmatur. Confirmatur hoc & explicatur ampliùs. Eleemoſyna facta ex alienis non eſt eleemoſyna, ſed furtum; ſiquidem non eſt niſi auferre iniuſtè vſum rei ab vno, & conferre illum alteri, qui eſt actus iniuſtitiæ; eodem modo ac auferre alteri, & applicare ſibi; quamuis in apparentiâ videatur habere aliquam minorem difformitatem; ſed actus iniuſtitiæ nullo modo eſt bonus, nec induere poteſt bonitatem miſericordiæ: ergo furari ad dandam eleemoſynam, nullam ex fine bonitatem habere poteſt. *Non minùs eſt actus iniuſtitia auferre iniuſtè vſum rei ab vno, & dare alteri, ac applicare ſibi.*

Prob. inſuper. Vlteriùs probatur; ſequeretur ex oppoſito, quòd quælibet actio mala & peccaminoſa eſſet in duplici ſpecie, vnâ deſumptâ ex obiecto peccaminoſo, & aliâ deſumptâ ex fine bono; ſi enim peccator non dirigeret illam in finem alterius vitij, ſeu peccati, omnis talis actio haberet aliquem finem bonum, quod patet, quando aliquis furatur pecunias, vt illis vtatur in vſum proprium, putà ad emendum ſibi cibum, vel veſtem, in hoc caſu furtum habet finem honeſtum, & bonũ de ſe, & nihilominùs nullus audebit dicere, quòd furtum in hoc caſu habet duplicem ſpeciem, vnam bonitatis ex fine, aliam malitiæ ex obiecto; quia quamuis prouidere ſibi ſit bonum; tamen illicitis mediis hoc agere, eſt illicitum, & malũ. Vnde actio illa nullo modo dici poteſt bona. Similiter mulier ſui corporis copiam faciens, vt ſic paupertati *Media illicita vitiant finem honeſtum.*

ſuæ

ſuæ ſubueniat, quamuis fornicationis finis in illâ ſit ſibi prouidere; quòd aliàs bonum eſſet; quia tali illicito modo id facit, finis ille aliàs bonus, nullam retinet bonitatem, ſed induit malitiam fornicationis, nec fornicatio illa poteſt dici habere bonitatem ſpecificam à fine.

Peccās proprij commodi amorem ſibi, vt finem proponit. Et in vniuerſum, cùm omnes, qui peccant, habeant pro fine amorem ſui proprij commodi; quia tamen amor proprij commodi, eo ipſo quo mouet ad medium illicitum, excedit terminos debitos, & egreditur limites conformitatis ad rationem, & ſic malus efficitur, proinde nullo modo peccatum dicitur habere bonitatem ſpecificam à fine proprij commodi: ergo vel deueniendum eſt ad hoc inconueniens & dicendum, quod quodlibet peccatum eſt in duplici ſpecie, aliâ malitiæ deſumptæ ex obiecto, aliâ bonitatis deſumptæ ex fine proprij commodi, vel quod furtum ad dandam eleemoſynam nullam ex fine participat bonitatem miſericordiæ.

Caput IV.

Obiiciuntur, & ſoluuntur argumenta contrà doctrinam ſtabilitam capite præcedenti.

Obiicitur 1. ex S. Doct. Aliqua loca S. Doctoris ab aduerſariis adducuntur ad probandum oppoſitum concluſionum, quas Capite præcedenti ſtabiliuimus. Præcipuè adducunt doctrinam ex ſolutione ad tertium, vbi argumentum erat. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari; ſicut cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, & è conuerſo aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem; ſicut cùm quis furatur, vt det pauperi: non ergo eſt ex fine actio bona vel mala.

Et reſpondet, quòd nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum, deeſſe aliam, & ſecundùm hoc contingit actionem, quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam, vel ſecundum circunſtantias, ordinari ad finem bonum, vel è conuerſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant: quia quilibet ſingularis defectus cauſat malum: bonum autem cauſatur ex integrâ cauſâ.

Reſpōdetur. Reſpondetur, S. Doctorem prædictis verbis, nihil aliud intendere, niſi quòd actio, quæ ex naturâ ſuâ haberet bonitatem ex obiecto, poteſt induere malitiam ex fine, & è conuerſo, quæ totum actum vitiat: non autem intendit, quod actio poteſt habere ſimul de facto bonitatem ex obiecto, & malitiam ex fine, vel è conuerſo.

Obiicitur 2. Secundò obiicitur contrà noſtras concluſiones fundamentum aduerſariorum, cuius tota vis in hoc conſiſtit. Quando quis eligit furtum ad mœchandum, vel ieiunium propter finem pœnitentiæ, licet furtum non ſit volitum, niſi propter finem prædictum, & ieiunium ſimiliter; tamen quia vtraque ſunt realiter volita, ideò ſpecificant & dant ſpeciem bonitatis, vel malitiæ diſtinctam à finali: ergo licet eleemoſyna ſit volita propter finem vanæ gloriæ; quia tamen eſt volita, ſpecificabit actionem, dabitque bonitatem, quamuis actio à fine non habeat niſi malitiam.

Cōfirmatur obiectio. Et confirmari poteſt, quia quamuis tota ratio appetibilitatis, quam habet furtum reſpectu eligendi illud ad fornicandum, ſit ſola bonitas mœchiæ, quia ſupponimus quòd præcisè propter illam furetur, tamen quia non tollit, quòd furtum & malitia ipſius ſit illa, quæ eſt volita in recto; Electio enim reſpicit in recto medium, & in obliquo finem, quia reſpicit medium vt conducens ad finem: Conſequenter non tollit, quin ſpecificatio electionis ex tali medio deſumatur. Pariformiter, quamuis tota ratio appetibilitatis eleemoſynæ ſit ſola bonitas vanæ gloriæ; tamen hoc non tollit, quin ratio illa in recto terminetur ad obiectum eleemoſynæ, quamuis in obliquo terminetur ad vanam gloriam: ergo non impedit, quin actus ſpecificetur ab obiecto.

Soluitur. Hoc argumentum ſatis manet ſolutum ex dictis capite ſuperiori, ſed pro maiori claritate illud adducimus. Reſpondemus ergo quod ſi actio aliàs bona eligatur vt medium ad malum finem, amittit totam ſuam bonitatem, & non eſt ampliùs conformis rationi; & hæc eſt ratio formalis, quare nequit bonitas illius obiecti ſpecificare hanc electionem; vnde hæc propoſitio eſt vera in ſenſu cauſali. Actio dandi eleemoſynam propter inanem gloriam non poteſt habere bonitatem ab obiecto, quia ex iſtâ malâ ordinatione obiectum vitiatur, & inde deſumitur formaliter im- *Ex malâ ordinatione vitiatur obiectum.*

 poſſibi

poſſibilitas communicandi bonitatem actioni, quam aliàs communicaret. In caſu verò poſito, quia eligere furtum ad mœchandum non tranſmutat malitiam furti, nec deſtruit illam; ideò quamuis furtum non ſit volitum, niſi indutum appetibilitate mœchiæ, non infertur non poſſe ſpecificare actionem, & communicare eamdem malitiam, quam aliàs communicaret, ſiquidem retinet illam.

Reſpõdetur ad confirmationem. Ad confirmationem reſpondemus; quòd electio dandi eleemoſynam propter inanem gloriam terminatur in recto ad ſuum obiectum, ſed vitiatum ex malâ circunſtantiâ finis, & ſic inualidum ad dandam aliquam bonitatem, ſed ſi aliquam ſpecificationem tunc habet ab obiecto, non eſt niſi eiuſdem malitiæ, quam hoc à fine participat.

Dubium ſubortum. Vbi aduertendum eſt, quòd aliqui dubitarunt, an in huiuſmodi actibus inueniatur duplex malitia. Suppoſitâ veritate doctrinæ traditæ videtur vera pars affirmatiua, ſiquidem in his caſibus non ſolùm eſt ibi malitia finis, ſed malitia obiecti vitiati per finem.

Diluitur. Veritas tamen eſt ibi tantùm vnam malitiam interuenire v. g. in exemplo poſito, malitiam inanis gloriæ in dante eleemoſynam ad hunc finem, vel malitiam furti in eligente illud ad dandam eleemoſynam, quæ extenditur & communicatur obiecto, quia malitia iſtorum actuum deſumitur ex illâ parte, quæ ſecundùm ſe & intrinſecè eſt vitioſa.

Obiicitur 3. Tertiò arguitur. Actus bonus ex obiecto, & malus ex fine elicitur ab habitu virtuoſo: ergo debet habere ſaltem bonitatem ſpecificam virtutis à quâ elicitur: ergo ab obiecto virtutis ſpecificatur; quamuìs poſteà finis adiunctus ſit malus. Conſequentia videtur clara, quia actus debet retinere naturam & ſpeciem habitus à quo procedit. Antecedens autem probatur, quia confeſſio fidei facta propter inanem gloriam eſt ab habitu fidei, vt communiter affirmant Theologi ſecunda ſecundæ quæſt. 4. & idem probatur in moralibus, quia actus temperantiæ, quamuis extrinſecè ordinetur ad vanam gloriam, tamen negari non poteſt, quin procedat ab habitu virtutis; quod colligitur ex facilitate, & delectabilitate ſolitâ, quâ operans ieiunat, eâdem prorſus ac quando non reſpicit malum finem. Idem apparet in actu iuſtitiæ: quamuis enim qui reſtituit vel debet, habeat aliquam vanam gloriam pro fine, tamen verè eſt actus iuſtitiæ & faciens æquale.

Diſcutitur materia argumenti. De materiâ huius argumenti tractant Theologi infrà quæſt. 55. art. 4. & illi qui hæc tenent, affirmant conſequenter prædictos actus, in quibus operans præfigit ſibi finem prauum, quamuis reſpiciant obiectum bonum, non procedere ab habitu virtutis, loquimur de virtutibus moralibus; aliter enim dicendum eſt quantùm ad virtutes purè intellectuales; quia, cùm hæ non inclinent ad bonum morale, ſed ad verum, poteſt à virtute intellectuali procedere actus, qui ex prauâ voluntate vitietur, quia illud vitium reſpectiuè non afficit; ſi quidem vt diximus, non alia bonitas intenditur in actibus purè intellectualibus niſi præciſa veritas: vnde confeſſio fidei poteſt ab illo prouenire, quamuis ab operante propter malum finem eliciatur; vnde ſicut poteſt contingere, quòd vnus ſit peſſimus in moralibus, & tamen ſit bonus fidelis, & è conuerſo; quod vnus ſit bonus moraliter, & peſſimus intellectualiter, vt contingit ſæpiùs in infidelibus; *Non intenditur alia bonitas in actibus purè intellectualibus, niſi præciſa veritas.* Ita poteſt eſſe quòd vnus ſit optimus intellectualiter, nempe maximè veritati conformis, & aliàs malus moraliter & vitiatus.

Obiectio extra rem. Vnde argumentum quoad habitus, & actus intellectuales non eſt ad propoſitum. De actibus autem moralibus Iuſtitiæ, Temperantiæ & aliis negamus abſolutè eſſe ab habitu virtuoſo. Illa autem facilitas, quam experitur aliàs aſſuetus ieiunio, dùm hîc & nunc ieiunat propter inanem gloriam, eſt ab aliquâ diſpoſitione conformi ipſi virtuti, vel ab aſſuefactione, quæ etiam ſine virtute poteſt eſſe, provt erat in athletis, teſte Paulo, qui ab omnibus abſtinebant, vt corruptibilem coronam acciperent. *Ad ſatisfaciendũ præcepto ſufficit ſubſtantia actus.* Quòd verò huiuſmodi actibus ſatisfit iuſtitiæ, & redditur debitum, ſatisfit etiam præcepto Eccleſiæ, vt de audiendâ Miſſâ, vel ieiunando & ſimilibus, non arguit illos à virtute elici, quia ad ſatisfaciendum prædictis, ſufficit ſubſtantia actus à quocumque principio vel fine proueniat.

ARTICV

ARTICVLVS V.

Vtrùm aliqua actio humana ſit bona, vel mala in ſuâ ſpecie.

PRo tituli intelligentiâ aduerte, quòd illis verbis, vt actio ſit bona vel mala in ſuâ ſpecie, nihil aliud author intendit, cùm bonum & malum ſint differentiæ per ſe actus humani, quàm inquirere, an bonum & malum ſint differentiæ eſſentialiter diuidentes actum humanum, & conſtituentes duas ſpecies in genere moris, & reſpondet ſequentibus concluſionibus.

Concluſio prima. Bonum & malum tanquàm differentiæ per ſe diuerſificant ſpeciem in actibus humanis, ita vt valeat hæc conſequentia. Hæc actio humana eſt bona & hæc actio humana eſt mala: ergo differunt ſpecie in genere moris.

Probatur. Quia differentia boni & mali ſumitur ex parte obiecti, vt dictum eſt; ita vt illa àctio dicatur bona, quæ reſpicit obiectum conforme rationi, illa mala, quæ reſpicit difforme; ſed differentia deſumpta ex obiecto eſt eſſentialis actioni: ergo actio in genere moris diuiditur per bonum & malum tanquàm per differentias.

Concluſio ſecunda. Malum morale non eſt abſolutè pura priuatio, ſed quid poſitiuum non habens conuenientiam ad rationem.

Concluſio tertia. Circunſtantia mutans actum de bono in malum, habet rationem differentiæ eſſentialis ex parte obiecti.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm actio humana ſumat ſpeciem boni, vel mali ex fine.

CONCLVSIO prima. Actus interior voluntatis ſumit ſpeciem boni vel mali ex fine.

Probatur. Nam omnis actus ſumit ſpeciem ex obiecto; ſed finis eſt proprium obiectum interioris voluntatis: ergo.

Concluſio ſecunda. Actus exterior ſumit ſpeciem boni vel mali ex obiecto interiori, circà quod verſatur.

Probatur, nam obiectum ſpecificat actum.

Concluſio tertia. Species actus humani formaliter conſideratur ſecundùm finem, materialiter autem ſecundùm obiectum exterioris actus.

Probatur. Actus exteriores non habent rationem moralitatis, niſi in quantùm ſunt voluntarij: ergo ſpecies actus humani formaliter conſideratur ſecundùm finem; materialiter autem ſecundùm obiectum exterioris actus.

CAPVT VNICVM.

Quid per actum interiorem, & exteriorem intelligat author hìc.

CRuciantur hìc, vt benè Bartholomæus de Medina aſſerit, Expoſitores S. Doctoris in inueſtigando genuino ſenſu ipſius, ſed non ineptè dixerim, adhuc magis cruciantur tyrones Theologi minùs intelligentes ſenſum expoſitorum quàm litteræ; aliqui enim illorum plura & obſcura coaceruant, præcipuè vt explicent, quid nomine actus interioris & exterioris in primâ & ſecundâ concluſione, & in ſolutione ad ſecundum & tertium huius articuli S. Doctor intelligat. *Ratio quæſiti.*

Verùm facilem nobis Caietanus aperit viam; nempe S. Doctorem nomine actus exterioris comprehendere quemlibet actum imperatum, ſiue habentem rationem electionis, vel medij; ſiue hic actus ſit elicitus à potentiis exterioribus, ſiue ab ipſâmet voluntate. Nomine verò actus interioris comprehendere actum imperantem, ſiue intentionem, à quo ad electionem mediorum proceditur. *Quid nomine actus interioris & exterioris intelligat D. Thomas.*

Quòd oſtenditur ex ipſo S. Doctore. Ait enim ad ſecundum, quod actus interior comparatur ad exteriorem, vt formale ad materiale, & ad tertium ait, quòd quando multi actus ſpecie differentes ordinantur ad vnum finem, eſt quidem diuerſitas ſpeciei ex parte exteriorum actuum, ſed vnitas ſpeciei ex parte actus interioris, quæ non poſſunt verificari, niſi ſumendo actum interiorem pro imperante, actum verò exteriorem pro imperato: imperans enim habet rationem formæ, reſpectu imperati;

rati, quo modo loquendi, prout non ſemel in hoc tractatu annotauimus, ſæpius vtitur S. Doctor; vnde vidimus, quòd electio iuxtà illius doctrinam & phraſim Theologicam, de materiali eſt actus voluntatis, & de formali eſt actus intellectus; quamuis enim à voluntate eliciatur, tamen, quia ſupponit actum intellectus, ex quo voluntas ad eligendum mouetur, ideò actus intellectus dicitur quaſi forma actus voluntatis, & è conuerſo vidimus, quòd actus imperij, quamuis ſit elicitiuè ab intellectu, quia tamen ſupponit actum voluntatis, ideò dicitur de materiali pertinere ad intellectum, & de formali ad voluntatem, & de actu fortitudinis, ſiue alterius virtutis à charitate imperato, dicimus pertinere materialiter ad virtutem propriam, & formaliter ad charitatem; & ſic dicitur charitas forma omnium virtutum; quia imperat eorum actus; ſic in præſenti, quia intentio imperat electionem, docet S. Doctor actum interiorem comparari ad exteriorem, vt formale ad materiale. Nomine ergo actus interioris intelligit imperantem, & nomine actus exterioris intelligit imperatum, etiamſi aliquando ſit interior, & elicitus ab ipſâmet voluntate.

Vnde charitas dicatur forma virtutum.

Ex quibus habes perfectam intelligentiam tertiæ & præcipuæ concluſionis articuli; docet enim quod actus humani ſpecies formaliter conſideratur ſecundùm finem, materialiter autem ſecundùm obiectum exterioris actus, quâ concluſione reſpondet quæſito quoad vtrumque actum interiorem, & exteriorem, ſiue imperantem, & imperatum ſimul, quaſi de vno actu humano reſultante ex vtroque, & ait, actus humani ſpecies formaliter conſideratur ſecundùm finem, hoc eſt actus humanus de formali ſpecificatur à fine, vel clariùs actus interior, ſiue intentio ſpecificatur à fine; materialiter autem, inquit, ſecundùm obiectum exterioris actus, id eſt, actus humanus de materiali, ſiue actus exterior, qui habet ſe vt materia reſpectu interioris, ſiue electio ſpecificatur ab obiecto. Et hoc ſufficit pro intelligentia ſenſus S. Doctoris in hoc articulo.

Species actus humani formaliter conſideratur ſecundùm finem; materialiter ſecundùm obiectum exterioris actus.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſpecies, quæ eſt ex fine, contineatur ſub ſpecie quæ eſt ſub obiecto, ſicut ſub genere, vel è conuerſo.

Conclvsio prima. Quando obiectum non eſt per ſe ordinatum ad finem, neutra ſpecies continetur ſub alterâ; ſed tunc actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus quaſi diſparatis.

Concluſio ſecunda. Si obiectum per ſe ordinetur ad finem, tunc ſpecies quæ ſumitur ex obiecto, continetur ſub eâ, quæ ſumitur ex fine, ſicut ſpecies ſub genere.

Capvt Vnicvm.

Oſtenditur veritas præfatarum concluſionum, & quòd non aduerſantur doctrinæ Auctoris alibi traditæ.

Gabriel Vaſques ſuper hunc textum dubit. 1. exiſtimauit doctrinam primæ concluſionis, videlicet, quod quando obiectum non eſt per ſe ordinatum ad finem, differentia ſpecifica, quæ eſt ex obiecto, non eſt per ſe determinatiua eius quod eſt ex fine, nec è conuerſo. Vnde vna iſtarum ſpecierum non eſt ſub aliâ, ſed tunc actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus quaſi diſparatis. Exiſtimauit, inquam, hic author hanc doctrinam non cohærere cum doctrinâ S. Doctoris ſecunda ſecundæ quæſt. 11. art. 1. ad 2. vbi ait, quòd vitia habent ſpeciem ex fine proximo, ſed ex fine remotò habent genus & cauſam: ſicut cùm aliquis mœchatur vt furetur, eſt ibi quidem ſpecies mœchiæ ex proprio fine & obiecto, ſed ex fine vltimo oſtenditur, quod mœchia ex furto oritur, & ſub eo continetur, ſicut effectus ſub causâ, & ſicut ſpecies ſub genere, vt patet ex his, quæ ſuprà dicta ſunt in communi. Hæc S. Doctor, quæ videntur omninò aduerſari primæ concluſioni prædictæ.

Allucinatur Vaſquez.

Nihilominùs dicendum eſt nullam eſſe

Conciliantur loca D. Thomæ. eſſe contradictionem in præfatis textibus, ſi doctrina mox relata ex 2. intelligatur iuxtà mentem S. Doctoris.

Et quidem ſufficeret Theologo ad videndum S. Doctorem non ſibi eſſe contrarium, cernere quod citat ſeipſum in hoc tractatu de actibus in communi, vt clarè cognoſcas non fuiſſe immemorem eorum, quæ hic dixerat, nec illis voluiſſe contradicere. Nihilominus huic apparenti cōtradictioni occurrere oportet, & relictis aliquorum Thomiſtarum explicationibus.

Methodus & mens S. Doctoris. Dicimus quod poſtquàm S. Doctor ſtabiliuit actum humanum ab obiecto & fine ſumere ſpeciem bonitatis & malitiæ, inquirit hic, quam ſubordinationem habeant hæ ſpecies inter ſe, & reſpondet prædictis duabus concluſionibus, quarum ſenſus eſt, quod ſi obiectum per ſe ordinetur ad finem, per ſe etiam ſpecies deſumpta ex obiecto ſubordinabitur ſpeciei deſumptæ ex fine; ſi verò obiectum non per ſe ordinetur in finem, ſed ſolùm ab operante, tunc per accidens illi ſubordinabitur. Loco igitur citato ex ſecundâ ſecundæ loquitur de ſubordinatione, quam furtum habet ad finem mœchiæ, quia realiter illi ſubordinatur, ſed per accidens ex parte ſolius operantis: at verò hic, quia de ſpecificatione actuum humanorum; conſequenter loqui debet de eſſentiali ſubordinatione, hanc iure optimo negat furto reſpectu finis mœchiæ, quia ſecundùm ſe furtum non ordinatur ad mœchiam, ſed ſolùm ex malitiâ operantis: nullum enim vitium habet ſubordinationem cum alio; nec eſt de illis, ſicut de virtutibus, inter quas connexio & ſubordinatio per ſe inueniri poteſt.

Doctrinâ vniuerſaliter vera, ſi applicetur proportionaliter. Vniuerſaliter ergo vera eſt doctrinâ S. Doctoris, quod quando obiectum ordinatur ad finem, ſiue ordinetur ad illum per ſe, ſiue per accidens ex intentione operantis, ſpecies deſumpta ex obiecto continetur ſub eâ, quæ ſumitur à fine, tanquàm ſpecies ſub genere; ſed cùm hâc diſtinctione, quòd quando obiectum per ſe ordinatur ad finem, per ſe etiam continetur ſub illo; quando verò per accidens ordinatur, per accidens continetur: & quando ſic contingit, poteſt dici actus habere duas malitias ſpecie diſparatas, quia eſſentialiter, & ſecundùm ſe diſparatæ ſunt, quamuis ab operante per accidens ordinentur.

D. de Marinis in prim. ſecundæ.

Alius ſcrupulus Vaſq. circà 2. concluſionem. Videtur etiam Vaſquez difficilis doctrina ſecundæ concluſionis, videlicet, quòd ſi obiectum per ſe ordinetur ad finem, ſpecies ex obiecto deſumpta continetur ſub eâ, quæ deſumitur ex fine, ſicut ſpecies ſub genere.

Obiicitur contrà illam Et poſſumus contrà hanc doctrinam inſurgere; nam vel actus habet duas ſpecies; alteram ex obiecto, alteram ex fine; vel vnam tantùm deſumptam ex fine; quidquid dicatur non ſubſiſtit: ergo.

Et probatur minor, quià ſi concedatur primum, cùm ſpecies illæ ambæ ſint infimæ; vna nequit contineri ſub aliâ tanquàm ſub genere; ſi ſecundùm affirmes: ergo non poteſt ſpecies deſumpta ex obiecto contineri ſub ſpecie deſumptâ ex fine tanquam ſub genere, ſiquidem nulla ſpecies ex obiecto deſumitur. Hoc argumentum aliis modis poteſt formari, ſed eâdem doctrinâ & ſolutione omnibus occurritur.

Reſpōdetur explicando mentem D. Thomæ. Reſpondemus igitur, quòd Sanct. Doctor nomine generis, non intelligit propriè genus, ſed dicit ſpeciem deſumptam ex obiecto contineri ſub ſpecie deſumptâ ex fine, ſicut ſub genere, quia ſpecies deſumpta ex fine habet quamdam vniuerſalitatem, quam non habet ſpecies deſumpta ex obiecto: Et ratio eſt quia finis importat bonitatem communicabilem multis mediis, quorum quodlibet habet ſuam bonitatem moralem: verbi gratiâ, actus ieiunij, eleemoſynæ, orationis, &c. ſi fiant propter finem pœnitentiæ, additur ipſis vltrà bonitatem ſpecificam quædam bonitas moralis ex pœnitentiâ: quæ eſt finis operantis, vnde vna eademque bonitas pœnitentiæ communicatur pluribus actibus ſpecie differentibus: ergo habet ſe velut genus, & hæc abſque dubio eſt mens S. Doctoris.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm aliquis actus ſit indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Nam obiectum actus humani, vel includit aliquid conueniens rectæ rationi, & ſic actus erit bonus; vel aliquid, quod repugnet

pugnet ordini rationis, & ſic actus erit malus: vel aliquid, quod nihil includit pertinens ad ordinem rationis, & ſic erit indifferens ſecundùm ſpeciem ſuam.

CAPVT I.

Vtrùm genus moris præter bonitatem, & malitiam contrahatur per tertiam ſpeciem, quæ ſit indifferentia.

Quid nomine indifferentis intelligatur. AD tollendam æquiuocationem ſtabiliendum eſt, quid nomine indifferentiæ, ſiue actus indifferentis hîc intelligimus: nomine ergo actus indifferentis intelligimus actum, qui ex obiecto, nec eſt bonus, nec malus: Et hoc non ad hunc ſenſum, quod huic actui ex proprio obiecto, ſiue ex propriâ naturâ & eſſentiâ debeatur indifferentia, qui proinde neceſſariò exigat indifferenter exerceri. Hoc enim eſſe non poteſt; quantúmcumque enim actus ex obiecto indifferens ſit, poteſt honeſtari, vel vitiari ex fine, & aliis circunſtantiis; vnde hic modus indifferentiæ actus ex obiecto dari non poteſt; ſed illum dicimus actum indifferentem ex obiecto, qui ex obiecto nec eſt bonus, nec malus, ſiue indifferens negatiuè.

Referuntur 2. ſententiæ oppoſitæ. Fuerunt igitur duæ extremæ ſententiæ. Altera aſſerentium nullum actum ex ſpecie ſuâ eſſe indifferentem, ſed omnem eſſe determinatè bonum, vel determinatè malum moraliter, de quâ ſententiâ poteſt videri S. Doctor in 2. diſtinct. 40. quæſt. primâ artic. 5. & Magiſter in ſecundo diſtinct. 41. quam etiam aliqui ex Scotiſtis attribuunt Scoto. Sed vt benè aduertit Ioannes à S. Thoma hoc non benè conſtat in eius doctrinâ, imò oppoſitum alij ex eius diſcipulis ipſi attribuunt.

Altera omnes humanos actus ex ſpecie ſuâ conſideratos aſſeruit eſſe indifferentes, ita vt nullus eſſentialiter conſideratus ſit determinatè bonus, vel determinatè malus, de quo ſimiliter videre poteris S. Thomam in 2. diſtinct. 40. quæſt. 1. art. 5. & Magiſtrum ibidem diſtinct. 41.

3. Sententia media inter relatas. Quibus addere poſſumus pro tertiâ ſententiâ media, aliquorum Thomiſtarum placitum, qui quamuis concedant dari actum indifferentem in ſpecie, iudicant tamen ex mente S. Doctoris affirmandum eſſe hanc indifferentiam non pertinere ad genus moris, ſed potiùs ad genus naturæ, quatenùs natura actus illius eſt capax recipiendi moralitatem, dùm poteſt fieri bonus, vel malus; & in hoc ſenſu locutum exiſtimant S. Doctorem; ita vt per actum indifferentem nihil aliud intelligat, niſi actum, qui nullo modo pertinet ad genus moris, & apud illum idem ſit dicere, datur actus indifferens ac dicere; datur actus, qui nec dicit conformitatem, nec difformitatem ad rationem, vel legem, & ſic ad genus moris non pertinet. Sic Salmanticenſes hic diſp. 7. §. 2. & 3. Lorca hic diſp. 29. dubio vltimo. Curiel hic dubio vnico, & alij.

Impugnatur prima ſententia. Contrà primam ſententiam meritò inſurgunt omnes Theologi. Imò Gregorius de Valentia diſp. 2. quæſt. 13. puncto 5. exiſtimat oppoſitum eſſe damnatum in Concilio Conſtantienſi, ſeſſione 15. vbi inter alios articulos Ioannis Hus, damnatur 15. loco articulus quidam, qui ita habet. *Nulla ſunt opera indifferentia.* Quod, vt benè ipſe Valentia aduertit, non poteſt intelligi, niſi de indifferentiâ operum ſecundùm ſpeciem, nam de indifferentia in indiuiduo, non ſolùm non eſt error, ſed veriſſimum nullum actum dari indifferentem, vt conſtabit articulo ſequenti. Valentiam quantùm ad hoc ſequuntur aliqui ex Thomiſtis, quamuìs aliis Theologis (magis ad mentem Concilij) hoc malè fundatum videatur. *Error Ioannis Hus.* Blaſphemia enim, & error Ioannis Hus erat, quòd omnia opera iuſti ſunt bona, & omnia opera peccatoris ſunt mala, quod damnat Concilium; quia omnes peccatores poſſunt facere aliqua opera bona moraliter, & ex auxilio Dei ſe diſponere ad gratiam.

Peior in hæreticis noſtri temporis, ſed vterque alienus à quæſito. Et licet conformiter ad Ioannem Hus, & peius hæretici noſtri temporis blaſphemarint aſſerentes omnia opera hominis eſſe peccata, vel ad minus venialia: Cæterùm eorum errores non fundantur in iſtâ metaphyſicâ diſputatione, quòd ſecundùm eſſentiam nullus actus poteſt eſſe bonus, vel indifferens in ſua ſpecie, ſed in hoc quod in ſtatu naturę corruptę, & vitiatæ per peccatum originale, & fomitem peccati omnia opera hominis ſunt mala. Vnde videtur, quòd nec Concilium Conſtantienſe, nec Tridentinum definiat dari actum indifferentem in ſpecie, dùm contrà errores præfatorum hæreticorum inſurgunt.

Sed

Aduerſatur ſententia SS.Patrib. Sed quidquid de hoc ſit, aduerſatur illa ſententia communi Patrum & Theologorum ſenſui. Egregius eſt locus, quem S. Doctor adducit ex Auguſtino lib. 2. de Sermone Domini in monte cap. 21. & 28. tom. 4. vbi ait. *Sunt quædam facta media, quæ poſſunt bono, vel malo animo fieri, de quibus eſt temerarium iudicare.* Et Hieronymus in Epiſtolâ ad Auguſtinū, quæ eſt vndecima inter Epiſtolas Auguſtini, ait: *bonum eſt continentia, malum, luxuria; inter hæc datur medium, vt ambulare, &c.* quod & aſſerunt Scholaſtici cum Magiſtro diſtinct. citatâ, & expoſitores S. Doctoris hic, prout videre poteris.

Nec non Scripturæ Sacræ. Prætereà poteſt colligi argumentum contrà eamdem ſententiam ex pluribus locis ſacræ Scripturæ. Communiter adducitur illud Matthæi 7. *Nolite iudicare, & non iudicabimini; nolite condemnare, & non condemnabimini.* Et ad Romanos 14. dicitur. *Is qui manducat, non manducantem non ſpernat, & qui non manducat, manducantem non iudicet.* Quòd ſi omnes actus eſſent determinatè boni, vel mali, ſuperflua eſſent prædicta conſilia contrà temerariè iudicantes; quia iudicium temerarium non poteſt eſſe, niſi de aliquo, quod apparet, & eſt de ſe indifferens, & poteſt bonâ, vel malâ intentione fieri: de actione enim manifeſtè bonâ, vel manifeſtè malâ; non iudicamus temerariè. Et contrà hanc ſententiam procedent ſimiliter omnia, quæ dicemus in probatione noſtræ concluſionis.

Secūda ſententia improbata à pluribus & contraria Scripturæ. Secundâ ſententia, quæ aſſerit omnes actiones humanas eſſe indifferentes non ſolùm reputatur à Theologis falſa, ſed iure meritò ab aliquibus erronea. Sic Medina hic concluſ. primâ, quem in hoc ſequuntur plures ex recentioribus Thomiſtis, & ab omnibus Theologis communiter refutatur. Colligimus enim ex ſacrâ Scripturâ plures actiones abſolutè in ſe conſideratas bonas eſſe, & ex oppoſito alias malas: aliquas eſſe præceptas, alias prohibitas. Tobiæ 12. ex ore Raphaëlis habemus *quod bona eſt oratio cum ieiunio & eleemoſynâ*, & Matthæi 5. commendantur aliqui actus, tanquàm adeò perfectè boni, vt beatos reddant operantes, & innumera poſſemus, tàm de bonis, quàm de malis actibus afferre, vt ex illo ad Galat. 5. *manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia*, &c. Nec ampliùs eſt in hac improbabili ſententiâ immorandum, cùm præcipuè non ſit ad noſtrum propoſitum: qui enim omnes actiones indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem affirmat, non negat indifferentiam eſſe ſpeciem moralitatis, ſed ad vbertatem doctrinæ hanc ſententiam referre, & impugnare debuimus.

Dicendum igitur eſt dari indifferentiam, quæ tanquàm vera ſpecies moralis contrahit genus moralitatis. *Concluſio.*

Hæc concluſio, meo quidem iudicio, eſt omninò iuxta mentem S. Doctoris hic in toto tractatu, & ſequentibus, & ita eſt communis inter Thomiſtas, tàm antiquiores, quàm recentiores. Sic Caietanus, Conradus, Medina. Ioannes à Sancto Thoma diſput. 9. art. 6. Vaſques diſput. 52. cap. 2. Suarez diſputat. 9. ſectione 1.

Et euidenter probatur ad minùs eſſe ad mentem S. Doctoris ex eius ratione hîc, ſic enim ait. *Actus omnis habet ſpeciem ab obiecto: & actus humanus, qui dicitur moralis, habet ſpeciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quòd eſt ratio; vnde ſi obiectum actus includat aliquid, quod conueniat ordini rationis, erit actus bonus ſecundùm ſuam ſpeciem, ſicut dare eleemoſynam indigenti; ſi autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus ſecundùm ſpeciem, ſicut furari, quòd eſt tollere aliena. Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, ſicut leuare feſtucam: de vrbe ire ad campum, & huiuſmodi: & tales actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſunt indifferentes.* *Prob. auctoritate D. Thomæ.* *Actus, cuius obiectum nō pertinet ad ordinem rationis, eſt indifferens.*

Quibus verbis manifeſtè indicat S. Doctor; eodem modo proportionabiliter Philoſophandum eſſe de actu humano indifferenti in ordine ad moralitatem, quo philoſophati ſumus de eodem actu bono, vel malo; vnde ſicut actus humanus bonus induit moralitatem, ex hoc quòd reſpicit rationem, & legem, & ſubditur illi; & bonitatem, quià conformatur illis, & idem eſt de malitiâ ſuo modo; ſic actus humanus phyſicè indifferens, eò ipſo, quòd ſubiicitur rationi & legi dicitur moralis, & quia non reſpicit illa, nec vt conformis, nec vt difformis, ſed vt indifferens ad vtrumlibet, dicitur actus in ſpecie indifferens.

Nihilominùs ex prædictâ doctrinâ præcipuè ex illis vltimis verbis S. Doctoris. *Contingit autem, quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem*

ordinem rationis; ſicut leuare feſtucam de terra, &c. Occaſionem ſumunt authores tertiæ ſententiæ, opinando S. Doctorem per actum indifferentem intelligere actum, qui nullo modo pertinet ad genus moris. Cæterùm prædictis verbis S. Doctor non intendit obiectum actus indifferentis non eſſe ſubiectum regulis morum, quia eo ipſo, quod eſt actus humanus illi ſubiicitur; ſed dicit aliquando actum non includere aliquid pertinens ad ordinem rationis, quia obiectum actus indifferentis ex ſe non reſpicit rationem per poſitiuam conformitatem, vel difformitatem: ſed per non incluſionem conformitatis, vel difformitatis ad illud. Itaque actus indifferens conſtituitur per poſitiuum ordinem ad ſuum obiectum, vt reſpiciens rationem, tanquàm nihil includens de difformitate, vel conformitate cum illâ, & hic eſt legitimus ſenſus illorum verborum.

Falſa interpretatio verborum D. Thomæ.

Verus ſenſus illorum.

Præterea, ad hominem contra prædictam ſententiam ſic arguere poſſumus. Nam authores illius nobiſcum ſentiunt, quod datur genus moris, quod contrahitur per bonitatem & malitiam, tanquàm per duas ſpecies moralitatis (& non vt alij, quos in ſuperioribus impugnauimus, volebant moralitatem nihil addere actui humano in eſſe phyſico conſiderato, ſed ipſum actum phyſicum, dùm contrahitur per diſſonantiam ad legem, inducere ſpeciem malitiæ, & per conſonantiam, ſpeciem bonitatis;) ſed hoc genus moralitatis non conſiſtit, niſi ſecundum hoc, quòd actus ſubiicitur rationi, & legi: ergo ſi hæc ſubiectio non ſufficit actui indifferenti phyſicè, vt induat moralitatem, & illam contrahat, nec etiam ſufficiet actui humano bono, vel malo.

Impugnatur 3. ſententia.

Inſuper pro noſtra concluſione non pigeat conſiderare, quæ S. Doctor quæſt. 92. art. 2. vbi in corpore articuli hæc ait. *Præcepta autem legis ſunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, vt ſuprà dictum eſt: ſunt autem tres differentiæ humanorum actuum. Nam ſicut ſuprà dictum eſt, quidam actus ſunt boni ex genere qui ſunt actus virtutum, & reſpectu horũ ponitur legis actus, præcipere vel imperare, præcipit enim lex omnes actus virtutum, vt dicitur in 5. Ethicorum: quidam verò ſunt actus mali ex genere, ſicut actus vitioſi; reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere ſuo ſunt actus indifferentes; reſpectu horum lex habet, permittere.* Hæc S. Doctor: vbi vides quòd vbique in hoc perſiſtit, quòd datur tertia ſpecies moralitatis, ſcilicet indifferentia, & hic clariſſimè indiſcriminatim vocat illam differentiam actus humani; dùm dicit, ſunt autem tres differentiæ actuum humanorum: Ergo.

Cõfirmatur concluſio ex S. Doctore.

Quomodo ſe habeat lex ad tres differentias humanorum actuum.

Argumenta, quæ contra præfatam veritatem obiiciuntur, remanent ſoluta ex dictis; aliquid tamen dicemus capite tertio.

CAPVT II.

Sit ne hæc ſpecies moralitatis completa, vel incompleta.

ALiqui Theologi, qui nobiſcum ſentiunt in veritate ſtabilitâ præcedenti capite, nempe indifferentiam eſſe ſpeciem moralitatis, volunt illam eſſe incompletam: alij verò completam aſſerunt. Illa dicitur perfecta & completa ſpecies, quæ in re eſt reperibilis, & capax exiſtentiæ: quod enim eſt capax exiſtentiæ, vocamus ens completum in ſuo genere; & è conuerſo illam vocamus imperfectam & incompletam ſpeciem in ſuo genere, quæ de facto in re inueniri non poteſt. Ioannes à S. Thoma hic diſp. 9. art. 6. exiſtimat hanc ſpeciem indifferentiæ moralis non eſſe aliquam ſpeciem perfectam & completam actus moralis; Ita quod bonitas, aut malitia illi adueniens ſe habeat vt circunſtantia, ſeu accidens talis ſpeciei conſtitutæ in ratione indifferentiæ, ſed eſſentialiter hæc ſpecies perficitur & completur per rationem boni vel mali; quod quidem huic doctori videtur euidenter deduci ex doctrinâ S. Doctoris art. ſequenti ad primum, vbi hæc ait, *aliquem actum eſſe indifferentem ſecundum ſpeciem ſuam poteſt eſſe multipliciter. Vno modo ſic, quod ex ſua ſpecie debeatur ei, quod ſit indifferens: ſed tamen iſto modo nullus actus ex ſuâ ſpecie eſt indifferens. Non enim eſt aliquod obiectum humani actus, quod non poſſit ordinari, vel ad malum vel ad bonum per finem vel circunſtantiam: alio modo poteſt dici indifferens ex ſuâ ſpecie, quia non habet ex ſuâ ſpecie, quod ſit bonus vel malus: vnde per aliquid aliud poteſt fieri bonus vel malus, ſicut homo non habet ex ſuâ ſpecie, quod ſit albus vel niger.* Hæc D. Thomas.

Completa ſpecies quid.

Opinio Ioãnis à S. Tho

Actus poteſt eſſe ſecundum ſuã ſpeciem indifferens multipliciter.

Sed

Reiicitur ſententia auctoris præfati.

Sed pace huius Doctoris, qui ſemper profundè & eruditè procedit, dictum ſit, nec ex prædictis verbis S. Doctoris poteſt colligi, nec ſubſiſtit hæc doctrina de hac ſpecie indifferentiæ incompletâ.

Concluſio.

Dicimus ergo indifferentiam conſtituere completam ſpeciem moralitatis.

Indifferẽtia eſt ſpecies moralitatis poſitiua.

Hanc concluſionem crediderim eſſe omninò ad mentem S. Doctoris, quæ facilè adduci poteſt ex omnibus, quæ in hoc tractatu diximus de moralitate eiuſque ſpeciebus. Hæc igitur ſpecies indifferentiæ eſt poſitiua ſpecies, licet ab aliquibus abuſiuè vocetur ſpecies negatiua, & dicimus poſitiuam, quia per poſitiuum ordinem ad obiectum, vt ſubiectum regulis morum deſumitur, & vbi bonitas deſumitur per conformitatem & malitia per difformitatem, indifferentia conſtituitur per reſpectum non dicentem conformitatem, vel difformitatem, ſed indifferenter ſe habentem, quod non ſit conformis nec difformis rationi, ſed poſſit illi conformari vel difformari accidentaliter ex circunſtantiis; & hanc vocauimus indifferentiam negatiuam; Ita vt ly negatiuum cadat ſuper indifferentiam, & non ſuper ſpeciem: conſtituitur igitur hæc ſpecies per poſitiuum ordinem indifferentiæ negatiuæ, non quod ſit ſpecies negatiua, in quo videntur allucinari qui vnum pro alio accipiunt.

Implicat oppoſitum.

Quod autem oppoſita ſententia dicit, quòd hæc ſpecies completur eſſentialiter per bonitatem, vel malitiam; videtur implicare contradictionem. Quomodò enim ſpecies indifferentiæ in eſſe ſuo ſpecifico compleri poteſt per differentiam extraneam bonitatis vel malitiæ: Si enim complebitur per bonitatem, erit in ſpecie boni; ſi per malitiam in ſpecie mali. Non ergo completur in ſpecie indifferentiæ.

Euaſio.

Quod ſi dicas, quòd ideò dicitur compleri per bonitatem & malitiam, quia per illas ponitur ſub exiſtentiâ.

Precluditur.

Contra. Quia per bonitatem vel malitiam non poteſt poni ſub exiſtentiâ niſi boni vel mali, & non indifferentis.

Replica

Si verò dicas, quòd à fine & circunſtantiis completur hæc ſpecies indifferentiæ accidentaliter, debes ſaluare obiectum illius ſpecificum & eſſentiale, &

Diluitur.

concedere hanc ſpeciem completam ex obiecto indifferenter attacto; quæ accidentaliter completur in indiuiduo per finem & circunſtantias determinantes indifferentiam ſpecificam ex obiecto ad bonum, vel malum intentum ab operante: Itaque ſuſtinere debemus dari ſpeciem moralem poſitiuam indifferentiæ, quæ in indiuiduo retinet ſuum eſſe, & actio, quæ ſecundùm ſuam ſpeciem eſt indifferens ex obiecto; putà ire ad agrum, dùm in exercitio ponitur, retinet ſuam indifferentiam obiectiuam; & eſſentialiter ſecundùm ſuam ſpeciem eſt actio indifferens, & accidentaliter eſt in ſpecie bonitatis vel malitiæ deſumptâ ex circunſtantiis. Et ſic conſequenter eodem modo proportionabiliter Philoſophamur de naturâ huius ſpeciei; ac de duabus ſpeciebus bonitatis & malitiæ: Et omnia magis conſequenter & clariùs incedunt.

Actio eſſentialiter indifferens, poteſt eſſe accidentaliter bona vel mala.

Reſpondetur ad fundamentum Ioannis à S. Th. ponderando verba S. Doctoris.

Ad teſtimonium autem S. Doctoris, quo conuincitur Ioannes à S. Thoma, faciliter reſpondemus, non ſolùm non aduerſari noſtræ concluſioni, ſed potiùs illam explicare, & nos capite ſuperiori in principio hanc doctrinam S. Doctoris adduximus ad tollendam æquiuocationem ab hoc nomine, indifferentia, prout in præſenti vſurpatur. Dicit ergo S. Doctor, quod aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſpeciem non ſic accipitur, quod ex ſuâ ſpecie debeatur ei, quod ſit indifferens, id eſt quod habeat ex ſuâ eſſentiâ, quòd non poſſit accidentaliter determinari; quod non poteſt cõuenire alicui actui; quia quantumcumque ex obiecto ſit indifferens, poteſt tamen ordinari ad bonum, vel malum finem, & hoc eſt euidens: Et ſubdit D. Thomas, quòd alio modo poteſt dici indifferens actus ex ſuâ ſpecie, quia non habet ex ſuâ ſpecie, quòd ſit bonus vel malus, & hic actus eſt in ſpecie indifferentiæ completæ quam defendimus; quia conſiſtit in hoc, quòd actus nec ſit bonus, nec ſit malus ex ſe, & quòd poſſit admittere bonitatem, & malitiam accidentaliter: quid ergo contra dicta ex hoc teſtimonio inferri poteſt?

Sed puto quod prædictus author vim facit in illis vltimis verbis S. Thomæ; *vnde per aliquid aliud poteſt fieri bonus vel malus*, quaſi S. Doctor voluerit dicere; quod completur actus iſte indifferentiæ per bonitatem & malitiam, cùm reuerà ſolùm intenderit excludere à ratione indifferentiæ determinationem illam ex viſceribus eſſentiæ petitam; talem ſcilicet, quæ non poſſit determinari nec etiam à fine extrinſeco, prout contingeret in indifferentiâ ſumptâ

primo modo ex duobus, quos S. Doctor attulit.

Obiectio facit potius, quam noceat concluſioni. Argumentum autem ex ratione petitum, quo idem Author vtitur, videlicet quòd inde ſequeretur, quòd etiam in indiuiduo deberet remanere ſpecies indifferentiæ deſumpta ex obiecto, & quod determinatio ex fine accideret ipſi; probat id quod dicimus nec proinde incidimus in ſententiam Scoti, nec contradicimus S. Doctori articulo ſequenti, nec ponimus actum indifferentem in indiuiduo contrà ſenſum illius, qui vt manifeſtè apparet in ſuâ doctrinâ, non excludit indifferentiam in indiuiduo, niſi in hoc ſenſu quòd repugnet, quod aliquis ſit actus humanus, & indifferens in indiuiduo, id eſt, non determinatus ab aliquo fine bono vel malo. Eſto quod etiam in indiuiduo ſit indifferens ex parte obiecti, & ſecundùm ſpeciem.

Capvt III.

Occurritur argumentis excludentibus indifferentiam à ſpecie morali.

Aliqua obiici poſſent contrà concluſiones capite primo ſtabilitas, quod indifferentia conſtituat tertiam ſpeciem in genere moralitatis completã, ſed inter dicendum aliqua fuerunt adducta, & omnia ſoluta remanent ex doctrinâ allatâ capitibus ſuperioribus.

Obiectio. Solùm reſtat ſatisfacere argumento, quod S. Doctor ſibi obiicit, quod eſt primum in ordine. Malum eſt priuatio boni; ſed inter priuationem, & habitum non datur medium: ergo inter actum bonum & malum non datur medium: ergo nullus datur actus indifferens.

Soluitur à Caietano. Reſpondet S. Doctor elegantiſſimè, quamuis in ſuperficie parùm ſubobſcurè & inde plures emergunt difficultates, & plura eſſent dicenda, à quibus nos excuſat Caietanus, qui optimè intentionem S. Thomæ interpretatur, & ſolutionem ſuſtinet, vt videre poteris.

Bonum & malum in moralibus opponuntur contrariè. Sufficiat tibi alia ſolutio, quæ in idem redit, quam ipſemet S. Doctor habet quæſt. 2. de malo art. 5. nempe quòd bonum & malum in moralibus non opponuntur priuatiuè, ſed contrariè, quia malum morale non totaliter deſtruit bonum, alias deſtrueret actum ipſum moralem, & nihil remaneret: opponuntur igitur contrariè, atque adeò inter illa poteſt dari medium, ſicut inter aliquã contraria in Phyſicis, quæ ſolutio vt benè aduertit Ildephonſus Baptiſta diſp. 190. dubio 1. fragmento 2. num. 54. deſumitur ex Ariſtotele in prædicamentis cap. de qualitate; vbi ait, bonum & malum: iuſtitiam, ac iniuſtitiam opponi contrariè.

Noua ſolutio admittens oppoſitionem priuatiuã inter prædicta. Sed admiſſo, quòd priuatiuè opponerentur etiam in moralibus, non ſequitur, quod factâ reduplicatione naturæ priuatiuè opponantur. Vnde quamuis hæc conſequentia ſit bona, bonum & malum in moralibus opponuntur priuatiuè: ergo hic actus humanus, vel debet eſſe bonus, vel debet eſſe malus, & ſic nullus poſſit eſſe actus indifferens in indiuiduo, vt articulo ſequenti patebit; tamen hæc conſequentia non valet, bonum & malum in moralibus opponuntur priuatiuè: ergo actus moralis ſecundùm ſe, vel eſt bonus, vel eſt malus, quia illa reduplicatio ſecundùm ſe tollit oppoſitionem priuatiuam. Sicut hæc conſequentia eſt bona, lux & tenebræ opponuntur priuatiuè: ergo medium, vel eſt illuminatum, vel obſcurum, at verò hæc conſequentia non valet: ergo medium ſecundùm ſe, vel eſt tenebroſum, vel illuminatum, quia ſecundum ſe, nec eſt tenebroſum, nec illuminatum. Item quamuìs albedo & nigredo opponerentur priuatiuè, ac proinde bona eſſet conſequentia: Eſt homo & non eſt albus: ergo niger; tamen nihil valeret. Eſt homo, ſecundùm ſe non eſt albus: ergo ſecundùm ſe eſt niger: quia homini ſecundùm ſe non conuenit eſſe, nec album, nec nigrum.

Sic in propoſito; quamuis bonum & malum moraliter priuatiuè opponerentur, non eſſet bona conſequentia. Eſt actus moralis, & ſecundùm ſe non eſt bonus: ergo ſecundùm ſe eſt malus; quia ſecundùm ſe, nec eſt bonus, nec malus, ſed indifferens; nec bonitas, nec malitia conuenit illi ſecundùm ſe, ſed poteſt per accidens, & ex fine operantis illam participare.

CAPVT

Caput IV.

An præter tres ſpecies moralitatis prædictas, addenda ſit quarta pro actibus malè ſonantibus.

Ratio quæſiti. Bartholomæus de Medina, hic, & Dominicus Bannes 2. 2. quæſt. 4. art. 1. dubio 1. quos ſequuntur aliqui ex iunioribus Thomiſtis, exiſtimarunt addendam eſſe quartam ſpeciem moralitatis præter prædictas; bonitatis, malitiæ, & indifferentiæ; *Quid actus malè ſonãs?* iudicant enim poſſe dari aliquem actum, qui abſolutè nec ſit bonus, nec malus, nec indifferens; ſed ſit malè ſonans, quam malam ſonantiam, nec eſſe abſolutè malitiam, nec indifferentiam iudicant. Et hoc accidit, quando actus eſt de tali obiecto quod ſi afficiatur aliquibus circunſtantiis, poteſt cohoneſtari, & eſſe bonus.

Hanc ſententiam exiſtimant eſſe S. Doctoris; qui quodlibeto 9. art. 15. inquirens; vtrùm habere plures præbendas ſine cura animarum ſit peccatum; *Actionum humanarum etiam defor-mium multiplex differentia.* hæc ait; *actionum humanarum multiplex eſt differentia; quædam enim ſunt, quæ habent deformitatem inſeparabiliter annexam, vt fornicatio, adulterium, & alia huiuſmodi, quæ nullo modo benè fieri poſſunt, de numero talium non eſt habere plures præbendas, aliàs in nullo caſu diſpenſationem recipere poſſet, quod nullus dicit, quædam verò ſunt actiones, quæ de ſe indifferentes ſunt ad bonum, vel malum.* Hæc S. Doctor, & poſtquàm pluribus & optimis argumentis excludit ab hoc genere actionis indifferentis, habere plures præbendas; quod & à fortiori excludit à genere actionum, quæ ſunt ſecundùm ſe bonæ, hæc ſubdit. *Sunt verò quædam actiones, quæ abſolutè conſideratæ deformitatem, vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circunſtantiis aduenientibus, bonæ efficiuntur: ſicut occidere hominem, vel percutere, in ſe difformitatem quamdam importat; ſed ſi addatur occidere malefactorem propter iuſtitiam, vel percutere delinquentem causâ diſciplinæ, non erit peccatum, ſed virtuoſum.* Hæc S. Doctor.

Ex hâc doctrinâ ſumpſerunt fundamentum ad aſſerendum, ponendam eſſe quartam ſpeciem actus malè ſonantis. Quod quàm parùm ſit ad mentem S. Doctoris, & ad veritatem accedat, ſequentibus oſtendemus.

Dicendum igitur eſt, nullo modo addendam eſſe quartam ſpeciem actus malè ſonantis. *Concluſio.*

Probatur 1. ex pluries repetitis in hâc materiâ. *Probatur.* Species moralitatis deſumitur ſecundùm diuerſum modum reſpiciendi obiectum, vt ſubiectum regulis morum, ſed obiectum, vel poteſt ſic attingi, vt conforme, vel difforme, vel vt, nec conforme, nec difforme. Primus modus conſtituit bonitatem, ſecundus malitiam; tertius indifferentiam, nec eſt excogitabilis alius: ergo.

Dices attingere obiectum, vt malè ſonans rationi, eſt modus diſtinctus à prædictis prout videtur expreſſum à D. Thoma: Erit igitur quartus modus conſtituens quartam ſpeciem. *Inſtantia.*

Contrà, quia vt manifeſtè apparet ex textu citato in S. Doctore: nihil aliud ipſe intendit, niſi quòd inter actiones difformes & malas, aliquæ ſunt, quæ quâcumque adiunctâ circunſtantiâ fieri bonæ non poſſunt; vt fornicatio, adulterium, & ſimilia: aliæ ſunt quæ abſolutè conſideratæ deformitatem, vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circunſtantiis aduenientibus bonæ efficiuntur, ſicut occidere hominem, vel percutere, in ſe deformitatem quamdam important, ſed ſi addatur occidere malefactorem propter juſtitiam, vel percutere delinquentem causâ diſciplinæ, non erit peccatum, ſed virtuoſum. *Diluitur.* *Actiones quædam deformitatem ex aduenientibus circunſtantiis amittunt.* Sunt præciſa verba ipſius, in quibus apparet quod dùm conſtituit hanc differentiam mali diſtinctam à prima, non proinde dicit illud, non eſſe abſolutè & verè malum, & quod vt ſic non reſpiciat obiectum, vt deforme rationi. Quod patet ex ipſo exemplo adducto, occidere hominem vel percutere. Certum eſt, quod hæc abſolutè ſunt peccata, & mala, & dicentia deformitatem ad obiectum, aliàs dicimus, quod occidere hominem, quod eſt contrà quintum præceptum erit ſolùm actio malè ſonans, cùm tamen ſit maximum, & grauiſſimum peccatum; quia occidere importat tranſgreſſionem præcepti de non occidendo; quandò verò additur occidere malefactorem, tunc actio eſt bona, & reſpicit obiectum, vt conſonum rationi & legi. Quid ergo in fauorem aduerſarij.

Confirmatur & explicatur hoc ampliùs, ſi verum eſſet, quod actiones illæ malæ *Confirmatur 1. concluſio.*

malæ ex obiecto, quia eorum obiecta occurrentibus circunſtantiis poſſunt cohoneſtari, non eſſent dicendæ abſolutè malæ; ſequeretur magnum abſurdum, ſiquidem non poſſemus dicere, quod non audire diebus feſtis Miſſam ſit malum; non ieiunare in quadrageſimâ ſit malum, & ſic de aliis præceptis Eccleſiaſticis, imò etiam de præceptis Decalogi; prout in exemplo poſito non poſſemus dicere homicidium eſſe malum: ſiquidem non ieiunare ſtante infirmitate, vel omittere miſſam ob finem inſeruiendi infirmo, vel occidere delinquentem non ſunt mala, imo virtuoſa: dicendum ergo eſt omnia illa, quæ iſti mala ſonantia vocant, ſi abſolutè prolata deformitatem important, abſolutè eſſe & debere dici mala, quia ſignificant obiectum denudatum à quacumque circunſtantiâ cohoneſtante illud, & ſolùm ex D. Thoma poſſumus inferre, quòd actiones illæ malæ reſpiciunt obiectum malum, quod tamen, quamuis ſit malum, poteſt perdere malitiam, & fieri formaliter aliud, & eſſe obiectum actionis elicitæ à virtute. Sed quid inde amabo reſultat pro confirmatione huiuſmodi adinuentæ ſpeciei malè ſonantis?

Omiſſio præcepti quandoque virtuoſa ex circunſtantiis.

Confirmatur 2.

Confirmatur 2. quia ſequeretur ſecundùm doctrinam horum doctorum, quòd non poſſemus dicere, aliquas actiones non eſſe virtuoſas, nec bonas, ſed omnes ad ſummum poſſemus appellare benè ſonantes. Vnde non poſſemus abſolutè dicere, quòd frequentare Eccleſias & ſacramenta, quòd viſitare Xenodochia, pauperes in carcere conſtitutos, & reliqua opera miſericordiæ tantopere à Chriſto Domino commendata exercere ſit bonum; ſiquidem omnia iſta ex circunſtantiis vitiari poſſunt, verùm quia abſolutè prolata reſpiciunt obiectum, vt nullo modo vitiatum, ideò abſolutè dicenda ſunt bona, & non debemus illorum bonitatem minuere, appellando actus benè ſonantes. Ita ſimiliter actiones, quæ ſonant reſpectum ad obiectum malum, debent abſolutè mala dici, & eſſe in ſpecie mali, quamuis reſpiciant obiectum quod materialiter conſideratum aliquando bonitate veſtitur, & non remanet in ſpecie mali.

Omnia bona opera ex circunſtantiis vitiari poſſunt.

Deducuntur ad abſurda aduerſarii.

Inſuper ad hominem contrà aduerſarios infertur ex dictis, quod deberet conſtitui quinta ſpecies pro actibus benè ſonantibus. Non enim eſt maior ratio de vno, quàm de alio.

Verùm hoc ab aduerſariis, præcipuè à recentioribus conceditur; nec diſplicet Medinæ; ſed æquè chimericum eſt, ac conſtitutio ſpeciei actus malè ſonantis.

Aliqui ex recentioribus Thomiſtis, qui nobiſcum ſentiunt, aliter procedunt, & interpretantur ſenſum verborum S. Thomæ, ſed hæc accipe quæ mihi occurrunt & vera videntur, dicunt igitur aliqui, quòd huiuſmodi actus, potiùs reducendi ſunt ad ſpeciem indifferentiæ, quod quidem mihi non placet; quamuis enim actus, quod poteſt benè vel malè fieri, videatur habere aliquid indifferentis, & quantùm ad hoc benè iudicent, tamen incidunt in ſupradictum inconueniens, ſcilicet quod actus, & obiecta iſta non poſſent dici bona, vel mala reſpectiuè, ſed debent appellari indifferentia, quod eſt maximum abſurdum; dicere enim, quod occidere, non ieiunare & ſimilia, ſunt actus indifferentes: & è conuerſo opera miſericordiæ exercere eſt indifferens, videtur graui cenſurâ dignum: ergo talia dicenda ſunt abſolutè bona, vel mala, tanquam importantia meram malitiam, vel bonitatem obiectiuam, & quod poſſit illud obiectum aliter veſtitum eſſe bonum & appetibile, vel malum, non eſt aliud dicere, quàm quod poteſt eſſe aliud obiectum formaliter à ſeipſo, prout importatur hoc nomine deformitatem, vel conformitatem ad rationem expriméte.

Expenditur & reiicitur ſententia reducentium hos actus ad ſpeciem indifferentiæ.

Concluſio

Concludimus ergo, quod omnes actus, qui important deformitatem aduerſantem regulis morum, prout ſunt tranſgreſſiones præceptorum, & omne obiectum, quod in ſuâ ſignificatione importat deformitatem & malitiam abſolutè iudicandum eſt malum, & è conuerſo, quæ nullam malitiam, ſed ſolùm bonitatem important, abſolutè ſunt dicenda bona, & quæ nec conformitatem, nec deformitatem important, ſunt dicenda indifferentia.

Nec inficior, quod ad exprimendum naturam obiecti mali, quod aliquando poteſt cohoneſtari, vulgariter tale obiectum, vel talis actio poſſit dici de malè ſonantibus, dummodò per hoc non intelligas, quòd non ſit mala, quod dixerim, ne ſingularis videar contra vulgarem modum loquendi qualificantem, aliquos actus eſſe de malè ſonantibus, &c. ſed ex ipsâ ſignificatione malè ſonantis colligere poteris, quod diximus.

Admittitur dictum commune.

Idem

Idem enim eſt malè ſonans, quod deformitatem ſonans, quod eſt dicere malitiam ſonans, ſiue actum malum.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm aliquis actus ſit indifferens ſecundùm indiuiduum.

CONCLVSIO prima. Neceſſe eſt omnem actum hominis à deliberatâ ratione procedentem in indiuiduo conſideratum, eſſe bonum vel malum.

Probatur nunc reducendo in compendium rationem S. Doctoris, quæ infrà expendetur. Si actio à deliberatâ voluntate procedens non ordinetur in debitum finem, eo ipſo eſt mala; ſed actio ad nullum finem ordinata non ordinatur ad bonum finem: ergo eo ipſo eſt mala.

Concluſio ſecunda. Si actus non procedat à ratione deliberatâ, ſed ex quâdam imaginatione, vt cùm quis fricat barbam, aut mouet manum, talis actus erit indifferens, quaſi extrà genus moris exiſtens. Indifferens, hic accipitur ab authore negatiuè, non priuatiuè, id eſt non erit actus humanus, nec propter finem, ſed merè naturalis, ſicut actiones ſtultorum, vel puerorum.

CAPVT PRIMVM.

Expenditur efficacia rationis S. Doctoris, & ſic ſtabilitur non poſſe dari actum humanum indifferentem in indiuiduo.

Sententia affirmatiua. SAtis in hoc tractatu celebris eſt difficultas huius articuli, in quâ aliqui ex antiquis doctoribus partem affirmatiuam veram crediderunt, poſſe ſcilicet dari actum indifferentem in indiuiduo, de quorum numero fuit Alexander de Ales 3. parte quæſt. 35. membro. 3. S. Bonauentura in ſecundo diſtinct. 41. art. 1. quæſt. 3. Scotus in ſecundo diſt. 41. quos alij ex recentioribus ſecuti ſunt, vt Pater Vaſques diſput. 52. cap. 2. 3. & 4.

Oppoſitam ſententiam tenuerunt communiter antiqui Doctores, Albertus Magnus in ſecundo diſp. 40. art. 4. Durandus ibidem quæſt. 1. Gregorius. & alij Commentatores S. Doctoris, tàm antiquiores, quàm recentiores, Caietanus, Conradus Medina, Curiel, Corneyo, Valentia, & alij ferè omnes. *Sententia negatiua.*

Dicendum igitur eſt S. Doctorem firmiſſimè ſtabilire, dari non poſſe actum humanum, & moralem, in indiuiduo indifferentem. *Aſſertio.*

Hæc Concluſio non aliter à nobis eſt probanda, quàm benè expendendo efficaciam rationis, quâ ad hoc oſtendendum vtitur hìc & vbique, dùm de hac controuerſiâ ſermonem inſtituit.

Ratio igitur eſt; ſi actio à deliberatâ voluntate procedat, & non ordinetur in debitum finem, eo ipſo eſt mala; ſed actio ad nullum finem ordinata non ordinatur ad debitum finem: ergo eo ipſo eſt mala: ergo eo ipſo, quod non ordinatur ad aliquem finem, nequit eſſe indifferens. Maior probatur. Ratio deliberatiua, quando agit, debet agere propter vltimum finem, quia debet agere ex ratione rectâ; recta autem ratio dictat, quod vnicuique detur, quòd ſibi debetur, ac per hoc, quod actio ordinetur ad finem debitum, ſi ergo agit, & non propter finem debitum: ergo priuat actionem fine debito, quando oportet: ergo actio illa repugnat rationi: ergo eſt mala & non indifferens. *Ratio D. Thomæ.* *Recta ratio dictat actionem ordinandam eſſe ad debitum finem.*

Secundò probatur Concluſio, ſiue magis explicatur ratio præcedens argumento Caietani, quòd coincidit cum argumento ſed contrà S. Doctoris. Omnis actus otioſus eſt malus; ſed omnis actus humanus priuatus debito fine eſt actus otioſus: ergo malus. Maior probatur à fortiori, oraculo ipſius Chriſti Domini. Matthæi 12. *Omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij.* Sed eadem eſt ratio, & à fortiori de actu otioſo, ac de verbo: ergo omnis actus otioſus eſt malus. Minor verò, quòd omnis actus priuatus debito fine ſit otioſus, probatur, quia ſecundùm Gregorium relatum à S. Thoma argumento ſed contrà, lib. 7. moralium cap. 25. & homilia 16. in Euangelium. *Otioſum verbum eſt, quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſſitatis, aut piæ vtilitatis caret.* Ergo ſimiliter actus otioſus ille erit, qui ratione iuſtæ neceſſitatis, aut piæ vtilitatis caret: ergo actus ille, qui nullum habet finem, & conſequenter caret iuſtâ neceſſitate, & vtilitate erit otioſus: ergo malus. *Adhuc magis explicatur probatio.* *Omnis actus priuatus debito fine eſt otioſus.*

Preſſi hoc argumento aliqui ex defenſoribus primæ ſententiæ negant maiorem nempe, quod omnes actus otioſi ſint mali, & ad teſtimonium ex Matthæo adductum dicunt, reddendam quidem rationem de omni verbo otioſo; non quod verbum otioſum eo ipſo péccaminoſum ſit; ſed quod examen erit adeò rigoroſum, quod etiam circà verba otioſa procedet, non tamen proinde condemnatio, provt in parabolâ Lucæ 16. adducta, iubetur villicus reddere rationem villicationis, vbi non condemnatur villicatio, ſed ratio illius exigitur.

Conantur ſe expedire aduerſarij.

Quæ reſponſio tanquàm graui cenſurâ digna ab omnibus refellitur. Nullus enim inter fideles eſt, qui audito hoc Ieſu Chriſti oráculo, non credat verbum otioſum peccatum eſſe, & de illo ſe redditurum rationem, & per conſequens à verbis otioſis abſtinendum. Videantur Valentia diſp. 2. puncto primo, & Ildephonſus Baptiſtâ loco citato numero 46. Qui ex contextu litteræ oſtendunt Chriſtum Dominum ea verba protuliſſe, tanquàm de minimo peccato, arguendo à fortiori ad peccatum blaſphemiæ, de quo agebatur. Et hæc eſt communis intelligentia ſanctorum Patrum, quorum aliquos ibidem videbis.

Sed in grauem cenſuram incurrunt.

Nec magìs rationi congruit aliquorum antiquorum Scholaſticorum effugium, qui dicunt non eſſe eamdem rationem de actibus otioſis, ac de verbis; licet enim verba otioſa peccaminoſa ſint; hoc tamen actus otioſi non habent, & duplicem diſparitatis rationem aſſignant. Primo, quia verbum ex ſe ordinatur ad finem, ad explicandam ſcilicet mentem, vnde eo ipſo quod caret fine, otioſum eſt; actus verò non eſt propter aliud, ſed propter ſe. Secundò, quia verbum magìs propriè conuenit creaturæ rationali; ſiquidem ipſi ſoli, actus verò etiam conuenit brutis. Vnde magìs requiritur intentio finis in verbis, quàm in operibus.

Aliud effugium.

Sed hæc ſolutio ridicula eſt & falſa, imò aduerſatur communi ſenſui ſanctorum Patrum, & ipſi rationi. *Si enim de verbis otioſis redditur ratio* dicit Hieronymus in Pſalmum 16. *Quantò magìs de operibus.* Rationes autem diſparitatis adductæ friuolæ ſunt & falſæ. Prima enim eſt æquiuocatio; Verbum enim ordinatur ad aliud, vt ſignum ad ſignatum, quo vſu non priuatur, etiamſi otioſum ſit; nam etiam per illud explicat homo mentem ſuam. Aliud verò eſt totam hanc locutionem, & mentis expreſſionem ordinari ad bonum & honeſtum finem, quod non debetur locutioni, vt locutio eſt, ſed vt humana eſt. Vnde non dicitur otioſum verbum, eo quod careat fine explicandi mentem, ſed quòd caret honeſto fine: eodem ergo modo actus otioſus dicetur, ſi careat honeſto fine. Quòd autem in aliâ ratione diſparitatis dicitur, eſt magis ridiculum. Locutio enim ſiue verba in præſenti non ſumuntur pro vocibus materialibus, quæ etiam pſitacis, & aliis animantibus conuenire poſſunt, ſed accipiuntur pro verbis prolatis cum deliberatione rationis, quæ provt ſic ſunt propria homini, & ſi non habeant honeſtum finem, ſunt otioſa; quod etiam competit actibus. Quamuis enim iidem actus materialiter poſſint competere hominibus & brutis; tamen provt à liberâ voluntate procedunt, ſolùm competunt homini, vt homo eſt, vnde ſi in illis non habeat honeſtum finem, erunt otioſi & peccaminoſi.

Improbatur diſparitas inter verbã & actionem.

Verba ſumuntur hìc, vt proferũtur cum deliberatione rationis.

Confirmatur ampliùs adducta ratio S. Doctoris à ſimili. Expendere pecunias inutiliter, & inaniter terere tempus eſt malum: ergo à fortiori deliberatè aliquid agere nullum finem intendendo, eſt malum. Siquidem non minus tenetur homo benè impendere opera, quàm pecunias, cum illa ſint iſtis longè præſtantiora.

Confirmatur 1. ratio D.Thomæ à ſimili.

Confirmatur ſecundò. Actus cui deficit aliquid de plenitudine eſſendi ſibi debitâ; eſt malus, ſed actui indifferenti in indiuiduo deficit aliquid de plenitudine eſſendi, imò vnum ex præcipuis requiſitis ad perfectam plenitudinem debitam actui humano vt humano, nempe circunſtantia finis: ergo eſt malus.

Confirm. 2.

Remanet ergo inconcuſſa ratio S. Doctoris, & euidenter conſtat non poſſe dari actum indifferentem in indiuiduo, quia eo ipſo, quòd eſt humanus, debet honeſtum finem habere; quòd ſi non habeat, eo ipſo eſt malus: ergo non indifferens.

CAPVT

Caput II.

Occurritur aduerſariis eneruare conantibus robur rationis S. Doctoris Capite præcedenti exploratum.

Rationes aduerſariorum impugnantes fundamentum S. Doctoris.

Quia vis rationis S. Doctoris Capite precedenti adductę in hoc conſiſtit, quod tenetur homo deliberatè operans præfigere ſibi finem honeſtum; quòd ſi ſecùs fiat, eo ipſo actus eſt difformis rationi; ideò aduerſarij hoc fundamentum euellere conantur. Vnde arguunt nullum ſtare præceptum, vt homo omnes ſuas actiones in aliquem finem honeſtum dirigat: ergo quando elicit aliquem actum indifferentem ex obiecto, & aliàs non habet aliquem finem, actus ille erit indifferens in indiuiduo. Conſequentia patet, antecedens probatur, tùm quia non apparet quod ſit illud præceptum, imò ſi tale præceptum ſtaret, paſſim, imò continuò homines peccarent; ſiquidem commune eſt omnibus aliquam actionem ex indifferentibus facere, vt mouere manum, vel pedem, fricare barbam, & huiuſmodi: Et ea, quæ in commoditatem naturæ facimus, non ſunt mala in indiuiduo, neque mala moraliter: quia huiuſmodi actionibus non meremur, nec demeremur, nec homines ſolent de illis ſe accuſare in confeſſione ſacramentali, quod non appoſuerint aliquem rectum finem; nec vllus, quamuis timoratæ conſcientiæ, de iſtis curat, nec præfigit finem in emittendo ſputo, emergendis naribus, purgando corpore, modico riſu, & aliis ſimilibus infinitis, quæ continuò occurrunt, in quibus, ſi præceptum ſtaret de adhibendo honeſto fine, eſſet inſupportabile, &c.

Occaſione huius argumenti, multa & varia opinantur Commentatores S. Doctoris, vt aſſignent præceptum, quo tenemur ad præfigendum honeſtũ finem omnibus, quæ ex deliberatâ voluntate operamur; quibus omnibus tanquam ſuperfluis relictis, ſemper mihi placuit opinio aſſerentium, quod ad id tenemur precepto naturali, quo tenemur operari vt homines, & non vt bruta operari, ſcilicet ſecundum rectam rationem; licet enim nõ teneatur homo ſemper operari; quando tamen operatur, actio humana debet habere omnia requiſita, inter quæ præcipuum eſt finis: dicere etiam poſſumus ſecundùm alios hoc præceptũ reduci debere ad primum decalogi præceptum de diligendo Deo ſuprà omnia, & omnia opera noſtra in illum referendo, quod præceptum videtur à Paulo ad Corinth. 17. promulgatum, dùm ait, *Siue manducatis, ſiue bibitis, ſiue quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*: Imperatiuo enim illo verbo, *facite*, ſatis apparet Apoſtolum præceptum indicare, quòd nos in funiculis Adam, in vinculis charitatis aſtringit ad dirigendum omnia opera noſtra in Deum.

Soluuntur ex hoc quod teneamur precepto naturali & primo Decalogi operari ſecundum rectam rationem.

Reſp. ad inconuenientia ab aduerſariis adducta.

Ad inconuenientia adducta in argumento dicimus, quòd actiones illæ indifferentes, vel in commoditatem naturæ ſæpiùs à nobis exercentur ſine deliberatione rationis, & merè naturaliter ex imaginatione, ſicut exercentur à brutis; ſed quando ex deliberatâ voluntate procedunt, tenemur ipſis honeſtum finem præfigere. Nec hoc eſt vllo modo oneroſum, imò omni ſuauitate confertum, quòd poſſimus etiam in minimis mereri, & omnia propter Deum ſummè dilectum operari: Ad quod non requiritur actualis intentio, ſed ſufficit virtualis. Vnde optimum conſilium eſt, vt omnes actiones in Deum referamus; quod autem actiones illæ non ſint meritoriæ, vel demeritoriæ apud homines, laude vel vituperio dignæ, non probat illas eſſe indifferentes, quia etiamſi factæ ad bonũ finem ſint bonæ, non tamen proinde laudem, vel præmium apud homines merentur, benè tamen apud Deum, qui affectum reſpicit, potiùs quàm effectum. Et quod timoratæ conſcientiæ de non præfixo his actionibus debito fine non ſe accuſent, prouenit ex dictâ ratione, quòd vt in plurimũ exerçentur merè naturaliter; & ſine aduertentiâ, & etiam quia cum ſæpiùs omnia in Deum referunt, debitum finem etiam minutiſſimis his actionibus ſe præfixiſſe credunt, & etiam in communi ſe accuſant non omnia in Deum ſe retuliſſe, provt debent.

In minimis etiam poſſumus mereri, ſi referantur ad Deũ.

Obiiciunt. 2 Aduerſarij.

Secundò obiiciunt in caſu quo Scotiſta, vel quiſquis ſit, contrariam ſententiam tenens, qui ſibi perſuaſum habeat non teneri quamlibet actionem dirigere in finem honeſtum, eliciat aliquem actũ ex obiecto indifferentem, nullum intendendo finem, videtur quod negari non poſſit talem elicere actum indifferentem in indiuiduo, ſiquidem non eſt bonus, cum non habeat aliquem finem bonum: Nec eſt malus, quia operans non exiſtimat ſe peccare, & exiſtimatio nititur opinione probabili: ergo neceſſario actus ille debet eſſe indifferens.

Reſpond. Reſpondetur, quod illa actio erit quidem indifferens ex obiecto, ſed determinatè bona vel mala ex fine operantis, quia in caſu poſito Scotiſta ille, vel quiſquis ſit, qui ex deliberatâ voluntate ſtatuat non præfigere finem ſuæ actioni ex obiecto indifferenti, mouetur ad volendum hanc actionem, vt exiſtimat indifferentem, ab aliquo fine; quod ſi ille ſit honeſtus, actus erit bonus; ſi deformis rationi, erit malus, & ita quacumque abſtractione factâ de non præfigendo fine, nunquàm actio deliberatè ponetur in exercitio, niſi ex motiuo alicuius finis.

Noua obiectio ex D. Thoma. Argumentum autem, quod poſſet hic aliquam apparentiam habere, eſt primũ quod ſibi obiicit S. Doctor in hoc articulo. Nulla ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, aut continere poſſit aliquod indiuiduum, ſed aliquis actus eſt indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem: ergo videtur, quod aliquis actus indiuidualis poteſt eſſe indifferens.

Multipliciter Actus poteſt eſſe indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem. Reſpondet S. Doctor. Ad primum dicendum, quod aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſuam ſpeciem, poteſt eſſe multipliciter. Vno modo ſic, quod ex ſuâ ſpecie debeatur illi, quod ſit indifferens, & ſic procedit ratio; ſed tamen iſto modo nullus actus ex ſuâ ſpecie eſt indifferens; non enim eſt aliquod obiectum humani actus, quod non poſſit ordinari, vel ad bonum, vel ad malum, per finem, & circunſtãtiam: alio modo poteſt dici indifferens ex ſuâ ſpecie, quia non habet ex ſuâ ſpecie, quòd ſit bonus, vel malus; vnde per aliquid aliud poteſt fieri bonus, vel malus; ſicut homo non habet ex ſuâ ſpecie, quod ſit albus, vel niger; poteſt enim albedo, vel nigredo ſuperuenire homini aliunde, quàm ex principiis ſpeciei; quibus verbis S. Doctor oſtendit, quòd ſi actus humanus eſſet ſic indifferens in ſpecie, vt ex ſuâ natura poſſet exerceri indifferenter, verum eſſet, quòd nequiret ſaluari indifferentia ſpecifica, quin ſaluaretur in aliquo actu, ſaltem indifferentia indiui-

Actus indifferens in ſpecie per accidens determinatur in indiuiduo. dualis; ſed quia ſpecies indifferentiæ non conſtituitur, niſi per hoc, quòd actus reſpiciat obiectum, vt ex ſe nec conforme, nec difforme rationi; ideò non mirum, quòd actus alias indifferens in ſpecie determinetur in indiuiduo per accidens.

1. Solutio in formâ. Ad argumentum igitur in formâ, Reſpondetur concedendo illam maiorem. Nulla ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, aut continere poſſit aliquod indiuiduum, & ſimiliter eſt concedenda minor, quòd aliquis actus eſt indifferens ſecundum ſpeciem, & diſtinguendum conſequens: ergo aliquis actus indiuidualis poteſt eſſe indifferens attendendo ad merita ſpeciei, concedo; attendendo ad alia accidentia, quæ interueniunt, nego. Vel aliquis actus indiuidualis poteſt eſſe indifferens ex obiecto, concedo: ex circunſtantiis, nego.

Aliter etiam poſſumus reſpondere, diſtinguẽdo maiorem. Nulla ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat aliquod indiuiduum, nulla ſpecies phyſica, concedo: nulla ſpecies moralis, nego, propter duo, primò, quia ſpecies phyſica eſt ſpecies poſitiua abſoluta, id eſt, natura quædam includens talia prædicata eſſentialia, contrahibilia per plura, quæ reſpicit &c. at verò ſpecies moralis, cùm ſolùm in ordine ad obiectum vt tale, deſumatur, eſt ſpecies indifferentiæ in ordine ad obiectum, vt reſpiciens rationem, tanquàm nec conforme, nec difforme ad illam, ſed vt admittens conformitatem, vel difformitatem cum ipsâ; ideò ex ſe non petit indiuiduum indifferens, quin potiùs exigit talem actionem in indiuiduo, quæ ſit capax determinari, vel per bonum, vel per malum. Secundò quia ſpecies in eſſe phyſico deſumitur ex vno principio indiuiſibili, nempe formâ; & ita eo ipſo quod aliquis talem formam participat, eſt talis ſpeciei; a in moralibus, cùm ſpecies poſſit deſumi ex pluribus capitibus, ideò non eſt bona conſequentia: eſt talis ſpecies: ergo debet habere ſimile indiuiduum; quia quamuis, vt participat talem ſpeciem, deberet eſſe illi ſimile; tamen quia aliunde ſpecificari, & variari poteſt, ideo non eſt neceſſe, quòd illi aſſimiletur. *2. Solutio.* *Species phyſica neceſſariò requirit indiuiduum non tamen moralis, & quare.*

Hæc ſecunda ſolutio, non ſolùm nobis deſeruire poteſt, ſed etiam aliis, qui tenent indifferentiam non eſſe ſpeciem completam, ſed compleri, vel per bonitatem, vel per malitiam, quam ſuprà improbauimus, in quâ ſententiâ maiores vires habet argumentum, quàm in noſtrâ, ſed in vtràque euidenter ſoluitur.

ARTICVLVS X.

Vtrùm aliqua circunſtantia conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

CONCLVSIO prima eſt affirmatiua. Concluſio ſecunda. Illa circunſtantia conſtituit ſpeciem boni, vel mali moralis,

moralis, quæ importat ſpecialem conformitatem, vel deformitatem ad rationem.

Probatur vtraque concluſio. Species actus moralis ſumitur ex conformitate, vel repugnantiâ ad rectam rationem; ſed aliquando ratione alicuius circunſtantiæ actus moralis dicit ſpecialem conformitatem, vel repugnantiam ad rectam rationem; etenim ratione loci ſacri, in quo fit furtum habet rationem ſacrilegij; quia fit ſpecialis iniuria loco ſacro, & addit ſpecialem repugnantiam ad ordinem rationis, & ieiunium ex voto addit ſpecialem conformitatem ad rationem, & pertinet ad religionem: ergo.

Vnde ſacrilegium in furto.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm omnis circunſtantia augens bonitatem, vel malitiam, conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur. Nam circuncunſtantia dat ſpeciem boni, & mali, in quantùm reſpicit ſpecialem ordinem rationis diſtinctum; ſed contingit quandoque, quod circunſtantia non reſpicit ſpecialem ordinem rationis: ergo, &c. Explicabitur hæc ratio, & ſtabilietur in ſequentibus.

Poſtquàm S.Doctor in articulo quarto firmatum reliquit, actum humanum à circunſtantiis, tanquam ab accidentibus, habere poſſe bonitatem, & malitiam, & ſpecialiter deinde quod hoc conueniat fini, tanquàm præcipuæ circunſtantiæ, & omnes ferè articulos vſque ad hos duos vltimos inſtituerit ad examinandum qualitatem bonitatis & malitiæ, quam à fine actio reportat; Conſequenter in his duobus articulis examinet qualitatem malitiæ, quam ab omnibus circunſtantiis humana actio participat.

Ordo doctrinæ.

CAPVT PRIMVM.

Satisfacit quæſito duorum articulorum S. Doctor, aſsignando duas regulas, quæ comprehendant quidquid pertinet ad bonitatem, vel malitiam, quam actio poteſt habere à circunſtantiis.

CONcluſio ſecunda, Art. 10. continet optimam regulam ad cognoſcendum, quando circunſtantia dat ſpeciem bonitatis vel malitiæ actui humano; dicit enim, quod illa circunſtantia hoc habet, quæ importat ſpecialem ordinem conformitatis, vel difformitatis ad rationem. Cùm enim ſpecifica bonitas, & malitia actionis humanæ deſumatur penès ordinem ad obiectum, vt conforme, vel difforme rationi, vbi erit ex parte circunſtantiæ ſpecialis aliqua conformitas, vel difformitas, quæ ex obiecto non eſt, ibi erit ſpecialis bonitas, vel malitia, ſiue noua ſpecies bonitatis vel malitiæ: & circunſtantia illa dicetur mutare ſpeciẽ, ſiue addere nouam ſpeciem: quod idem eſt.

Quæ circunſtantia det ſpeciem bonitatis, vel malitiæ actui humano.

Quia autem adhuc reſtabat difficultas, quænam ſit iſta circunſtantia, quæ dicit talem ſpecialem ordinem ad rationem; quæ verò non dicat, aſsignat in concluſione vndecimi articuli aliam regulam, diſtinguendo, quod aliquæ ſunt circunſtantiæ, quæ niſi præſuppoſitâ aliâ non habent aliquem ordinem ad rationem, nec ratio reſpicit ipſas, quaſi eas præcipiens, vel prohibens; cuius generis ſunt; multum, & paucum; maius, & minus; intenſum, ac remiſſum. Nam ratio nihil ordinat circà hæc, niſi ſuppoſito quod applicantur materiæ, aut obiecto ſufficienti ad dandam ſpeciem boni, vel mali moralis: & ſic nec reprobat, nec approbat magnitudinẽ abſolutè ſumptam; ſed in obiecto eleemoſinæ approbat illã, in obiecto furti reprobat. Aliæ verò circunſtantiæ ſunt, quæ nullâ præſuppoſitâ conditione ex parte obiecti, reſpiciunt rationẽ, & ratio reſpicit illas, tanquã ipſas prohibens, vel præcipiens, ſiue approbãs v.g. cum quis furatur propter mœchiam, circunſtãtia illa mœchiæ per ſe reſpicit rationem immediatè, & ab illâ reprobatur, etiam non præſuppoſito obiecto furti. Et cũ quis ieiunat propter finem pœnitẽtię, circunſtãtia illa pœnitẽtiæ, per ſe reſpicit rationẽ, vt illi conformis, etiã nullo præſuppoſito obiecto abſtinẽtiæ Docet ergo S.Th. quòd quãdo circunſtãtia eſt primi generis, tunc non dat ſpeciem, quia non dicit ſpecialẽ ordinem ad rationẽ; quando verò circunſtantia eſt ſecundi generis,

Quædam circunſtantia dependent ab aliis in ordine ſpeciali ad rationem.

neris, tunc dat ſpeciem, quia dicit ſpecialem ordinem ad rationem.

Reſpondeo ergo ad quæſitum vtriuſque articuli, dicendum quod quando circunſtantia ex ſe præciſè reſpicit rationem, vt illi conformis, vel difformis, & independenter à quâcunque aliâ circũſtantiâ, ratio reſpicit illam per modum præcipientis, ſiue approbantis, vel prohibentis; tunc circunſtantia dat, ſiue mutat ſpeciem actus. Si autem non reſpiciat rationem abſolutè, & ſolùm cum dependentiâ ab aliâ, quæ per ſe reſpicit; poteſt quidem aggrauare, & notabiliter intrà eamdem ſpeciem, non tamen poteſt dare, vel mutare ſpeciem.

Aſſertio cõplectẽs concluſiones 2. articulorum præcedentium.

Habes ex hâc doctrinâ, non eſſe idem dicere ſpecialem ordinem ad rationem, & addere actui maiorem difformitatem ad rationem. Quia ad hoc ſecundum ſufficit variatio actus penès minus, & maius, parum, & multum &c. Furtum enim in magnâ quantitate dicit quidem maiorem difformitatem ad rationem, quàm furtum in modicâ quantitate; & delectatio moroſa de eodem obiecto, quæ durat per plures horas, maiorem difformitatem dicit, quàm illa, quæ breui terminatur: tamen nec illa difformitas in furto, nec iſta variant ſpeciem; quia magìs & minùs; maior, vel minor duratio per ſe non reſpicit ſpecialiter rationem; quamuis poſſit contingere, quod ad grauitatem peccati magìs conducat circunſtantia aggrauãs notabiliter, quàm circunſtantia mutans ſpeciem.

Non eſt idẽ dicere ſpecialem ordinem ad rationem, & addere actui maiorem deformitatẽ ad rationẽ.

Obiicitur 1

Obiicies autem contrà has regulas: Primò, quia ſi verum eſſet, quòd circunſtantia illa ſolùm dicitur reſpicere ſpecialiter rationem, quæ non ſupponit aliã deformitatem, vel conformitatem, quia per ſeipſam reſpicit rationem; ſequeretur, quòd circunſtantia loci, vel perſonæ ſacræ, non daret nouam ſpeciem furto, vel homicidio; ſiquidem ſeclusâ iniuſtitiâ furti, circunſtantia loci nullam retinet deformitatem: accipere enim aliquid iuſtè ab Eccleſiâ, nullum eſt peccatum: ſimiliter iuſtè mortis pœnâ punire clericum, nullum eſt peccatum, & tamen in vtrâque actione vltrà malitiam propriam & ſpecificam, reperitur alia ſpecies malitiæ, nempe ſacrilegij: ergo ruit aſſignata regula.

Reſpond.

Reſpondetur, quod circunſtantia loci ſacri, quæ reddit furtum ſacrilegum, non eſt accipere de loco ſacro præciſè, ſed eſt accipere cum iniuriâ loci ſacri, & quamuis hæc in fieri pendeat à furto, quia, ſi illud non adeſſet, non fieret iniuria loco ſacro: in prohiberi verò, ſeu in aduerſari rationi, nõ pendet à furto, quia iniuria loci ſacri per ſeipſam reſpicit rationem, vt prohibentem, & conſequenter ſpecialem dicit ordinem deformitatis ad rationem; eodem modo dicendum de perſonâ ſacrâ; iniuria enim perſonæ ſacræ, quamuis in exercitio non inferatur, niſi per percuſſionem, vel homicidium, tamen in prohiberi non dependet ab his, quia facere iniuriam perſonæ ſacræ de ſe eſt malum, & reſpicit rationem, vt illi difforme.

Quid requiritur ad ſacrilegium.

Secundò obiicies, quia videtur ex regulâ traditâ ſequi, quòd quando aliquis actus habet plures circunſtantias non dantes nouam ſpeciem; ſed augentes & perficientes præexiſtentem, quòd dent plures numero bonitates, vel malitias; hoc autem eſt falſum, quia plura accidentia ſolo numero diſtincta nequeunt eſſe in eodẽ ſubiecto: ergo. Sequela patet, quia, ſi ex eo quod circunſtantiæ dicunt ordinem diuerſum ſpecie ad rationem, dant diuerſas conformitates, vel deformitates ſpecie: ergo, quando circunſtantiæ dicunt diuerſum ordinem numero, dabunt diuerſam conformitatem, vel deformitatem numero diſtinctam, nulla enim ratio diſparitatis apparet.

Obiicitur 2.

Plura accidentia ſolo numero diſtincta non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto.

Occaſione huius argumenti videbimus ex profeſſo cap. 3. quomodò omnes circunſtantiæ non mutantes ſpeciem tribuant actui vnam tantùm bonitatem numero.

Capvt II.

An, quando circunſtantia dat ſpeciem actui, habeat actus duas ſpecies in genere moris, vel vnam tantùm.

In hoc dubio ſub nomine circunſtantiæ non comprehendimus circunſtãtiam finis. De hâc enim ſpecialiter ſuprà S. Doctor tractauit, & nos cũ illo, & vidimus, quòd quãdo finis dat ſpeciem actui, actus ille eſt in duabus ſpeciebus: alterâ deſumpta ex obiecto; alterâ ex fine. Hîc ergo ſolùm loquimur de aliis circunſtantiis, vt de circunſtantiâ loci, circunſtantiâ quis, ſiue perſonæ, &c. & inquirimus, an quando aliqua ex his circũſtantiis importat ſpecialem conformitatem, vel deformitatem ad rationem, & conſequenter dat ſpeciem actui, actus ille ſit in duplici ſpecie; alterâ deſumptâ ex obiecto; alterâ deſumptâ ex tali circunſtantiâ, vel ſolùm in vnâ ſpecie.

Senſus quæſiti.

Mone

Adhuc magis explicatur. Monemus etiam, quòd hic non eſt ſermo de circunſtantiâ, quæ dat actui primam malitiam, vt eſt circunſtantia, quæ transfert actum de bono in malum; quia in hoc caſu conſtat ex ſupradictis, quod actus non eſt niſi in vnâ ſpecie malitiæ deſumptâ ex tali circunſtantiâ; ſed loquimur de circunſtantia, quæ addit nouam malitiam ad ſpecialem malitiam obiectiuam v. g. circunſtantiâ loci ſacri in furto, vtrùm actus ille furandi in loco ſacro ſit in duplici ſpecie, nempe furti, & ſacrilegij, an potiùs in vnâ tantùm ſpecie, quæ ex malitiâ obiectiuâ & malitiâ circunſtantiæ adæquatè reſultet, & vocetur ſpecies ſacrilegij, ita vt malitia furti & iniuſtitia habeat rationem generis, & malitia ſacrilegij rationem differentiæ, illam determinans.

Expenditur qualitas difficultatis. Quæ difficultas eſt merè metaphyſica, & ſcholaſtica; parum enim refert ad mores quodcumque eorũ dicatur; nam & qui tenent eſſe vnam ſpeciem ex duabus reſultantem, vel qui duas ſpecies diſparatas affirmant, in hoc conueniunt, quòd talis circunſtantia loci ſacri mutat ſpeciem, & neceſſariò eſt explicanda in confeſſione; quamuis non conueniant, an illa ſpecies ſit determinatiua præcedentis, vel omninò diſparata.

Opinio Conradi. Conradus exiſtimat, quòd circunſtantia, ſiue malitia ex loco ſacro contrahit & determinat malitiam obiectiuam furti, tanquam differentia illius.

Caietani. Caietanus verò eodem modo hìc philoſophandum iudicat, ac ſuprà philoſophati ſumus de malitiâ deſumptâ ex fine, & quia hæc eſt vera ſententia.

Concluſio. Dicendum eſt malum ex obiecto & circunſtantiâ dicente ſpecialem difformitatem ad rationem, conſtitui in duplici ſpecie diſparatâ: alterâ deſumpta ex obiecto, alterâ deſumpta ex tali circunſtantiâ.

Probatur authoritate D. Thomæ. Hæc concluſio ſine dubio eſt S. Doctoris in ſolutione ad 3. art. 10. vbi cùm ſibi obieciſſet. Vnius rei non ſunt plures ſpecies, vnius autem actus ſunt plures circunſtantiæ: ergo circunſtantia non conſtituit actum moralem in aliquâ ſpecie boni vel mali. Reſpondet, *ad tertium dicendum, quod non omnis circunſtantia conſtituit actum moralem in aliqua ſpecie boni vel mali, cùm non qualibet circunſtantia importet aliquam conſonantiam, vel diſſonantiam ad rationem; vnde non oportet, licet ſint multæ circunſtantiæ vnius actus, quod vnus actus ſit in pluribus ſpeciebus: licet etiam non ſit inconueniens, quòd vnus actus moralis ſit in pluribus ſpeciebus moris etiam diſparatis, vt dictũ eſt.*

Quibus verbis clarè S. Thomas oſtendit, quòd ſi circunſtantia habeat ſpecialem conformitatem vel difformitatem ad obiectum, dat ſpeciem actui; & ſi plures circunſtantiæ haberent ſpecialem & diuerſam conformitatem ad obiectum, conſtituerent actum in pluribus ſpeciebus diſparatis, quia hoc in genere moris non eſt inconueniens: ergo quando circunſtantia addit ſpecialem conformitatem, vel difformitatem ſuprà illam, quam actus habet ab obiecto, dat illi nouam ſpeciem. *Plures circunſtantiæ poſſunt conſtituere actũ in pluribus ſpeciebus diſparatis.*

Confirmatur ratio inſinuata. Et confirmatur, quia, vt ſuprà viſum eſt, bonitas vel malitia, quam actus habet à fine, quia eſt accidentalis, & aduenit actui conſtituto in ſuo eſſe ſpecifico, nequit determinare illum eſſentialiter, ſed conſtituit illum in nouâ ſpecie accidentali; ſed æquè & magis accidentalis, ſi fieri poteſt, eſt bonitas, & malitia aliarum circunſtantiarum quàm finis: ergo à fortiori non poteſt contrahere tanquam genus malitiam vel bonitatem obiectiuam actus, ſed addit nouam ſpeciem accidentalem. Vnde furtum, quod ex obiecto habet ſpeciem eſſentialem iniuſtitiæ; ex circunſtantiâ loci Sacri habebit ſpeciem accidentalem ſacrilegij, & erit actus ille in duabus ſpeciebus diſparatis in eſſe moris, eodem prorſus modo, quo furtũ propter finem mœchiæ eſt in ſpecie eſſentiali iniuſtitiæ, & ſpecie accidentali mœchiæ, accidentali, intellige reſpectu furti, quia accidit illi, quòd fiat in loco Sacro, vel propter mœchiam; quamuis circunſtantia mœchiæ, vel circunſtantia loci Sacri verè & eſſentialiter conſtituant actum in ſpecie mœchiæ, vel in ſpecie ſacrilegij; vnde reſpectu furti accidentaliter ſe habent, & reſpectu conſtitutl eſſentialiter, & abſolutè cum veritate dicimus actum illum eſſe in duabus ſpeciebus diſparatis, quòd ſæpiùs in hoc tractatu diximus. Quando egimus de circunſtantia finis, & eodem modo Philoſophandum eſt, quantùm ad præſens attinet de circunſtantiâ loci, aliiſque circunſtantiis, ac de circunſtantiâ finis Philoſophati ſumus, quando mutant vel addunt ſpeciem.

Ex dictis manet ſatisfactum dubio, quod ab aliquibus commentatoribus proponi ſolet, an quando circunſtantia dat ſpeciem, habeat rationem circunſtantiæ, vel potiùs ſpecificæ conditionis, ſeu differentiæ ſpecificæ obiecti.

Sub

Circunſtantia ſpecificās actum eſſentialiter, habet rationem differentiæ. Sub diſtinctione enim dicimus, quòd circunſtantia, quæ dat ſpeciem eſſentialem actui, tunc ſcilicet, quando transfert obiectum de bono in malum, habet rationem differentiæ, & præcipuæ conditionis obiecti; quando verò circunſtantia addit nouam bonitatem ſpecificam accidentalem bonitati obiecti, vel nouam malitiam accidentalem malitiæ obiecti, tunc circunſtantia non eſt differentia eſſentialis obiecti, nec conditio principalis reſpectu illius, ſed accidentalis; vt enim dictum eſt, accidit furto, quod fiat propter mœchiam, vel in loco ſaçro, quamuis reſpectu ſpeciei, quam hæc circunſtantia conſtituit, verè ſit eſſentialis differentia.

Capvt III.

An circcunſtantiæ non mutantes ſpeciem, augentes tamen bonitatem, vel malitiam, vnicam tantùm ex his tribuant, vel plures.

Aſſertio. Dicendum eſt, quòd quando plures circunſtantiæ non mutantes ſpeciem concurrunt ad eumdem actum moralem, non tribuunt illi plures bonitates, aut malitias ſpecie partiali, aut numero diſtinctas, ſed tantùm concurrunt ad eamdem numero malitiam, vel bonitatem actûs.

Probatur. Probatur concluſio ex ſæpiùs repetitis in hoc tractatu. Bonitas actionis deſumitur per ordinem conformitatis ad obiectum, vt ſubiectum regulis morum; ſed quando quis facit eleemoſynam v.g. cui oportet, quandò oportet, & quomodo oportet &c. ibi tantum eſt vnicus ordo conformitatis ad rectam rationem, qui reſultat, quaſi ex fundamento, ex omnibus illis circunſtantiis: ergo tantùm eſt vna bonitas & non multiplex.

Confirmatur 1. Confirmatur ex dictis, quamuis ad bonitatem actus requiratur non ſolùm bonum obiectum, ſed bonitas omnium circunſtantiarum; tamen non conſiſtit in hâc collectione formalitas bonitatis, ſed in ordine ſimpliciſſimo, quem actus dicit ad ſuum obiectum, vt conforme rationi omninò non ſolùm ſecundùm ſubſtantiam, ſed etiam ſecundùm accidentia, & circunſtantias: ergo ex appoſitione omnium circunſtantiarum debitarum, non ſequitur multiplicatio bonitatis, ſed conſtituitur obiectum in integrâ bonitate, & rectitudine in ordine ad rationem. *Formalitas bonitatis in quo conſiſtit.*

Bonum non niſi ex integrâ causâ, nec proinde ab vnicâ circunſtantiâ. Confirmatur 2. Nulla circunſtantia illius actionis, non ſolùm per ſe ſumpta, ſed nec ſumpta, vt afficit obiectum, reſpicit ſpecialiter rationem, ne quidem reſpectu ſolo numero diuerſo per modum conformitatis ad illam, ſed omnes ſimul ſumptæ, prout afficiunt obiectum, reddunt illud omninò conforme: ergo nulla ex circunſtantiis per ſe ſumpta ſufficit ad dandam aliquam, nec numericam bonitatem. Conſequentia patet, & antecedens probatur, quia circunſtantia (v.g. quando, & idem eſt de aliis) per ſe ſumpta non reſpicit rationem, vt ex dictis conſtat, nec vt ſupponit, & afficit obiectum, quia cùm bonum ex integrâ causâ reſultet, nequit obiectum præcisè per affectionem circunſtantiæ, quando, reddi conforme rationi; ſicut quia pulchritudo reſultat ex congruâ & rectâ diſpoſitione omnium membrorum, nequit corpus abſolutè dici pulchrum ex ſolâ diſpoſitione vnius membri, & quia ſanitas conſurgit ex proportione omnium humorum, nequit homo ſanus dici, quamuis in aliquo humore non patiatur exceſſum, quia ſufficit exceſſus vnius ad totalem indiſpoſitionem, & infirmitatem. Sic vna circunſtantia nequit reddere actionem bonam, nec partialiter quidem, ſed bonitas eſt vna ſimpliciſſima, quæ reſultat appoſitis omnibus circunſtantiis in actu bono ex obiecto, ſicut ſanitas eſt vna ſimpliciſſima qualitas reſultans in corpore ex omnimodâ humorũ proportione.

Deducitur ſolutio ad argumentũ inſolutum cap. 1. Et ex his patet ad argumentum, quod in fine capitis primi, in contrarium adduximus; falſum enim eſt, quod quælibet circunſtantia dicat ſuum ordinem ad rationem, etiam ſolo numero diuerſum ab alio, ſed omnes ſimul ſumptæ, prout afficiunt obiectum, reſpiciunt rationem; ſed etiam dato, quod quælibet circunſtantia ſuum ordinem conformitatis diceret ad rationẽ, nõ tamen proinde actus conſtitutus reciperet diuerſam conformitatem numero, quia omnes afficiunt actum, prout faciunt illum conformem rationi in tali ſpecie, & actus reſpicit illas per modum vnius ſimplicis cõſtituentis ipſum in perfectâ bonitate; ſicut in viâ S. Doctoris dicimus, quòd Petrus qui habet decem filios, non reſpicit illos niſi vnicâ numero relatione paternitatis, quia reſpicit illos, vt conſti *Diuerſa circunſtatiæ non inducũt diuerſam conformitatem actus ad rationem.*

vt conſtituunt vnum terminum illius relationis, cui materiale eſt terminari per vnum, vel per plures, & filij qui de nouo naſcuntur, non addunt nouum terminum, ſed ipſamet relatio ad illos de nouo per ſolam extenſionem maiorem fertur, ſicut etiam habitus genitus fertur ad nouas veritates acquiſitas intrà latitudinem ſui obiecti formalis; ſic actus humanus vnico reſpectu tendit in omnes circunſtantias, vt ſimul concurrentes ad perfectam conformitatem, quam exigit ad rationem.

DE BONITATE, ET MALITIA ACTVVM Humanorum in particulari.

TERMINATA diſputatione de bonitate & malitiâ actuum humanorum in communi, vbi fundamenta totius materiæ præſentis S. Doctor iecit, deſcendit in ſequentibus quæſtionibus ad actus humanos in particulari. Et quia inter illos principem locum obtinet actus interior, qui eſt quaſi forma actus exterioris; ideò in hâc quæſtione de illo, in ſequenti de exteriori ſermonem inſtituit.

QVÆSTIO XIX.

De bonitate & malitiâ actus interioris voluntatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex obiecto.

CONCLVSO eſt affirmatiua. Probatur, quia actus humani habent ſpeciem ab obiecto; ſed bona & mala operatio differunt ſpecie: ergo ſecundùm obiectum attenditur bonum & malum voluntatis. Maior probatur, quia bonum & malum ſunt per ſe differentiæ actuum voluntatis, ſiquidem per ſe ad voluntatem pertinent, ſicut verum & falſum ad rationem, cuius actus per ſe diſtinguntur ex differentiâ veri & falſi. Quemadmodum igitur vera & falſa opinio ſpecie diſtinguuntur, ſic bona & mala operatio diſtinguuntur ſpecie.

Vide Maſtrius in prim. ſecundæ

ARTICVLVS II.

Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex ſolo obiecto.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Oſtendetur eius veritas capite ſequenti.

CAPVT VNICVM.

Quomodo doctrina huius articuli non contradicetur iis, quæ S. Doctor quæſtione præcedenti docuit.

QVia S. Doctor quæſtione ſuperiori docuit actum humanum ſumere ſuam bonitatem non ſolùm ab obiecto, ſed etiam ab aliis capitibus nempe à cir- *Ratio quæſiti.*

cunſtantiis, videtur hìc oppoſitum docere, cùm hoc expreſsè neget de actu interiori, quod tamen videtur falſum, quia volitio v. g. dandi eleemoſynam propter pœnitentiam, eodem modo videtur deſumere ſuam bonitatem, non ſolùm ab obiecto, ſed etiam à fine pœnitentiæ, ſicut illam deſumit actus exterior, quod ex dictis facilè colligi poteſt: Ergo.

Non modica igitur eſt difficultas in inueſtigandâ mente noſtri S. Doctoris in hoc articulo: relictis igitur variis explicationibus, quas expoſitores afferre ſolent.

Explicatur vera mens D. Thomæ.

Veritas eſt, quod S. Thomas nomine actus interioris intelligit actum imperantem, & nomine actus exterioris actum imperatum, quamuis ſit elicitus ab ipsâ voluntate, ſiue quod idem eſt, nomine actus interioris intelligit intentionem, nomine actus exterioris electionem, vt quæſtione ſuperiori in ſimili difficultate explicuimus. Et quia obiectum intentionis & finis operantis coincidunt; ideò, inquit, quod actus interior ſiue intentio ſumit ſuam bonitatem ſolùm ab obiecto; at verò actus electionis, cùm reſpiciat medium tanquàm ſuum obiectum & finem operantis tanquàm circunſtantiam, & alias etiam circunſtantias ipſum afficientes, ideò à pluribus ſumit ſuam bonitatem & non præcisè ab obiecto ſtrictè ſumptò.

Conciliantur illius dicta in ſpeciē contraria.

Ex quâ doctrinâ liquidò apparet, quomodò littera huius articuli non opponatur dictis in præcedenti quæſtione, & quomodò volitio dandi eleemoſynam propter pœnitentiam, ſiue volitio furti propter mœchiam ſumant ſuam bonitatem, vel malitiam non ſolùm ab obiecto, ſed etiam à fine operantis, & in hóc procedant ſicut actus exterior, quod non negat S. Doctor hìc: quamuis enim volitiones prædictæ ſint actus interiores reſpectu actus exterioris, & ſint ab ipsâ voluntate eliciti; quia tamen ſunt imperati, computantur in præſenti ſub exterioribus actibus: actus verò interior, ſiue intentio non ſic procedit, ſed ſolùm ab obiecto, nempe à fine dependet in ſuâ bonitate.

Primum in genere ſimplicius cæteris.

Quod probat S. Doctor; quia primum in vnoquoque genere ſimplicius eſt quàm poſteriora, hoc eſt per pauciora habet ſuam perfectionem; Et cùm in genere moris principium omnium ſit actus voluntatis, id eſt intentio, per quem habent omnes quòd ſint humani & inde incipiat operatio, conſequenter perfectio actus voluntatis eſt ſimplicior, & ex paucioribus depēdens, quàm actus aliarum potentiarum exteriorum; vnde ſi alij recipiunt ſuam bonitatem, non ſolùm ab obiecto, ſed à fine, & circunſtantiis, actus voluntatis debet illam habere ab vnico ſuo obiecto.

ARTICVLVS III.

Vtrùm bonitas voluntatis pendeat ex ratione.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, nam bonitas voluntatis dependet ab obiecto, vt dictum eſt; obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; bonum enim intellectum eſt obiectum voluntatis proportionatum, & ſic illa voluntas bona erit, quæ fuerit conformis rectæ rationi proponenti verum bonum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex lege æternâ.

CONCLVSIO. Multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æternâ, quàm à ratione humanâ, & vbi deficit humana ratio, oportet ad legem æternam recurrere.

Probatur, in omnibus cauſis ordinatis effectus plus dependet à cauſâ primâ, quàm à ſecundâ, quia cauſa ſecunda non agit, niſi virtute primæ; ſed quod ratio humana ſit regula voluntatis humanæ, ex quâ eius bonitas menſuretur habet ex lege æternâ, quæ eſt ratio diuina: ergo plus attenditur bonitas voluntatis penès legem æternam, quàm penès rationem humanam. Conſequentia patet ex terminis; maior iam probata eſt, & indubitata, & minor probatur à S. Doctore ex illo Pſalmi 4. vbi dicitur. *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona; ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*, quaſi dicat lumen rationis, quod in nobis eſt, in tantùm poteſt nobis oſtendere bona, & noſtram voluntatem regulare, quantùm eſt lumen vultus tui, id eſt, à vultu tuo deriuatum: ergo.

In cauſis ordinatis effectus magis dependet à cauſâ primâ quam à ſecundâ.

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm voluntas diſcordans à ratione errante ſit mala.

DICIT S. Doctor; quod idem eſt quærere, an voluntas diſcordans à ratione errante ſit mala, ac quærere, vtrùm conſcientia errans obliget.

Ad quod reſpondet, quod voluntas ſiue diſcordet à ratione rectâ, ſiue à ratione errante, mala eſt: Et ſic omnis conſcientia erronea, de quacumque re habeatur, nos obligat & aſtringit, vt ſequamur illam.

Probatur. Nam bonitas voluntatis dependet ab obiecto; ſed voluntas non fertur in aliquid, niſi vt proponitur à ratione: ergo ſi proponitur vt malum, & voluntas amplectitur illud, peccat; non quod amplectatur malum in re, & materialiter, ſed quod ſequatur malum formaliter, quia tale iudicatur.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm voluntas concordans rationi erranti ſit bona.

DOCET S. Doctor; quòd ſicut præcedens quæſtio eadem eſt cum quæſtione, quâ quæritur, an conſcientia erronea liget; ita hæc quæſtio eadem eſt cum illâ, vtrùm conſcientia erronea excuſet.

Prima concluſio. Si conſcientia erronea oritur ex ignorantiâ culpabili, & vincibili non excuſat, nam ignorantia; quæ eſt aliquo modo volita directè vel indirectè, non cauſat inuoluntarium: dicitur autem ignorantia directè volita, in quam directè fertur actus voluntatis; indirectè, in quam fertur indirectè, vt cùm quis ignorat ex negligentiâ quæ tenebatur ſcire, iuxtà dicta in materiâ de voluntario & inuoluntario.

Secunda concluſio. Si conſcientia erronea procedat ex ignorantiâ inuincibili, excuſat, & nullum eſt peccatum ſequi illam.

Probatur, nam talis ignorantia cauſat omninò inuoluntarium: ergo excuſat omninò à peccato.

DE CONSCIENTIA
In communi, & de Erronea.

CAPVT I.

Ex doctrinâ S. Doctoris oſtenditur, quid ſit conſcientia, ad quam potentiam, & habitum pertineat.

MIRVM eſt quanta aliqui adducant ad naturam conſcientiæ explicandam. Cùm S. Doctor paucis id præſtiterit primâ parte quæſt. 79. art. 13. cuius doctrina ad litteram hic adducta manifeſtabit nobis omnia, quæ in hoc puncto dici poſſunt.

Dicendum (inquit) *quòd conſcientia propriè loquendo, non eſt potentia, ſed actus & hoc patet, tùm ex ratione nominis, tùm etiam ex his, quæ ſecundùm communem uſum loquendi conſcientiæ attribuũtur: conſcientia enim ſecundùm proprietatem vocabuli importat ordinem ſcientiæ ad aliquid, nam conſcientia dicitur cum alio ſcientia; applicatio autem ſcientiæ ad aliquid fit per aliquem actum; unde ex iſtâ ratione nominis patet, quòd conſciẽtia ſit actus; idem autem apparet ex his quæ conſcientiæ attribuuntur; dicitur enim conſcientia teſtificari, ligare, vel inſtigare; vel etiam accuſare, vel etiam remordere, ſiue reprehendere; & hæc omnia conſequuntur applicationem alicuius noſtræ cognitionis, vel ſcientiæ ad ea quæ agimus.* Conſcientia non eſt potentia ſed actus.

Quæ quidem applicatio fit tripliciter:

Triplex Applicatio cognitionis ad ea quæ aguntur.

Vno modo, ſecundùm quod recognoſcimus aliquid nos feciſſe, vel non feciſſe, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 10. Scit conſcientia tua te crebrò maledixiſſe aliis, & ſecundùm hoc conſcientia dicitur teſtificari, alio modo applicatur ſecundùm quòd per noſtram conſcientiam iudicamus aliquid eſſe faciendum, vel non faciendum, & ſecundùm hoc dicitur conſcientia ligare, vel inſtigare. Tertio modo applicatur ſecundùm quod per conſcientiam iudicamus, quod aliquid quòd eſt factum, ſit benè factum, vel non benè factum, & ſecundùm hoc conſcientia dicitur excuſare, vel accuſare, ſeu remordere.

Patet autem, quòd omnia hæc conſequuntur actualem applicationem ſcientiæ ad ea quæ agimus; vnde propriè loquendo, conſcientia nominat actum.

Quia tamen habitus eſt principium actus, quandoque nomen conſcientiæ attribuitur primo habitui naturali, ſcilicet, ſynderesi. Sicut Hieronymus in gloſsâ ſuper illud Ezechielis, Quatuor facies vni &c. ſynderesim conſcientiam nominat & Baſilius naturale iudicatorium, & Damaſcenus dicit, quod eſt lux intellectus noſtri. Conſuetum enim eſt, quòd cauſæ & effectus perinuicem nominentur. Hactenus S. Doctor.

Deſcribitur conſcientia.

Ex quibus habemus conſcientiam eſſe applicationem ſcientiæ practicæ ad aliquid agendum, ſiue quod idem eſt iudicium, ſeu dictamen practicum intellectus præſcribens hic & nunc quid ſit agendum; hoc enìm dictamine diriguntur proximè & immediatè operationes humanæ iuxtà regulas morum; quamuis enìm ſynderesis, qui eſt habitus primorum principiorum practicorum, dictet in communi principia vniuerſalia moralia, omne malum eſſe fugiendum, & ſimilia; requiritur tamen aliud dictamen in particulari hic & nunc, ſiue aliud iudicium particulare, quod ab habitu prædicto, ſiue ſynderesi prouenit.

Quæ nullus meliùs explicuit, quàm ipſe S. Doctor in 2. diſtinct. 24. quæſt. 2. art. 4. in corpore, vbi hæc ait. *Sciendum eſt igitur, quod, ſicut 7. Ethic. cap. 12. Philoſophus dicit, ratio in eligendis, & fugiendis quibuſdam ſyllogiſmis vtitur. In ſyllogiſmo autem eſt triplex conſideratio ſecundùm tres propoſitiones, ex quarum duabus tertia concluditur; Ita etiam contingit in propoſito, dùm ratio in operandis ex vniuerſalibus principiis circà particularia iudicium aſſumit, & quia vniuerſalia principia iuris ad ſynderesim pertinent: rationes autem magis appropriatæ ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio ſuperior & inferior diſtinguntur. Synderesis in hoc ſyllogiſmo quaſi maiorem miniſtrat, cuius conſideratio eſt actus ſynderesis: ſed minorem miniſtrat ratio ſuperior, vel inferior, & eius conſideratio eſt ipſius actus: ſed conſideratio concluſionis elicitæ, eſt conſideratio conſcientiæ v. g. ſynderesis hanc proponit; omne malum eſt vitandum: ratio ſuperior hanc aſſumit, adulterium eſt malum, quia lege Dei prohibitum, ſiue ratio inferior aſſumeret illam, quia ei eſt malum, quia iniuſtum, ſiue inhoneſtum. Concluſio autem, quæ eſt, adulterium hoc eſt vitandum, ad conſcientiam pertinet, & indifferenter, ſiue ſit de præſenti, vel præterito, vel futuro, quia conſcientia & factis remurmurat, & faciendis contradicit, & inde dicitur conſcientia, quaſi cum alio ſcientia, quia ſcientia vniuerſalis ad actum particularem applicatur.* Et paulò poſt. *Et ſecundùm hunc modum patet, qualiter differant, ſynderesis, lex naturalis, & conſcientia, quia lex naturalis nominat ipſa vniuerſalia principia iuris. Synderesis verò nominat habitum eorum, ſeu potentiam cum habitu: conſcientia verò nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum, per modum concluſionis cuiuſdam.* Hæc S. Doctor.

Syllogiſmus conſicitur à ſynderesi, & ratione ſuperiori, vel inferiori.

Diſcrimen inter ſynderesim, legem naturalem, & conſcientiam.

Hæc eſt iudicium practicum intellectus.

Ex omnibus hactenùs dictis liquidò conſtat conſcientiam pertinere ad intellectum, & non eſſe potentiam, vel habitum, ſed iudicium practicum ipſius intellectus, quo hic & nunc dictat hoc eſſe faciendum, vel vitandum.

Sed adhuc explicandum eſt magìs, à quo habitu hic actus procedat, quod vt faciliùs præſtemus, ſimiliter ad S. Doctorem nobis recurrendum eſt, & obiicimus contrà dicta argumentum, quod eſt tertium in art. 13. qu. 79. citatæ ex 1. parte. *Neceſſe eſt quod conſcientia ſit actus, vel habitus, vel potentia; ſed non eſt actus, quia non ſemper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim eſſet vnum quid conſcientia, ſed multa; per multos enim habitus cognoſcitiuos dirigimur in agendis: ergo conſcientia eſt potentia.*

S. Thomas ſic occurrit. *Dicendum quod actus, etſi non ſemper maneat, ſemper autem manet in ſuâ cauſâ, quæ eſt potentia, & habitus; habitus autem, ex quibus conſcientia informatur, etſi multi ſint, omnes tamen habent efficaciam ab vno primo*

primo principio, ſcilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur ſynderesis. Vnde ſpecialiter hic habitus interdum conſcientia nominatur.

Inde ſatis colligere potes actum conſcientiæ elici à ſynderesi.

Quòd & clariùs adhuc docet S. Doctor in loco citato ſecundo ſententiarum art, ſimiliter citato ad 6. vbi ait. *Dicendum quod habitus ille, ex quo naſcitur actus conſcientiæ, non eſt habitus ſeparatus ab habitu rationis, & ſyndereſi, quia non alius habitus eſt principiorum & conclusionum, quæ eliciuntur ab eis, & præcipuè earum, quæ ſunt circa ſingularia, quorum non eſt habitus ſcientiæ, niſi ſecundùm quòd continentur in principiis vniverſalibus.*

Idem eſt habitus principiorum & concluſionū.

Vbi valdè notanda ſunt vltima S. Doctoris verba: Acutiſſimè enim non ſolùm explicat à quo habitu conſcientia procedat, ſed rationem à priori reddit, quod debeat à ſynderesi procedere, non ſolùm quia conſcientia eſt concluſio intellectiua practica deducta ex principiis ſynderesis, & non ſit alius habitus concluſionum & principiorum, ſed præcipuè quia eſt circà ſingularia hic & nunc, de quibus non poteſt dari habitus ſcientiæ, niſi ſecundùm quod continentur in principiis vniuerſalibus, & hæc pertineant ad ſynderesim concluditur ergo quòd conſcientia ad ſynderesim debeat pertinere, tanquam ad habitum elicientem.

Conſcientia pertinet ad ſynderesim, vt ad habitum elicientem.

Cæterùm non proinde S. Doctor docet, quòd multi habitus non poſſint ad formandam conſcientiam concurrere; imò expreſsè docuit oppoſitum in ſolutione ad tertium mox adductâ.

Dicimus igitur ex mente S. Doctoris omninò aſſerendum eſſe conſcientiam eſſe actum à ſynderesi elititum, procedere tamen ex notitiâ per diuerſos habitus acquiſitâ; vnde omnis notitia tàm ſpeculatiua quàm practica, notitia etiam per fidem diuinam habita, & ex fide humanâ, ex conſilio & inſtructione alienâ, ab experientiâ, & à prudentiâ potiſſimùm; Notitia, inquam, ab omnibus prædictis, & aliis, ſi quæ ſunt, iuuat, & interuenit, vel meliùs dixerim Interuenire poteſt, & conducere ad hoc, quod intellectus formet iudicium, quod eſt conſcientia. Et quia omnia iſta per ſynderesim regulantur; ideò propriè dicitur conſcientia à ſynderesi potiùs quàm à prædictis elici. Quod, vt dixi, magis ad mentem S. Doctoris iudico, quàm id, quòd aliqui ex Thomiſtis etiam aſſerunt, conſcientiam eſſe actum elicitum à prudentiâ.

Quæcunque notitia poteſt conducere ad conſcientiam, propriè tamen elicitur ſynderesi.

Loquimur autem de conſcientiâ bonâ ſeu verâ: conſcientia enim mala, vel falſa non poteſt à prædictis procedere, niſi adſit error, & ignorantia inuincibilis & excuſans, quia tunc operans credens malum eſſe; bonum poteſt operari ex synderesi; aliàs conſcientia ſiue actus iudicij falſi prouenit elicitiuè ab intellectu errante & malè ſyllogiſante, qui ſub maiori à ſynderesi illatâ, omne quod eſt contra legem eſt malum, & dùm fides & ratio naturalis ſubſumunt; ſed adulterium eſt contrà legem, peruersè concludit, & iudicat hic & nunc eſſe bonum.

Vides quàm facile tyroni Theologo erit ex dictis ab importunis obiectionibus ſe expedire; quæ ex Patribus Doctoribus, vel aliunde contendunt conſcientiam eſſe ſynderesim, eſſe habitum & ſimilia.

Capvt II.

De diuiſione conſcientiæ.

NOn omnes Theologi conueniunt in ordinandâ diuiſione conſcientiæ, quamuis in re omnes in idem redeant. Relictis aliis modis dicendi, optimus mihi videtur aſſerentium; conſcientiam primò diuidi in bonam & malam; ſeu veram & falſam. Bona, ſeu vera conſcientia eſt dictamen verum de obiecto bono, & recto conforme, ſcilicet ad rationem & legem: mala conſcientia ſeu falſa eſt dictamen, ſeu iudicium practicum falſum, quod proponit voluntati obiectum malum: falſa conſcientia debet excludi à noſtro inſtituto, ſi enim cognoſcitur eſſe falſam, non ſolùm obligat, ſed peccat quis illam ſequendo.

Prima diuiſio conſcientiæ in bonam & malam.

Diuidamus ergo conſcientiam veram, in certam, & incertam. Conſcientia certa eſt, quæ certè & euidenter moraliter attingit veritatem obiecti: Incerta eſt, quæ cum incertitudine & obſcuritate in obiectum tendit.

Secunda diuiſio in certam & incertam.

Conſcientia autem incerta diuiditur in conſcientiam erroneam, dubiam & ſcrupuloſam & aliqui etiam ſub illâ annumerant conſcientiam probabilem, quibus non ſubſcribo; quando enim aliquis ex iudicio verè probabili operatur

propriè non poteſt dici operari cum incertitudine practicâ, eſto remaneat incertitudo ſpeculatiua. Sed quidquid de hoc ſit, ſolùm in præſenti erit nobis agendum de conſcientiâ erronea, quia huic tractatui tantùm S. Doctor occaſionem præbet in præcedentibus articulis, quos exponimus, & ſpecialiter quoad conſcientiam probabilem admonemus lectorem, vt videbis infrà.

Prima ſententia.

CAPVT III.

Vtrùm homo teneatur ſequi conſcientiam erroneam, vel potiùs poſſit contrà illam ire tutâ conſcientiâ.

NOn defuerunt Theologi abſolutè affirmantes conſcientiam erroneam non obligare: illorum ſententiam tanquam irrationabilem refutat S. Doctor hic art. 5. in corpore, his verbis: *Dicunt, quòd ratio vel conſcientia errans circa indifferentia, ſiue præcipiendo, ſiue prohibendo obligat: ita quod voluntas diſcordans à tali ratione errante erit mala & peccatum: ſed ratio vel conſcientia errans præcipiendo ea, quæ ſunt per ſe mala, vel prohibendo ea quæ ſunt per ſe bona & neceſſaria ad ſalutem, non obligat; vnde in talibus voluntas diſcordans à ratione, vel conſcientiâ errante non eſt mala.*

Secunda ſententia. Alij ſub aliâ diſtinctione procedunt. De conſcientia enim erroneâ inuincibiliter dicunt, quòd homo tenetur illam ſequi, & non tenetur ſequi conſcientiam erroneam vincibilem. Ita Lorca hic diſp. 33. membro 2. Corduba lib. 3. quæſt. 4. nec ab hac ſententia diſcedit Vaſquez diſp. 60. cap. 2. quamuis aliquo modo limitet illam.

Conſcientia probabilis non videtur hic annumeranda. Contra quos omnes, & alios qui diuerſimodè eiſdem relatis ſententiis accedunt.

Aſſertio 1. Dicendum eſt primò teneri hominem ſequi conſcientiam erroneam, & ſi illam non ſequatur peccabit mortaliter, ſi conſcientia erronea ſit de peccato mortali: venialiter, ſi de peccato veniali: v. g. exiſtimat quis ſe teneri ad dandam eleemoſynam ſub peccato mortali, etiam extrà caſum neceſſitatis; tenetur ſub peccato mortali talem conſcientiam ſequi, & dare eleemoſynam. Et ſi exiſtimet ſe teneri ſub veniali, peccabit venialiter, non ſequendo illam.

Probatur ex Scriptura. Hæc concluſio eſt communis inter Theologos, & ab aliquibus adeò certa reputatur, vt oppoſitum ſit error in fide, & ex pluribus Sacræ Scripturæ locis probatur à Commentatoribus, præcipuè adducitur teſtimonium Apoſtoli ad Romanos 14. vbi dicit. *Scio & confido in Domino Ieſu, quia nihil commune per ipſum.* Loquebatur propter aliquos, qui erant in hoc errore, quòd lex Moyſis de cibis vetitis adhuc duraret, & dicit Apoſtolus ſe confidere in Domino Ieſu iam nihil commune per Ieſum, id eſt, quod per legem gratiæ nihil commune & immundum, & ſic vetitum erat, & ſubdit, niſi ei qui exiſtimat quid commune eſſe, illi commune eſt, & exhortatur ad abſtinentiam horum, ne ſcandalizetur puſillus; vnde poſt pauca ſubdit. *Noli propter eſcam deſtruere opus Dei, omnia quidem ſunt munda, ſed malum eſt homini, qui per offendiculum manducat.* *Exponitur auctoritas Apoſtoli.*

Noua adducitur. Eamdem doctrinam habet Apoſtolus 1. ad Corinth. 8. occaſione etiam aliquorum Chriſtianorum, qui ex Iudaiſmo venerant, & exiſtimabant, quod carnes à gentibus Idolo immolatæ eſſent communes, & immundæ, & eſus illorum prohibitus, ac erat in lege Moyſis Iudæis, & docet hoc eſſe erroneum. *De eſcis autem quæ Idolis immolantur, ſcimus, quia nihil eſt Idolum in mundo, & quòd nullus eſt Deus, niſi vnus*, & poſt pauca. *Sed non in omnibus eſt ſcientia; quidam autem cum conſcientiâ vſque nunc Idoli quaſi Idolotitum manducant, & conſcientia ipſorum, cum ſit infirma, polluitur*; vnde exhortatur Chriſtianos, qui non erant in hoc errore; ſed ſciebant licitum eſſe illis carnibus veſci, vt abſtineant potiùs ex charitate, quia puſilli & infirmi videntes eos comedere, ſimiliter facerent, & cum conſcientiâ erroneâ; vnde ait, *videte autem ne fortè hæc licentia veſtra offendiculum fiat infirmis; ſi enim quis viderit eum qui habet ſcientiam in Idolio recumbentem: nonne conſcientia eius, cùm ſit infirma, ædificabitur ad manducandum Idolotita, & peribit infirmus in tuâ ſcientiâ frater, propter quem Chriſtus mortuus eſt.* *Intentum Apoſtoli.*

Ex quibus, & aliis ſimilibus teſtimoniis, quæ breuitatis causâ omittimus, manifeſtè habemus, quòd conſcientia erronea ligat, & faciens contrà illam peccat.

Et ita communiter ſentiunt omnes Patres,

Communis ſententia inter Theologos & Iuriſconſultos. Patres, tàm Theologi, quàm Iuriſconſulti, & habetur in capite, per tuas de ſimonia, & in capite, inquiſitioni de ſententiâ excomm. vbi dicitur, quod agens contrà iudicium conſcientiæ committit offenſam & ædificat ad gehennam, & idem in cap. omnes 28. quæſt. 1. in cap. ſi virgo 34. quæſt. 1. & in cap. finali de præſcriptionibus. Ita deciditur ab Innocentio III. in cap. litteras de reſtitutione ſpoliatorum; vnde crediderim mitiorem fuiſſe illorum Theologorum cenſuram, qui dixerunt nobiſcum non ſentire, eſſe periculoſum.

Probatur aſſertio ratione. Deinde probatur concluſio ratione S. Doctoris in corpore art. 5. quæ eſt demonſtratio Theologica. Obiectum voluntatis eſt bonum propoſitum per intellectum; ergo ſi intellectus proponit aliquid tanquàm præceptum, quòd in rè non eſt tale, voluntas debet tendere in illud; quamuis enim remotâ regula, à *Remota & proxima regula actus humani.* quâ bonitas, vel malitiâ obiecti deſumitur, ſit lex æterna; tamen quia hæc propoſitio fit per rationem, quæ eſt proxima regula; ſi hæc decipiatur; & credat eſſe præceptum, quòd reuerà non eſt, illudque neceſſariò eſſe proſequendum ad fugiendum peccatum, voluntas peccabit non ſe conformando tali dictamini.

Confirmatur & explicatur ampliùs. *Cōfirmatur* Quando intellectus dictat aliquid neceſſariò eſſe faciendum, quod verè ita eſt v. g. Deum eſſe amandum, vel ſuccurrendum proximo hîc & nunc in extremâ neceſſitate, voluntas peccat non ſe conformando tali dictamini, & hoc non ob aliam rationem, niſi quia tenetur ſequi dictamen rationis: ergo quotieſcumque ratio dictat aliquid eſſe neceſſariò faciendum ad euitandum peccatum, quamuis materialiter decipiatur, *Homo tenetur ſequi dictamen rationis.* hoc eſt per accidens, & non excuſatur voluntas, ſi tali dictamini non ſe conformet, provt non excuſaretur ciuis à contemptu regiæ voluntatis, & præcepti, ſi gubernator ciuitatis, cui fidem præſtare tenetur, publicum edictum de faciendo, aut non faciendo aliquid ementito regio nomine promulgaret; tunc enim in illius tranſgreſſione reus eſſet, non ſecùs ac ſi edictum verè ex ordine regio emanaſſet: Ergo ſimiliter imputabitur homini ad peccatum trangreſſio illius, quod ab intellectu, quem ſequi & cui fidere ſolùm poteſt & debet, proponitur vt neceſſariò ſub peccati pœnâ, hoc vel illud faciendum, vel omittendum; quamuis hoc dictamen nullum aliud habeat fundamentum, niſi in errore ipſius intellectus.

Dico ſecundò, non ſolùm tenetur *Aſſertio 2.* homo ſequi conſcientiam erroneam dictantem aliquod ſub peccato eſſe faciendum, quod omittere nullum eſt peccatum, vt in caſu præcedentis concluſionis; ſed etiam quando conſcientia erronea dictat aliquid eſſe faciendum, quod de ſe eſt peccatum & malum, & exiſtimatur bonum, & propter ignorantiam, & errorem intellectus proponit vt bonum, & ſub pœnâ peccati faciendum: v. g. exiſtimat quis eſſe aſtrictum ex peccato mortali ad mentiendum, ad ſaluan- *Explicatur* dum vitam hominis, qui accuſatur de aliquo crimine, tenetur facere id, quod conſcientia dictat, nec poteſt contrà illam ire, niſi priùs eam deponat: quòd ſi error prædictus, ſiue ignorantia ſit inuincibilis & inculpabilis, non peccabit, ſequendo illam conſcientiam; ſi autem ſit ignorantia vincibilis, & culpabilis peccabit mentiendo, non quia ſequitur conſcientiam; ſed quia poterat illam conſcientiam erroneam deponere conſulendo doctiores, hoc enim dicit ignorantia vincibilis, quod poteſt & tenetur ſcire quod ignorat, vt ex dictis ſuprà de ignorantiâ ſatis conſtat, & quia non adhibuit talem, vel aliam diligentiam, quam poterat; cenſetur indirectè velle mendacium illud; nempe in ſuâ causâ; errore, vel ignorantiâ, quæ reſpectu illius eſt voluntariâ; vnde in iſto caſu ignorantiæ vincibilis faciendo, quod con- *Grauitas, & leuitas mendacij vnde?* ſcientia dictat, peccabit iuxtà qualitatem illius mendacij; ſi enim attentis circunſtantiis mendacium erit merè officioſum, peccabit venialiter; ſi pernicioſum grauitate mortali, peccabit mortaliter. Et ex aliâ parte ſi faciat contra dictamen conſcientiæ, peccabit mortaliter, quia conſcientia ſic dictat.

Hæc concluſio ſic explicata eſt contrà ſententiam ſuprà allatam, quæ ſatis irrationabilis videtur, vnde cęteri Theologi meritò ab illâ recedunt. Nulla enim rationabilis ratio aſſignari poteſt; quare potiùs teneatur voluntas ſequi dictamen rationis falſum ortum ex ignorantiâ inculpabili, quàm ortum ex ignorantiâ culpabili. Si quidem ideò peccatum eſt *Diſcutitur adhuc concluſio.* non ſequi dictamen rationis ortum ex ignorantiâ inculpàbili, quia tunc intellectus & ratio proponit aliquid, vt conforme legi æternæ, quamuis in re non ſit conforme, ſed etiam quando ignorantia

rantia eſt culpabilis, intellectus proponit obiectum, vt conforme legi æternæ: ergo.

Vnde hæc concluſio confirmari poteſt omnibus adductis ad probandum primam concluſionem;æquè enim iſtam, ac illam conuincunt.

Capvt IV.

An ex dictis in operante ex ignorantiâ vincibili ſequatur perplexitas, & an facere contrà conſcientiam erroneam ſit ſpeciale peccatum.

IN caſu poſito capite præcedenti videtur, quod homo poteſt induci in perplexitatem; ſiquidem ſequendo conſcientiam erroneam vincibilem peccat, & non ſequendo ſimiliter peccat: ergo erit perplexus neſciens in quam partem ſe vertat;ſiquidem ad tales anguſtias reducitur,vt ſit neceſſitatus ad peccandum; hæc autem omninò exorbitant à negotio morali: ergo.

Quid perplexitas voluntatis in actione morali.

Pro ſolutione huius,eſt ſciendum quid ſit perplexitas voluntatis in eliciendâ actione morali. Eſt enim quædam ambiguitas rationis & voluntatis in quodam Labyrintho contradictionis conſtitutæ, vt quamcumque partem eligat, peccet, & non eſt in poteſtate voluntatis, & intellectus viam ad euadendum inuenire.

Peccare neceſſariò eſt contrà rationem peccati.

Ex quo patet ſolutio ad argumentum. Ille enim qui ſequendo conſcientiam erroneam vincibilem, peccat; & non ſequendo,peccat;non eſt perplexus, quia perplexitas eſt quædam neceſſitas peccandi, quidquid homo agat ex duobus contradictoriis quorum alterum eſt ineuitabile: Et quia peccare neceſſariò eſt contrà ipſam rationem peccati, quod eſſentialiter debet eſſe liberum: ergo in moralibus perplexitas non poteſt admitti,ſed in noſtro caſu non neceſſitatur operans actionem peccaminoſam ex ignorantiâ vincibili dictante eſſe opus bonum,& præceptum; non neceſſitatur inquam ad peccandum,quamuis faciendo illud opus peccet, & non faciendo, quia facit contra conſcientiam, peccet: quia ſuppoſito quod facit, quod conſcientia dictat ex ignorantiâ vincibili; idem eſt dicere, ac quod poterat euadere ignorantiam illam, & deponere conſcientiam,vnde non fuit neceſſitatus ad operandum ex ignorantiâ, ſed voluit illam,& liberè peccauit.

Agere contrà conſcientiam erroneam non eſt peccatū contrà ſpecialem virtutem.

Quantùm ad ſecundum punctum conueniunt omnes Theologi, quòd facere contrà conſcientiam erroneam non ſit ſpeciale peccatum contrà aliquam virtutem ſpecialem,ſed pertinet ad illam ſpeciem,& virtutem, ſub cuius præcepto res imperari erroneè iudicatur, & ſimiliter facere contrà conſcientiam erroneam vincibiliter, quando dictat aliquid quòd eſt peccatum, tunc enim ignorantia vincibilis non facit ſpeciale peccatum diſtinctum à peccato, quod committit ſequendo conſcientiam v. g. iudicat quis eſſe præceptum ſumendi Euchariſtiam in die Paſchatis, licet non ſit ieiunus, & ſic communicat, ſi exiſtimatio vel error ſit vincibilis, ſumendo Euchariſtiam ſic non ieiunus,ſolùm peccat contrà præceptum ieiunij naturalis requiſiti ad communicandum, non verò aliò peccato diſtincto, putà ignorantiâ,quia ignorantia, ſeu error vincibilis in hoc caſu non prohibetur per ſe ſpeciali præcepto, ſed per accidens, & ratione alterius, ſcilicet ratione ieiunij prædicti,& ſimiliter è contrà dicendum eſt, quod quando aliquis facit contrà conſcientiam erroneam; putà exiſtimat aliquis ſe teneri ex præcepto charitatis hic & nunc ad corrigendum, vel aliquid agendum, & reuerà ad id non tenetur, faciendo contrà conſcientiam erroneam, non committit duplex peccatum; ſed tantùm peccat contrà charitatem, ex quâ iudicauit eſſe aſtrictum ad id quod omittit.

Capvt V.

An, quando conſcientia erronea vincibiliter dictat aliquod peccatum cadere ſub præcepto, maius peccatum ſit ſequi conſcientiam erroneam, quàm facere contrà illam, vel è conuerſo.

EX dictis ſatisfacimus quæſito, dicendo, quòd in hoc non poteſt aſſignari certa regula; cùm enim peccatum contrà conſcientiam erroneam vincibilem ſit eiuſdem ſpeciei, & grauitatis,ac ſi ipſa lex,vel præceptum in quo erratur, eſſet verum, vt capitibus ſuperioribus

rioribus ſtabilitum eſt, & peccatum, quod committitur agendo, quod dictat conſcientia errans vincibiliter, eſt eiuſdem grauitatis ſpecificæ, cuius eſſet, ſi conſcientia non erraret, quia, vt ſuprà etiam dictum eſt, ignorantia vincibilis non excuſat.

Non datur certa regula diſcernendi grauitatem peccati, quod eſt contrà conſcientiā erroneam, & illius quod eſt ſecundùm illam.

Conſequenter non poteſt dari certa regula diſcernendi grauitatem peccati, quod eſt contra conſcientiam erroneam, & illius quod eſt ſecundùm illam. Sed conſideranda eſt grauitas virtutis, quæ violatur ſectando dictamen conſcientiæ, vel diſcordando ab illo: in aliquo enim caſu grauius peccatum erit agere contrà conſcientiam vincibiliter erroneam, quàm agere ſecundùm illam, aliquando è contra; cùm hoc, vt diximus, pendeat ex grauitate violatæ virtutis v. g. ſi quis erroneè, vincibiliter tamen iudicet, teneri ex charitate ad furandum ad ſuccurrendum egentibus, hic grauiùs peccabit non furando, quàm furando, quia furando & ſequendo conſcientiam erroneam facit contrà iuſtitiam, & faciendo contrà conſcientiam erroneam facit contrà præceptum charitatis. E conuerſo, ſi iudicet ſe aſtrictum præcepto temperantiæ ad furandum ſuperflua proximi ſui, grauius peccatum eſſet ſequi conſcientiam furandi, quia peccaret contrà iuſtitiam, & minus peccaret facere contrà conſcientiam, quia tunc ſolùm læderetur virtus temperantiæ, quæ inferior eſt iuſtitiâ: poteſt etiam contingere, quòd eiuſdem eſſent grauitatis & ſpeciei agere iuxtà conſcientiam errantem, & agere contrà illam, vt ſi quis iudicaret ſe eſſe aſtrictum ex iuſtitiâ ad furtum, ad reddendum debitum creditori, in hoc caſu, ſiue agat iuxtà conſcientiam, ſiue contrà illam, peccatum eſſet eiuſdem grauitatis, quia eſſet contrà eamdem virtutem iuſtitiæ.

Prædicta doctrina procedit de grauitate maiori, vel minori ſpecificâ; quia aliàs certum eſt, quod alleuiatur aliquo modo malitia peccati, quando fit ex ignorantiâ etiam vincibili, quia hæc ignorantia, licet non excuſet à peccato mortali, aliquo modo alleuiat; ſecùs eſſet de ignorantiâ affectatâ, quæ omninò eſt voluntaria, & non excuſat, vt ex ſuprà dictis de voluntario & inuoluntario conſtat.

Ignorantiā vincibilis excuſat à peccato mortali, non autem affectata.

Capvt VI.

Occurritur conantibus oſtendere, non eſſe hominem aſtrictum ad ſequendum conſcientiam erroneam.

Obiicitur 1.

ET primò ſic aduerſarij inſurgunt. Si tenemur ſequi conſcientiam erroneam, vel tenemur ex lege humanâ, vel ex diuina: primùm dici non poteſt, quia nulla ſtat talis lex, & multò minus ſecundùm, quia nec lex diuina, nec eius author qui eſt Deus, poſſunt inclinare ad peccatum; inclinarent autem, ſi obligarent ad ſequendam conſcientiam erroneam, hæc enim poteſt dictare faciendum eſſe peccatum mortale creditum bonum, & ſub præcepto: ergo nullo modo dicendum eſt conſcientiam erroneam obligare.

Reſpond.

Reſpondetur, quod in conſcientiâ erroneâ interueniunt duo, & id, quod conſcientia erronea dictat, nempe malum, & ratio ſub quâ illud dictat: ad primum non inclinat lex æterna, nec Deus, benè tamen ad ſecundum. Itaque lex æterna dictat mandata Dei eſſe ſeruanda; ratio verò deficit in minori, & ex ignorantiâ iudicat hoc, quod de ſe eſt peccatum, eſſe bonum, & faciendum ſub præcepto; mouet ergo lex æterna ad illud faciendum in quantum reduplicatiuè reputatur præceptum diuinum; hoc autem non eſt legem æternam, & Deum concurrere ad malum, ſed ad bonum, quia ſuppoſitâ ignorantiâ, quòd tale factum cadat ſub præcepto, dictamen de ſequendo illud, eſt bonum, ſed defectus reducitur omninò in ignorantiam præſuppoſitam, ſicut poſito quòd claudus iudicaret hic & nunc eſſe ambulandum, vel ad hoc cauſa prima illum impelleret; non proinde claudicatio, & defectus ambulationis tribueretur cauſæ primæ, vel ſuperioribus cauſis à primâ, quia hæ non mouent, niſi ad rectè ambulandum, quamuis ex defectu creaturæ inferioris, ſiue tibiæ ſequeretur defectuoſa ambulatio.

Quòd ampliùs manifeſtare poteſt in caſu, quòd Deus moueat Petrum ad dandam eleemoſynam pauperi; tamen propter malam diſpoſitionem, & ſuperbiam ex fine vanæ gloriæ, deordinatā ſequitur actio, quæ vt à Deo impellente optima erat.

Obiicitur 2. Secundò obiicitur, ſi quis habeat conſcientiam erroneam, quòd diligere Deum ſuper omnia eſt peccatum mortale; faciens contrà talem conſcientiam non peccat mortaliter, imò meretur: ergo conſcientia erronea non obligat. Conſequentia patet, & antecedens probatur, quia, qui diligit Deum ſuper omnia, præponit Deum omnibus rebus; qui autem peccat mortaliter, præponit creaturam Deo: implicat autem, quòd idem in eâdem actione Deum omnibus anteponat, & non anteponat: ergo implicat, quòd diligendo Deum etiam contrà conſcientiam erroneam peccet quis mortaliter: ergo ad minùs abſolutè eſt falſum conſcientiam erroneam obligare.

Diligens Deum ſuper omnia præponit illum creaturis; peccans autem præponit creaturam Deo.

Reſp. Reſpondetur caſum eſſe impoſſibilem, quòd ille homo diligeret Deum. Dato enim, quòd ſit poſſibilis caſus quantùm ad hoc, quod aliquis credat diligere Deum, eſſe peccatum mortale, quod etiam videtur valdè difficilè, quia repugnat lumini naturæ. Cæterùm ſi contrà hanc conſcientiam faceret, & Deum diligeret, dilectio illa non eſſet vera dilectio ſupernaturalis, nec dilectio Dei ſuper omnia, quamuìs talis videretur, & argumentum benè probat, quod implicat contradictionem, quòd aliqua actio ſit contrà conſcientiam, & conſequenter mala, & anteponens creaturam Deo, & ſimul ſit actio charitatis, & præponens Deum omnibus: vitiaretur ergo actus ille ex falsâ æſtimatione, & errore conſcientiæ, & ſic eſſet actus malus & vitioſus.

Vitiatur actus charitatis ex errore conſcientiæ.

Obiicitur 3. Tertiò obiicitur. Exiſtimet quis inimicum ſuum eſſe clericum, cùm tamen reuera ſit laicus: ſi occidat illum cum iſtâ conſcientiâ erroneâ, peccat quidem peccato homicidij, ſed non ſacrilegij: ergo facere contrà conſcientiam erroneam non eſt peccatum. Patet conſequentia, quia conſcientia erronea nihil operatur ad malitiam illius actus, ſiquidem non addit circunſtantiam ſacrilegij, & antecedens probatur, quia omnis ſacrilega occiſio exterior facta ſubiicitur pœnæ excommunicationis. Certum eſt autem apud omnes, quod in illo caſu homicida non remanet excommunicatus: ergo ſimiliter certum eſſe debet, non peccaſſe peccato ſacrilegij.

Reſpond. Reſpondetur, quòd ille non manet excommunicatus, quia excommunicatio non cadit niſi ſuprà homicidium ſacrilegum in re executum, ille autem realiter non occidit clericum, nec fuit illa realis occiſio ſacrilega cenſuræ ſubiecta; homicidium autem illud reſpectu operantis ratione conſcientiæ erroneæ eſt ſacrilegum, & adeò grauiter peccauit, ac ſi inimicus verè fuiſſet clericus.

Excommunicatio non cadit niſi ſuprà ſacrilegium executioni mandatum.

Et hæc ſufficiunt pro commentario prædictorum articulorum, in quibus S. Doctor de conſcientiâ erroneâ loquitur.

APVD recentiores Expoſitores inualuit vſus inſerendi hîc Tractatum de conſcientiâ probabili. Et quamuìs Author noſter hoc loco nihil de his loquatur, facilè nobis eſſet ſenſum, præcipuè Thomiſtarum, in hac parte referre, & quæ ſentimus, addere. Verùm cùm hiſce temporibus hæc diſputatio adeò aliquorum Theologorum, & Iuriſtarum calamum acuerit, vt integra volumina de hâc materiâ doctè & eruditè ediderint, & mens noſtra ſit in hoc tantùm laborare, vt ea quæ S. Thomas habet, & præcipuè, quæ Tyroni Theologo in Scholaſtico puluere inſudanti difficiliora occurrunt, enucleare, abſtinemus ab illis, de quibus in his quæſtionibus Author non tractat. Tantùm Theologum noſtrum monemus, vt ad antiquorum & grauiorum Theologorum, ac Doctorum ſenſum in his recurrat potiùs, quàm ad quorumdam iuniorum ingenioſos modos in moralibus Philoſophandi, & ſpeculatiuis, ac Metaphyſicis magìs principiis, quàm practicis, & benè regulatæ ſynderesi conformes; Et ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus moralem, & non Mathematicam

thematicam certitudinem requirat, & vnam ab alterâ diſcernere ſciat, iuxtà aduertentiam Caietani in ſuâ aureâ ſummulâ, dum de opinionis vſu licito, & illicito loquitur. In quo, quantùm capere poſſumus, aliqui, qui noſtris temporibus ſcripſerunt, ſaluâ pace allucinari videntur; Volentes enim intolerabilem certè aliquorum, in hâc parte, licentiam repellere, ad aliud extremum zelo tranſuecti declinant.

ARTICVLVS VII

Vtrùm bonitas voluntatis in his, quæ ſunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

CONCLVSIO prima. Quando intentio finis præcedit electionem, ita vt ſit cauſa illius; tunc bonitas electionis dependet ex intentione finis.

Secunda concluſio, quando intentio finis conſequitur electionem, tunc bonitas electionis non dependet ex intentione finis ſequente, niſi quatenùs reiteratur actus voluntatis ſequenti electione.

Diſputant hic aliqui Theologi, an ſicut ex malâ intentione vitiatur bona electio, ſiue bona volitio. Ita ex prauâ electione vitietur bona intentio, quam difficultatem tractauimus ſub aliis terminis ſuperiori quæſtione, vbi fusè oſtendimus, quod quando finis bonus mouet ad electionem mali medij, actus omninò eſt malus.

Similiter ex dictis quæſtione ſuperiori ſatisfecimus leuioribus aliis difficultatibus, quæ hîc ſuperfluè repeterentur.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate ſequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

CONCLVSIO prima. Si conſideretur intentio per ſe ex parte obiecti, electio vel voluntas non eſt tàm bona, quàm ipſa intentio.

D. de Marinis in prim. ſecundæ.

Probatur. Nam voluntas poteſt velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, vt ſi quis daret decem libras, non poſſet conſequi ſuam intentionem, ſi intenderet emere rem, quæ valet centum; idque etiam contingit propter impedimenta, vt ſi intendat ire Romam, & occurrunt ei impedimenta, quòd non poteſt hoc facere. Et poſſunt multa oriri impedimenta circà exteriores actus, quæ remouere non eſt in noſtrâ poteſtate; ſed in actu interiori tantùm poteſt eſſe defectus ex parte obiecti, vt videlicet, quando obiectum non eſt proportionatum, vt intendo ſubuenire patri, & tantùm confero obolum: cæterùm ex parte impedimenti non poteſt eſſe defectus.

Concluſio ſecunda. Si intentio conſideretur vt forma, & ratio electionis, bonitas intentionis redundat in electionem; vt ſi intendo facere aliquod magnum opus, putà defendere Remp. ab armis infidelium, & ad hoc intentum ſolùm do duos argenteos; illa volitio habet ex magnitudine intenti magnam bonitatem.

Hæc concluſio ſatis conſtat ex dictis; quantò enim finis eſt excellentior, eò actio bona propter talem finem facta excellentior eſt: vnde dare eleemoſynam pro bono totius Eccleſiæ, longè maioris excellentiæ eſt, quàm pro bono particulari vnius hominis. *Quò finis excellentior, eò finis melior.*

Concluſio tertia. Si loquamur de perfectione ex parte operantis, ſic intenſio intentionis deriuatur ad electionem, & ad actum exteriorem: Itaque qui intensè amat ſanitatem, intensè amat curari, & medicari.

Probatur, quia intentio eſt ratio & forma electionis: ergo ex intenſione intentionis ſumitur intenſio voluntatis, ſiue electionis.

Concluſio quarta. Accipiendo conatum & intenſionem ex parte obiecti, & non ex parte operantis, multoties intendimus habere magnam Intentionem & conatum circà finem, & non habemus. Vnde aliquando intendimus intenſiſ-

ſimè

ſimè mereri in aliquâ actione, & parùm meremur, quia bonitas actus interioris, vel exterioris non ſequitur quantitatem boni intenti, vt dictum eſt; & ſic multoties non tantum boni quis facit, quantum intendit facere.

Placuit prædicto modo formare doctrinam articuli, prout formant Medina & alij. Et quamuis littera primo intuitu videatur ſub obſcura, & difficilis, in re facilis eſt, & confirmat omnia, quæ quæſtione ſuperiori diximus, præcipuè circà bonitatem & malitiam, quam actio participat ex fine. Legas attentè litteram & hoc experieris.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem diuinam.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Primum in quolibet genere eſt mẽſura cæterorum.

Probatur. Vnumquodque verè dicitur bonum & rectum, in quantum attingit ad propriam menſuram; at voluntas diuina eſt menſura voluntatis humanæ; nam primùm in vnoquoque genere eſt menſura cæterorum: voluntas autem diuina eſt ſummum bonum, habetque pro obiecto primum & ſummum bonum: ergo bonitas voluntatis humanæ dependet ex conformitate ad voluntatem diuinam.

ARTICVLVS X.

Vtrùm neceſſarium ſit voluntatem humanam conformari voluntati diuinæ in volito, ad hoc quod ſit bona.

CONCLVSIO prima. Voluntas creata vt bona ſit, neceſſe eſt vt conformetur voluntati diuinæ in volito formaliter; non tamen requiritur, vt conformetur illi in volito materialiter.

Concluſio ſecunda. Quamquàm noſtra bona voluntas poſſit diſcordare à diuinâ voluntate in volito materiali; in ipſo tamen, volitio materialis quodammodò ipſi concordat.

Concluſio tertia. Eſt alius modus conformitatis perfectiſſimus ex parte cauſæ formalis, in quantùm ſcilicet homo, omnia quæ vult, vult ex charitate, ſicut Deus ipſe.

Concluſiò quarta in ſolutione ad primùm. In ſtatu gloriæ conformabitur humana voluntas diuinæ voluntati in omnibus, etiam in volito materiali.

CAPVT PRIMVM.

Neceſſarium eſt ad bonitatem actionis humanæ, vt ſit conformis diuinæ voluntati, vbi varij modi huius conformitatis explicantur.

REquiri ad hoc quòd voluntas ſit bona, quòd conformetur voluntati diuinæ, eſt expreſſa mens S. Doctoris in art. 9. & quotieſcunque de hâc materiâ tractat, nec contrà illam aliquis ire poteſt, & ratio S. Doctoris eſt euidens. Vnumquodque enim rectum & bonum eſt, in quantùm attingit ad propriam menſuram; ſed diuina voluntas eſt propria menſura actus voluntatis humanæ: ergo per conformitatem ad illam eſt rectus. Maior ex ſe patet. Minor probatur, quia, quod eſt primum in quolibet genere, eſt prima regula, & menſura omnium, quæ ſunt illius generis; voluntas autem diuina eſt prima omnium voluntatum: ergò. *Mens D. Thomæ.*

Non eſt igitur in hoc puncto difficultas, ſed tota conſiſtit in explicandâ qualitate huius conformitatis; quæ & qualis ſit iſta conformitas, ſine qua actio humana moraliter bona dici non poſſit, quod clarè in ſequentibus capitibus conabimur ſtabilire. *Nodus difficultatis.*

Pro quo notandi ſunt varij modi conformitatis ad diuinam volũtatem. Quantùm ad noſtrum propoſitum attinet, relictis aliis modis conformitatis hìc impertinentibus, quatuor aſſignantur à S. Doctore in primo diſtinct. 48. quæſt. 1. vbi fusè in quatuor articulis hanc diſputationem tractat. In corpore igitur ſecundi articuli ait. *Hæc autem conformitas quadrupliciter poteſt conſiderari; ſecundùm habitudinem quatuor cauſarum, ſcilicet ſecundùm cauſam materialem.* *Quadrupliciter conſideratur conformitas voluntatis humanæ cum diuinâ.*

Sicut

Sicut quando eſt idem volitum, quod ſe habet vt materia circa quam eſt actus voluntatis, & ideò iſta conformitas eſt ſecundum quid tantum & non ſimpliciter; quia eſſe ſimpliciter non eſt à materiâ, ſed à formâ: vel ſecundum cauſam efficientem, ſicut quando aliquis vult quòd Deus vult eum velle; hunc enim ordinem voluntatis Deus in eo fecit, vel ſecundùm cauſam finalem, ſicut quando aliquis in gloriam Dei facta ſua ordinat propter quàm Deus omnia facit, & in his duobus eſſentialiter conformitas conſiſtit, vel ſecundùm cauſam formalem; vt aliquis ex charitate velit, ſicut Deus omnia ex charitate vult; Ex habitu enim eſt forma actus, & in hoc conſiſtit perfectio conformitatis. Hæc S. Doctor: quam diſtinctionem acutiſſimè ibidem probat; & omnes Theologi; qui poſt ipſum ſcripſerunt, tàm antiqui, quàm recentiores hanc diſtinctionem à S. Thoma deſumptam optimam agnoſcunt, eâque in præſenti vtuntur.

Hoc tamen debes aduertere; quòd conformitas prædicta in genere cauſæ finalis eſt eadem, quam in hoc articulo S. Doctor, & cum eo expoſitores notant conformitatem cum diuinâ voluntate in volito formali, ſiue conformari formaliter, quia tunc homo verè & formaliter vult quòd Deus vult, quando ipſius voluntas vel operatio non habet alium finem, quàm ipſam diuinam bonitatem, & gloriam, quæ eſt finis ipſius diuinæ voluntatis; tunc enim conueniunt noſtro modo intelligendi, analogicè tamen vtraque voluntas diuina & humana in eâdem formali ratione ſub quâ reſpiciendi idem obiectum & finem.

Finis diuinæ voluntatis eſt ipſamet diuina bonitas & gloria

Capvt II.

An, ad hoc quod actio humana ſit bona, requiratur quòd conformetur diuinæ voluntati formaliter, & quid ſufficiat ad talem conformitatem.

Senſus Tituli.

Loquimur de conformitate requiſitâ ad hoc quod abſolutè actio humana bona moraliter ſit, & dici poſſit (abſtrahendo à ratione meriti) ſiue ſit ab homine iuſto, ſiue iniuſto, ſiue fideli, ſiue infideli.

Aſſertio.

Dicimus ergo quòd, vt humana operatio bona ſit, debet eſſe conformis diuinæ voluntati in volito formali, ſiue ſufficit & requiritur, quod opus ex ſe referatur in vltimum finem, hoc eſt, quod de ſe ſit bonum, & nullo modo in exercitio vitiatum; quamuìs ab operante, nec formaliter, nec virtualiter referatur in vltimum finem.

Sub his terminis placuit nobis, ad tollendam æquiuocationem à mente tyronis Theologi, veritatem explicare, quæ eſt omninò ad mentem S. Doctoris, & communiter à Theologis, tàm intrà Scholam ipſius, quàm extrà acceptatur.

Probatur ſeu potiùs explicatur.

Explicatione potiùs quàm probatione eget poſita concluſio. Dicimus ergo, quod ſicut Deus nihil vult niſi propter ſuam bonitatem; ita ſub iſtâ formalitate bonitatis diuinæ, debet creatura velle quidquid vult: hæc autem formalitas eſt intrinſecâ cuilibet volitioni bonæ, quia de ſe ſuo pondere, niſi aliàs vitietur, fertur in diuinam bonitatem, à quâ exemplatur, & ad cuius honorem habet eſſe; vnde opus bonum moraliter factum ab Idololatrâ, & ab illo non vitiatum, ita vt nec formaliter, nec virtualiter in Idolum dirigatur, eſt conforme diuinæ voluntati in volito formali, v.g. eleemoſyna facta ex motiuo pietatis ſeu miſericordiæ à Gentili.

Non requiritur igitur ad hoc, quòd humana voluntas conformetur diuinæ in volito formali, quod formaliter vel virtualiter dirigat actum in vltimum finem, ſed ſufficit, vt dictum eſt, quòd illud opus ex ſe feratur in finem vltimum ſiue naturalem, ſiue ſupernaturalem, quòd ſolùm poteſt contingere, quando opus eſt bonum de ſe.

Nec dicta ita materialiter intelligas, quod velimus dicere, quod non tenetur homo poſitiuè dirigere actionem ſuam in Deum, quando præceptum poſitiuum de aliquâ actione faciendâ occurrit; ſed dicimus abſolutè loquendo, quod poteſt actio humana bona eſſe, & dici conformis diuinæ voluntati in volito formali ex innatâ propenſione, etiamſi nulla interſit formalis, vel virtualis directio ex parte operantis, quod vno verbo ſolet explicari, quòd non requiritur poſitiua conformitas in operante, ſed ſufficit negatiua cum diuinâ voluntate in volito formali; id eſt, quod operans actionem aliàs bonam quam facit, non auertat ab vltimo fine per prauam directionem in creaturam, ſed merè negatiuè ſe habeat.

Ad bonitatem actionis non requiritur conformitas poſitiua in operante, ſed ſufficit negatiua.

Dixi actionem bonam quam facit ad excludendum actionem peccatoris, quam

quamuis enim, qui peccat mortaliter, in apparentiâ videatur conformis diuinæ voluntati in volito formali; operatur enim vt tendens in bonum, & ſuam beatitudinem, & videatur ſolùm diſcrepare à diuinâ voluntate in volito materiali; hoc tamen eſt falſum; ponit enim beatitudinem vbi non eſt ponenda, iuxtà illud Auguſtini, *quære quod quæris, ſed non vbi quæris.* Licèt ergo id quod vult, velit in ordine ad beatitudinem, tamen quia non vult illam rationem communis boni, & beatitudinis in aliquo vero bono, ideò non conformatur diuinæ voluntati in volito formali, quia hoc eſt conformari illi in ordine ad eumdem finem, qui reſpectu diuinæ bonitatis eſt ſua ipſius bonitas, & reſpectu poccatoris eſt creatura.

Præclarum Auguſtini dictum.

Capvt III.

An teneatur homo conformari diuinæ voluntati in volito materiali.

NOn defuerunt ex antiquis, quos aliqui Moderni ſequuntur, qui exiſtimauerint teneri hominem ad ſe conformandum ſemper diuinæ voluntati in volito materiali.

Aſſertio. Dicendum tamen eſt, quod ſecluſo præcepto, quamuis nobis conſtet de diuinâ voluntate in particulari, non tenemur conformari in volito materiali; ſed poſſumus oppoſitum illius velle, & adhibere media, ſiue efficacia, ſiue inefficacia ſint.

Diſcutitur. Dixi ſecluſo præcepto, quia in præceptis, & prohibitis tenemur conformari diuinæ voluntati, etiam in volito materiali; tenemur enim obedire præcepto ſuperioris: ergo tenemur conformari in volito materiali, quando volitum eſt præceptum; & ſi fuerit affirmatiuum, tenemur ad volendum quod præcipitur: ſi verò negatiuum, tenemur ad nolendum, quod prohibetur. Quod ſi in his caſibus, voluntas humana, non conformaretur diuinæ voluntati in volito materiali, diſcordaret ab eâ etiam in volito formali; quia præceptum facit, quòd res præcepta ordinat illius obedientiam, & connectit cum vltimo fine, cui conformari non poſſumus, ſi præceptum tranſgredimur.

Determinatur. Sed concluſio loquitur de aliis volitis materialibus, quæ nec ſunt prohibita, nec præcepta, vt virginitas, paupertas, & de aliis quæ Deus vult; relinquit tamen nobis libertatem, vt ex motiuo particulari ab eis diſcedamus.

Concluſio igitur noſtra ſic intellecta, eſt S. Doctoris hic, & communis inter Patres, & Theologos. Auguſt. in Enchiridion, cap. 101. ait, quod homo aliquando bonâ voluntate poteſt velle oppoſitum eius, quod tunc fieri vult Deus, vt cùm bonus filius dolet de morte parentis. *Eſt communis.*

Poſſet inſuper confirmari concluſio ex omnibus locis Sacræ Scripturæ, in quibus cognitâ diuinâ voluntate repræſentatur Sanctorum oppoſitum deſiderium. Dauid aiebat, *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus eſt*, & tamen cognoſcebat diuinum beneplacitum eſſe, vt viueret, & Paulus, quamuis cognoſceret voluntatem Dei eſſe, vt adhuc in carne moraretur, dicebat ad Philippenſes primò. *Coarctor tamen è duobus deſiderium habens diſſolui, & eſſe cum Chriſto, multò magis melius: permanere autem in carne, neceſſarium propter vos.* *Fauet Scriptura.*

Ratione autem S. Doctoris manifeſtatur concluſio: nam, quæ Deus vult, bona ſunt, & ab ipſo ſunt ſub ratione bona volita, vt propter bonum iuſtitiæ, vel bonum vniuerſi, vel propter aliud commune, & vniuerſale bonum. Eadem autem reſpectu noſtri poſſunt habere rationem mali, & ſecundùm particularem rationem nobis diſconuenire. Stat ergo, quòd reſpectu eiuſdem, ſit beneplacitum Dei, & repugnantia ex parte noſtrâ, non vt eſt beneplacitum Dei, & vt eſt bonum vniuerſi, & bonum diuinum, ſed vt eſt malum particulare: Et hoc propriè non eſt repugnare diuinæ voluntati. Imò, vt optimè ait S. Doctor, hic, iſta difformatio à diuinâ voluntate eſt potiùs conformatio, quia dum creatura diſcordat à diuinâ voluntate in genere cauſæ materialis, concordat illi in genere cauſæ efficientis, quia diuina voluntas vult iſtam diſcordantiam, & vult creaturam ſub ratione mali particularis fugere, quod diuina voluntas ſub ratione boni diuini vult, & totam hanc ſuam diſcordantiam vult Deus propter ſuam bonitatem; vnde in tali diſcordantiâ materiali magìs conformatur voluntas creata cum voluntate diuinâ in volito formali. *Probatur ratione D. Thomæ.* *Creatura concordat & diſcordat à diuina voluntate in diuerſo genere cauſæ.*

Capvt IV.

An ſaltem ſit ſemper meliùs conformari diuinæ voluntati in volito materiali.

Aſſertio. DIcendum, quod non eſt ſemper laudabile conformari diuinæ voluntati in volito materiali.

Hæc concluſio eſt communis inter Sanctos Patres.

Prob. authoritate SS. Patrum. Auguſtinus loco citato cap. præcedenti poſt verba relata, ait, *Rurſus fieri poteſt, vt hoc velit homo voluntate malâ, quod Deus vult bonâ, vt ſit malus filius velit mori patrem, velit hoc etiam Deus.* Et Anſelmus in libro de ſimilitudinibus cap. 159. dicit. *Non enim ſemper debemus velle, quod Deus vult; ſed hoc debemus velle, quod Deus vult nos velle debere. Voluit autem Deus B. Martinum ab hac vitâ tollere; ſed ſi eius diſcipuli hoc tunc voluiſſent, crudeles vtique extitiſſent, at noluerunt, quòd Deus voluit; ſed voluerunt, quòd Deus voluit eos velle debere & viam iuſtitiæ tenuere.*

Hæc authoritas confirmat non ſolùm concluſionem, ſed hactenùs dicta in hâc materiâ, & quod dum à diuinâ voluntate per difformitatem materialem diſcedere videmur, magis conformamur illi in volito formali, ſiue in ratione cauſæ finalis, ſiue etiam efficientis, in quibus conſiſtit eſſentialis conformitas, vt in loco ſuperiùs citato S. Doctor in 1. ſententiarum affirmat.

Prob. 2. ratione. Secundò probatur concluſio ratione. Voluntas diuina eſt, quod exiſtens in peccato mortali careat illius diuinâ gratiâ; ſed ille, qui peccat, peccaret inſuper ſe conformando huic voluntati materiali; & appetendo carere diuinâ gratiâ, & mortaliter peccaret iuſtus; ſi gauderet, quòd ille miſer careat gratiâ.

Quod & alio exemplo confirmari poteſt. Si enim aliquis videret parentem, vel propinquum mori in peccato mortali, & ex conſequenti eſſe damnandum; cognoſcit hic hanc eſſe voluntatem Dei; ſiquidem videt ipſum morientem, & tamen tenetur diſcordare ab hac diuinâ voluntate, & curare quantùm poteſt, ne propinquus moriatur, & ſi aliter faceret, peccaret: ergo, &c.

Obiectio. Obiicies. Eccleſia quotidiè in oratione Dominicâ expoſtulat dicens. *Fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra*; ſed beati conformantur diuinæ voluntati in volito materiali, vt patet ex vltimâ concluſione, quam in articulo adduximus ex S. Doctore in ſolutione ad primum: Ergo ſemper eſt laudabile, &c.

Reſpondetur, quod in viatoribus habet locum compaſſionis affectus cum quadam triſtitiâ, vnde in caſibus poſitis, laudabiliter, imò ex præcepto charitatis triſtatur filius de morte, & damnatione parentis, & tenetur conari in contrarium. Quòd autem ad beatum ſpectat, in quo nec triſtitia, nec timor, nec dolor reperiri poteſt, ſuperfluum eſt hìc aliquid addere; ſed quoad Eccleſiam orantem (in quo conſiſtit vis argumenti) dicimus, quod dùm in oratione Dominicâ petimus; quòd diuina voluntas fiat in terrâ, ſicut in cœlo, petimus conformitatem debitam viatori, & conuenientem ſtatui ipſius, & quòd in hoc tàm firmè ſtemus, ſicut beati in conformitate debitâ illi ſtatui firmi ſunt. Non autem petit Eccleſia, vt viator etiam in volito materiali diuinæ voluntati ſemper conformetur, quia in hoc non fieret diuina voluntas, quam Eccleſia peti fieri; ſiquidem, vt ex dictis conſtat, Deus non vult; vt ſemper in hac vitâ in volito materiali illi conformemur. *Diluitur.* *Exponitur 4. Petitio orationis Dominicæ.*

QVÆSTIO XX.

De bonitate, & malitiâ exteriorum actuum humanorum.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm bonitas, vel malitia per priùs ſit in actu voluntatis, quàm in actu exteriori.

COnclvsio prima. Bonitas vel malitia, quæ ſumitur ex fine, primò & per ſe conuenit actui interiori; & per illum competit exteriori.

Probatur. Nam illi actui per priùs conuenit bonitas, quæ eſt ex fine, qui habet immediatum ordinem ad finem; ſed

ſed actus interior voluntatis eſt, qui immediatè reſpicit finem; finis enim eſt proprium obiectum voluntatis : ergo bonum & malum ex fine per prius inuenitur in voluntate, ſiquidem mediante actu interiori, actus exterior tendit in finem.

Concluſio ſecunda. Bonitas & malitia actus exterioris, ex obiecto, & circunſtantiis, ſi conſideretur ſecundùm quod eſt in ordinatione & apprehenſione rationis, eſt prior bonitate, & malitiâ actus voluntatis.

Probatur. Nam non deriuatur à voluntate, ſed potiùs à ratione.

Concluſio tertia. Si verò actus exterior conſideretur ſecundùm quod eſt in executione operis, ſequitur bonitatem vel malitiam voluntatis, quæ eſt eius principium.

Pro intelligentiâ terminorum in hac quæſtione, ſciendum eſt cum Caietano, cum quo concordant communiter alij expoſitores, & eſt verus ſenſus authoris: quod nomine actus exterioris debemus intelligere omnem actum moralem non elicitum à voluntate, ſed tantùm ab illâ imperatum; quamuis aliàs ſit actus potentiæ interioris, vt intellectus, debet tamen eſſe à voluntate imperatus; ſiquidem eſt actus humanus, & conſequenter propter finem operantis, de quo fine S. Doctor loquitur in his articulis, qui eſt extrinſecus operi. Nomine autem actus interioris, non intelligimus in propoſito eos tantùm actus internos, qui verſantur circà finem, vel eos ſolùm, qui ſunt circà media, ſed communiter omnem actum interiorem, ſiue ſit circà finem, ſiue circà media. Aduertit etiam Caietanus quod ſub nomine prioritatis intelligit S. Doctor prioritatem naturæ.

Quid hic nomine actus exterioris intelligatur.

Quid nomine actus interioris.

ARTICVLVS II.

Vtrùm tota bonitas & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, vel malitiâ voluntatis.

CONCLVSIO prima. Bonitas actus exterioris quæ eſt ex fine, tota dependet ex voluntate : bonitas verò, quæ eſt ex obiecto & circunſtantiis, non dependet ex voluntate, ſed ex ratione. Patet ex articulo præcedenti.

Concluſio ſecunda. Non ſufficit, ad hoc quòd actus exterior ſit bonus, bonitas voluntatis, quæ eſt ex intentione finis : nam ad malum ſufficit quicumque defectus, ſed requiritur bonitas obiecti, & circunſtantiarum, & ita ſi voluntas ſit bona ex obiecto, & ex fine intento, & ex aliis circunſtantiis, actus exterior. Secutus erit bonus.

Veritas prædictarum concluſionum manifeſtè conſtat ex dictis quæſt. 18. vbi vidimus, quomodo ſe habeant reſpectu actus exterioris bonitas ex fine, & bonitas obiectiua, & ex aliis circunſtantiis, tùm quando actus ſunt eiuſdem ordinis, tùm quando ſunt diuerſi ordinis in bonitate & malitiâ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm bonitas & malitia ſit eadem interioris, & exterioris actus.

CONCLVSIO prima. Actus interior & exterior in genere moris ſunt vnus actus.

Probatur ex dictis quæſt. 18. art. 4. quia actus interior eſt veluti forma actus exterioris, & ſic ex illis, quamuis diuerſis in eſſe naturæ, coaleſcit vnus actus in eſſe moris.

Concluſio ſecunda. Quando actus exterior eſt bonus, vel malus ſolùm ex ordine ad finem; tunc eadem eſt bonitas, & malitia actus interioris, & exterioris.

Explicat hoc S. Doctor exemplo potionis amaræ, in quâ non eſt alia bonitas, niſi ſanitatis, ad quam ordinatur.

Concluſio tertia. Quando actus exterior habet bonitatem, vel malitiam per ſe ſecundùm obiectum, vel circunſtantias, tunc bonitas actus exterioris eſt vna, & bonitas voluntatis, quæ eſt ex fine, eſt altera.

Exemplificat in medicinâ dulci, quæ habet & propriam bonitatem ex dulcedine; & bonitatem extrinſecam ex fine ſanitatis.

Concluſio quarta. Licet ſint diuerſæ bonitates, vel malitiæ; tamen bonitas voluntatis, quæ eſt ex fine, redundat in actum exteriorem, & bonitas actus exterioris redundat in voluntatem.

Prædictæ concluſiones, ſicut & præcedentis

Cõcluſiones iſtæ ex præcedentibus elucidatæ. cedentis articuli manifeſtantur ex dictis quæſt. 18., dùm oſtendimus actum moralem poſſe eſſe in duplici ſpecie bonitatis, vel malitiæ; alteram deſumptam ex fine; alteram deſumptam ex obiecto, &c.

Aduertere tamen debes, quod aliud eſt dicere, actus exterior habet aliam bonitatem, vel malitiam ab actu interiori, & aliud actus exterior, & interior ſunt diuerſi actus. Primum enim eſt verum; ſecundum falſum. Primum denotat, quod actus moralis, qui ex interiori & exteriori adintegratur, habet duplicem malitiam diſtinctam; alteram deſumptam à fine, qui eſt obiectum actus interioris; alteram deſumptam ab obiecto actus exterioris, quod eſt veriſſimum. Secundum verò, quia denotat, quod actus interior, vel exterior ſupponant pro duobus in genere moris, eſt falſum. *Actus moralis coaleſcens ex interiori & exteriori habet duplicẽ malitiam.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm actus exterior aliquid addat de bonitate, & malitiâ ſuprà actum interiorem.

CONCLVSIO prima. Si loquamur de bonitate & malitiâ quam habet actus interior ex ordine ad finem, nihil addit illi actus exterior per ſe loquendo; contingit autem per accidens, quod aliquid addat, quia contingit ipſam voluntatem fieri meliorem, vel peiorem, per multiplicationem actus, vel per continuationem, vel per intenſionem, quæ omnia quandóque fiunt occaſione ipſius actus exterioris.

Concluſio ſecunda. Si loquamur de bonitate, vel malitiâ quam habet actus exterior ex propriâ materiâ & debitis circunſtantiis, addit ad bonitatem, vel malitiam actus interioris.

Probatur, quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod conſequitur finem, vel attingit terminum: actus autem exterior ſic conſideratus comparatur ad interiorem, vt terminus, & finis. Vnde non eſt perfecta voluntas, niſi ſit talis, quæ opportunitate datâ operetur.

Concluſio tertia. Si deſit poſſibilitas operandi voluntate exiſtente perfectâ ad operandum, defectus actus exterioris nihil tollit de præmio, vel de pœnâ.

Probatur, quia defectus perfectionis, quæ eſt ex actu exteriori, eſt ſimpliciter inuoluntarius; inuoluntarium autem, ſicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum, vel malum, ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna: ergo, &c.

CAPVT I.

An actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, addat bonitatem vel malitiam ad actum interiorem.

NOn inquirimus, an actus exterior, qui eſt mera executio actus interioris, aliquid addat actui interiori, quia vt capite ſequenti apparebit, plura commoda ſiue incommoda ſequuntur actum exteriorem, quæ voluntatem etiam efficacem illius ſequi non poſſunt, ſed loquimur de bonitate, & malitiâ. *Senſus quæſiti.*

Scotus quodlibeto 18. art. 3. exiſtimauit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori quantumcumque efficaci; Ita vt plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemoſynam cum actu dandi, quam extrinſecus impedita, & plus malitiæ voluntas occidendi hominem occiſione ſecutâ, quàm impeditâ, quæ fuit etiam ſententia Alexandri de Ales parte 4. quæſtione 77. membro 3. artic. 5. & paucorum Theologorum. *Opinio Scoti.*

Oppoſitum tenuerunt omnes Patres, & Doctores, quorum aliquos videre poteris apud expoſitores hic, & cum S. Doctore omnes eius diſcipuli. *Oppoſitâ communi ſẽtentia SS. PP. & DD.*

Dicimus ergo, quod actus exterior, qui eſt mera executio interioris actus voluntatis, non addit bonitatem vel malitiam ad actum interiorem. *Concluſio.*

Et poteſt concluſio probari omnibus locis ſacræ Scripturæ, & Sanctorum, in quibus declaratur, quanti Deus faciat intentionem & voluntatem, & quod omnis bonitas & malitia ab ipſâ dependet. Sufficient nobis duo textus: alter ex veteri: alter ex nouo *Probatur ex ſcripturâ.*

Probatur ex Scriptu â. Teſtamento: Geneſis 22. *per memetipſum iuraui, dixit Dominus; quia feciſti hanc rem, & non peperciſti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi.* Vbi apparet, quod Dominus efficacem Abraham voluntatem non diſtinguit ab actu in executione non poſito ex impedimento exteriori, & adeò gratam voluntatem ipſius habere, ac ſi verè occidiſſet filium. Et Matthæi 5. ipſe Chriſtus Dominus eamdem veritatem nos docuit, dicens. *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mæchatus eſt eam in corde ſuo*; manifeſtè innuens nihil malitiæ deficere huic voluntati, ſed habere malitiam eamdem, ac ſi actus elicitus fuiſſet.

Ex D. Auguſtino. Auguſtinus libro primo de libero arbitrio, capite tertio, tomo quinto, & habetur de pœnitentiâ, diſtinct. prima, capite, ſi cui etiam, inquit. *Si cui etiam non contingat facultas concubandi cum coniuge alienâ; planum tamen aliquo modo ſit id eum cupere, & ſi poteſtas detur, facturum eſſe; non minus reus eſt, quàm ſi in ipſo facto deprehenderetur*, & *D. Chryſoſt.* de bono opere Chryſoſtomus ſuper illud Matthæi 10. qui dederit potum aquæ frigidæ, &c. ait. *Non enim pretium dati, ſed dignitas & affectus dantis facit opus dignum mercede.* Vbi Gloſſa. *Deus reſpicit ad purum affectum dantis,* *D. Bernard.* *non ad quantitatem rei datæ.* Et Bernardus Epiſtolâ 69. libro tertio. *Non exitus actuum, ſed intentionis propoſitum culpas diſcernit, & merita.* Et Epiſtolâ ſeptuageſimâ ſeptimâ. *Quid planiùs, quàm quòd voluntas pro facto reputatur, quando factum excludit neceſſitas*, quæ verba verificari non poſſunt, niſi in ſenſu noſtræ concluſionis.

Probatur ratione à priori. Deinde probatur ratione à priori. Actus exterior, aut conſiderari poteſt vt obiectum interioris volitionis, aut vt effectus illius: ſi conſideretur, vt obiectum, non poteſt imaginari aliqua bonitas vel malitia in illo, quæ non contineatur in voluntate, quæ à tali obiecto ſpecificatur, vt ex pluries repetitis quæſtione 18. eſt manifeſtum; ſi verò conſideretur vt effectus & mera executio interioris; etiam eſt inintelligibile, quod poſſit addere malitiam ad interiorem; quia ſi adderet aliquid, vel id ſuperadditum eſt volitum, ſiue voluntarium voluntati, vel non: ſi dicas ſecundum, hoc additum, nec erit bonum, nec malum moraliter, quia nihil eſt tale, quod non ſit voluntarium: ſi primum dicas, quod exterior actus ſuperaddit malitiam moralem eſſentialem voluntariam reſpectu actus interioris, malitia illa priùs infecerat actum interiorem, vel honeſtauerat illum, & conſequenter non ſuperadditur aliqua malitia, vel bonitas, quæ priùs in ipſo actu interiori, ſiue in voluntate non reperiretur: ergo in eſſe moris eadem bonitas, vel malitia eſt vtriuſque actus.

Actus exterior conſideratur vt obiectum vel vt effectus interioris.

Secundo probatur ab inconuenienti. Sequeretur enim ex contrariâ ſententiâ, quòd poſſet aliquis priuari merito, vel præmio eſſentiali ſuarum actionum; vnde bona honeſta, quæ dicuntur maxima bona, quia non ſubiacent fortunæ, iniuriis, & nobis inuitis nullus poteſt auferre, eſſent fortunæ ſubiecta ſicut cætera bona exteriora. Sequela probatur, quia ſi aliquis efficaciter determinatus ad faciendum aliquod opus bonum: putà ſi eundo ad Eccleſiam, ad audiendum ſacrum, ab incepto itinere violenter retraheretur; Et ſi quis, dum vult præbere eleemoſynam pauperi, latrunculus paratam pecuniam ſurripit, ambo carerent parte præmij eſſentialis ſine propriâ culpâ: Ergo, &c. *Probatur denique ab inconueniēti*

Capvt II.

Quomodo Philoſophandum ſit, quando ex actu exteriori aduenit mutatio in voluntate.

Quot modis actus exterior addit aliquam bonitatem vel malitiam actui interiori.

Sanct. Doctor in ſuâ primâ concluſione oſtendit varios modos, quibus per accidens contingere poteſt, quòd actus exterior aliquid addat de bonitate & malitiâ ſuprà actum interiorem; aliquando enim contingit ipſam voluntatem fieri meliorem, vel peiorem per multiplicationem actus, vel per continuationem, vel per intenſionem. Per multiplicationem quidem, cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, & tunc quidem non facit; poſtmodùm autem vult facere, & facit; duplicatur tunc

actus

actus voluntatis, & ſic fit duplex bonum, vel duplex malum. Per extenſionem verò, putà, cùm aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, & propter aliquod impedimentum deſiſtit; alius autem continuat motum voluntatis quouſque perficiat: manifeſtum eſt quòd huiuſmodi voluntas eſt diuturnior in bono, vel in malo, & ſecundùm hoc eſt melior vel peior; Per intenſionem autem, quia ſunt quidam actus exteriores, qui in quantùm ſunt delectabiles, vel pœnoſi, nati ſunt intendere voluntatem, vel remittere. Conſtat autem, quod quantò voluntas eſt intenſior in bono, vel malo, tantò eſt melior, vel peior. Hæc S. Doctor.

Illatio ex dictis S. Doctoris.

Habemus ergo ex Sanct. Doctore, quòd regulariter loquendo operatio exterior exhibita intendit voluntatem, ſi eſt delectabilis, & remittit illam, ſi eſt pœnoſa. Vnde non omninò manet eadem voluntas opere exhibito, & non exhibito, quod patet experientiâ, quia quamuis efficax & firmum propoſitum habeamus aliquod opus bonum aggrediendi, tempore tamen exercendi regulariter remittitur bonum propoſitum ratione laboris & difficultatis, quam experimur, & remiſſiùs operamur; vnde actus exterior, qui propter delectationem magìs intendit voluntatem, vel propter difficultatem remittit, affert nouam bonitatem, vel malitiam accidentalem, ex dicto Capite variationis voluntatis, & non vt actus exterior, & executiuus.

Executio firmat voluntatem in bono, vel malo.

Docet etiam Sanct. Doctor. Quòd accreſcit accidentaliter bonitas, vel malitia actus interioris, per exhibitionem exterioris ex alio capite, quia per executionem actus, voluntas fit diuturnior in bono, vel in malo; ex duobus enim volentibus aliquod opus bonum, vel malum; dùm alter impeditur, & alter exequitur; certum eſt quod hic magis in ſuo propoſito bono, vel malo perſeuerat.

De variatione autem voluntatis, quam primam ſtatuit Sanct. Doctor, nempe quando voluntas proponit, & non exequitur, & iterùm proponit, & exequitur, nulla eſt difficultas, quòd actus exterior nihil addat, ſed ſunt diuerſi actus, & diuerſæ voluntates, & ſic diuerſæ malitiæ, vel bonitates.

Capvt III.

Exhibitio actus exterioris plurà affert commoda, vel incommoda ſuprà actum interiorem.

IMprimis (provt S. Doctor ait in ſuâ ſecundâ concluſione,) actus exterior perficit & complet actum interiorem; licet enim, quando eſt mera executio interioris, non addat diſtinctam malitiam, vel bonitatem ſuprà actum interiorem; perficit tamen actum interiorem, & ex vtroque fit vnus ſubſtantialis actus in genere moris. Et ſicut omnis inclinatio & motus, inquit Sanct. Doctor, perficitur in hoc, quod conſequitur finem, vel attingit terminum, cùm actus exterior ſic conſideratus comparetur ad interiorem, ſicut terminus & finis, voluntas non eſt perfecta, niſi ſit talis, quæ opportunitate datâ operetur.

Actus interior quodámodo perficitur ab exteriori.

Præterea exhibitio operis plura affert bona, & plures vtilitates, vel plura mala, & damna, quam ex merâ volitione etiam efficaci actu non ſecuto aduenire poſſint.

Hoc faciliter oſtenditur, & primò. Exhibitio operis eſt argumentum euidens à poſteriori, quod voluntas fuit firma & efficax. Multoties enim exiſtimamus voluntatem faciendi aliquid eſſe efficacem, & non eſt. Verùm quando opus intentum, vel propoſitum executioni mandatur, manifeſtè conſtat de efficaciâ voluntatis.

Secundò opus exhibitum addit quamdam accidentalem bonitatem, vel malitiam, præmium, aut pœnam, quòd clarè patet in actu martyrij, de quo docent Theologi addere aureolam, & ad modum operis operati remittere peccata etiam mortalia, quæ prærogatiuæ non conueniunt voluntati, quamuis efficaci, & impeditæ moriendi pro Christo.

Opus exhibitum addit præmium vel pœnā ſuprà voluntatem efficacem.

Maiorem inducit facilitatem.

Tertiò ex actu exteriori acquiritur maior promptitudo, vel facilitas ad opera bona, vel mala. Vnde ſi bona ſint, potentiæ externæ magis ordinantur, & magis remouentur impedimenta ex fomite procedentia, ratione quorum actus difficilior reddebatur: ſi verò mala magis hebetantur ſenſus, præcipuè ſi ſint ſenſualia peccata, & potentiæ externæ proniores redduntur ad malum.

Præbet ſcandalum ſi ſit malum.

Quartò ex actu externo generatur ſcandalum multoties, & alia plura inconuenientia, quæ diſcurrenti per ſingula peccata extrinſecùs facta ſunt manifeſta, quæ internis actibus non competunt, & idem è conuerſo proportionabiliter in bonis actibus accidit, quoad ædificationem proximi.

Nihil dicimus de maiori duratione in bono, vel in malo, quæ prouenit ex actu exteriùs exhibito, quia hæc conſtat ex dictis capite præcedenti.

Verùm non computamus inter vtilitates vel damna, quæ ex poſitione actus exterioris ſuperueniunt, maiorem, vel minorem intenſionem, de quâ etiam capite ſuperiori, quia hæc propriè non aduenit ex meritis, vt ita dicam, actus exterioris, ſed potiùs ex mutatione voluntatis.

Omnia hæc ſunt ad mentem ſancti Doctoris, qui ſolùm intendit, quòd exhibitio actus exterioris extrinſecùs impedita non tollit, neque addit de bonitate, vel malitiâ eſſentiali, vel de præmio, & merito eſſentiali.

Capvt V.

Occurritur argumentis contrà dicta.

Obiectio 1.

SIc pro ſententiâ contrariâ aduerſarij arguunt. Primò, actus interior, & exterior diſtinctis præceptis prohibentur: ergo habent diuerſam malitiam. Conſequentia patet & antecedens eſt de fide, nam nonum, & decimum præceptum Decalogi ſunt de actibus interioribus tantùm. Nempe de concupiſcentiâ vxoris alienæ, & de concupiſcentia rei alienæ, & tamen fornicatio, & furtum, quæ ſunt actus exteriores illis correſpondentes prohibentur aliis præceptis, nempe ſexto & ſeptimo: ergo ſignum eſt, quod actus exterior addit nouam malitiam ſuper actum interiorem.

Diluitur.

Reſpondetur, quod propter ſpecialem rationem mox adducendam duobus præceptis recenſitis, diſtinctè actus interior, & exterior præcipiuntur. Inde tamen non infertur duplicem eſſe malitiam in actu interiori, & exteriori.

Vnde ſpecialia præcepta contrà actus interiores concupiſcētia.

Commune igitur eſt omnibus aliis præceptis, quod actus interior prohibitus eſt malus & damnabilis, ſicut actus exterior, tamen ſpecialiter non prohibetur actus interior, niſi in iſtis, quia cum concupiſcentia ſit pro iſto ſtatu, homini connaturalis, poterat aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem, vel vxorem alienam, dummodò actus non ſequatur, non eſſe peccatum, ſicut quidam hæretici aſſeruerunt, quæ hæreſis ſine dubio regnabat inter Iudæos, vt ex verbis Saluatoris ſuprà adductis colligi poteſt, & ita opus fuit de his actibus interioribus conſtitui ſpecialia præcepta, quæ ſunt explicatiua, & reducuntur ad ea, in quibus actus prohibentur.

Secundò ſpecialiter de illis aſſignari debuit præceptum, quia reſpectu hominis deſideria rei alienæ, & venereorum ſunt maximè concupiſcibilia & frequentia; deſideria verò aliorum actuum prohibitorũ per alia præcepta, non ita; quod optimè explicat ſanctus Doctor 2. 2. quæſtione 122. articl. vltimo ad quartum, vbi ait, quod homicidium ſecundum ſe non eſt concupiſcibile, ſed magis horribile, quia non habet de ſe rationem alicuius boni, ſed adulterium habet rationem alicuius boni, ſcilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicuius boni, ſcilicet vtilis. Bonum autem de ſe habet rationem concupiſcibilis, & ideò fuit ſpecialibus præceptis prohibenda concupiſcentia furti & adulterij, non autem concupiſcentia homicidij. Hæc ſanctus Doctor. Non ergo ponuntur diuerſa præcepta de actibus interioribus, & exterioribus, eò quod ſit diuerſa malitia, vel pertineant ad diuerſa vitia, quod intendit argumentum.

Homicidiū non eſt concupiſcibile ſicut adulterium & furtum.

Obiectio 2.

Secundò obiiciunt aduerſarij illud Auguſtini

Auguſtini de Trinitate, capite quinto, tomo tertio, vbi ait, ***mala voluntate quiſque miſer efficitur, ſed miſerior poteſtate, quâ deſiderium malæ voluntatis impletur*** : ergo executio prauæ voluntatis addit malitiam ſuper interiorem actum. Nam aliàs non eſſet verum, quod per talem executionem miſerior quis efficeretur.

Reſpondetur explicãdo mentem D. Auguſt. Reſpondetur Auguſtinum non ſentire, quod miſerior ſit peccator per actum exteriorem, quaſi noua malitia eſſentialis accreſcat, ſed propter accidentalem malitiam, & incommoda capite ſuperiori inſinuata, quæ ſecum adducit, quæ ſine dubio miſerabiliorem efficiunt peccatorem, quàm eſſet per ſolam voluntatem peccandi, & aliàs ſatis compertam habemus in hoc puncto mentem Auguſtini, vt patet ex adductis, & ex aliis, quæ ex eius doctrinâ adduci poſſent.

Obiect.3. Tertiò obiiciunt, videtur noſtra ſententia coincidere cum errore Petri Abailardi, qui inter alios errores aſſerebat, quod ſola voluntas remuneratur à Deo, & quod propter opera externa non ſit homo melior, vel peior.

Quod recentiores pro contrariâ ſententiâ confirmant ex Concilio Tridentino, ſeſſione ſexta, Canone vigeſimo quarto, vbi hæc habes. ***Si quis dixerit iuſtitiam acceptam non augeri per bona opera, ſed opera ipſa fructus, & ſigna eſſe iuſtificationis adeptæ, anathema ſit.***

Soluitur. Reſpondetur cum omnibus expoſitoribus hic, non eſſe certum Abaïlardum fuiſſe in illo errore. Siquidem Bernardus, qui exactiſſimè eius errores recenſet Epiſtolâ 187. vſque ad 194. iſtius non meminit, ſed quidquid ſit, doctrina ſancti Thomæ non eſt, quod opera externa non ſint bona vel mala, nec præmio, aut pœnâ digna; ſed dicit quod opera interna & externa ſunt bona, vel mala eâdem bonitate, & malitiâ, quia actus *Mens D. Thomæ.* interior, & exterior non faciunt niſi vnum actum in genere moris, & eamdem habent eſſentialem bonitatem, vel malitiam.

Id autem, quod ex Concilio Tridentino impertinenter obiicitur, valet ſolùm contrà hæreticos noſtri temporis, contra quos definit Concilium, bona opera eſſe neceſſaria ad ſalutem, *Exponitur auctoritas Conc.Trid.* & augere iuſtitiam acceptam, & nihil contrà dicta.

Obiectio 4. Quartò obiiciunt, quia actus exteriores puniuntur, & non actus interiores, non enim ſuſpenduntur homines, ex eo quod voluerint furari, ſed ex eo quod furati ſint, & ſic de aliis.

Solutio præuenta. Quod ſi dicas Remp. non iudicare de occultis, ſed tantùm punire manifeſta.

Contra, quia etiamſi conſtaret Reipublicæ mala voluntas, ſeu deſiderium rei, vel vxoris alienæ, dummodò peccatum non veniret ad actum, nunquam puniret illum: Ergo.

Et confirmatur. Quia longè maiorem deformitatem concipiunt Reſpublica, & omnes particulares, quando audiunt homicidium patratum, ac quando audiunt voluntatem occidendi: Et ſi audiamus alicui puellæ vim fuiſſe illatam, longè maiorem deformitatem concipimus, ac ſi ſciremus ſolam malam voluntatem alicuius hæc faciendi, effectu non ſecuto.

Diluitur argumentũ. Reſpondetur optimè dictum eſſe quod Reſpublica non iudicat de occultis, imò nec de peccatis exterioribus, quæ non ſunt in perniciem Reipublicæ & contrà iuſtitiam; vnde non puniuntur prodigentes bona ſua, & magnas diuitias in ludo, & ſimilibus non ſine graui peccato exercitis, & in perniciem filiorum &c. Et tamen etiam in ſententiâ aduerſariorum, actus iſti exteriores nouam malitiam addunt interioribus.

Soluitur inſtantia. Quod autem peius concipiamus de vi illatâ Virgini, quàm de voluntate, & ſic de homicidio, & quod hi actus exteriores puniantur, & non voluntates, prouenit ex hoc, quod huiuſmodi actus in executione poſiti, manifeſtant efficacem operantis voluntatem, de quâ efficaciâ, ſiue actu dubitari poſſet, & inſuper afferunt damna ſupplicio digna, quæ per volitionem executioni non mandatam non inferuntur.

Obiectio 5. Quintò obiiciunt ab inconuenienti, ſequeretur enim ex noſtrâ ſententia, quòd quando quis fornicatus eſt, non teneretur dicere in confeſſione ſe fornicatum; cùm enim

actus externus ad internum ſolùm addat malitiam accidentalem, quæ vtpotè talis, non videtur neceſſariò declaranda, ſufficeret quod diceret ſe habuiſſe voluntatem efficacem fornicandi.

Soluitur ex prædictis. Ad hoc patet ex dictis Capite ſuperiori. Actus enim exterior eſt complementum ſubſtantiale actus interioris, & ex vtroque fit vnus actus moralis in tali ſpecie malitiæ, putà fornicationis, vt ſiſtamus in exemplo arguentis. Quamuis igitur præciſè vt exterior non addat malitiam eſſentialem, tamen vt terminus, & complementum actus voluntatis concurrit ad ſpecificam malitiam peccati, & ideò tanquàm aliquid ſubſtantialiter pertinens ad illud, debet in confeſſione declarari, præter plures alias rationes quæ ad hoc inducunt; cùm enim Confeſſarius perfectam notitiam debeat habere de ſtatu conſcientiæ pœnitentis, non eſt dubium, quin meliùs cognoſcat prauitatem, & efficaciam voluntatis ipſius pœnitentis videndo effectum ſecutum ſecutum, quàm audiendo de ſolâ intentione, quod præcipuè habet locum in actibus exterioribus maximè facinoroſis, vt in exemplis adductis de homicidio, & ſtupro, & ſimilibus, quæ non ſine magnâ difficultate patrantur, faciliter enim quis, vel ex irâ, vel ex paſſione aliâ, poteſt ſibi efficaciter proponere homicidium, quod poſteà propter horrorem, aliaſque difficultates non audet perpetrare.

Cõfeſſarius debet habere perfectã notitiã conſcientiæ pœnitentis.

Sententia Medinæ aſſerentis, rarò voluntatem eſſe efficacem actu non ſubſequente. Et in ſimilibus, veram iudicarem Bartholomæi de Medina doctrinam, qui aſſerit rariſſimè contingere voluntatem eſſe efficacem, quando actus non ponitur: præthereà peccatum exterius, vt ex ſuprà dictis conſtat, affert tot incommoda, quibus Confeſſarius occurrere debet, vel adhibendo pœnitentiam ſalutarem, vel prouidendo, quando actus ſubiicitur cenſuræ, vel obligat ad reſtitutionem, & ſimilia iuxtà qualitatem cuiuſcumque peccati, quæ non afficiunt actum merè internum, quæ omnia & plura alia vrgent, vt Confeſſarius poſſit benè ſuo officio fungi, ad explicandum actum exteriorem. Vnde in quacunque ſententiâ de fide eſt actum exteriorem eſſe neceſſariò confitendum iuxtà Canonem ſeptimum, Seſſionis decimæquartæ ſacri Concilij Tridentini, vbi hæc habes. *Si quis dixerit in ſacramento Pœnitentiæ ad remiſſionem peccatorum, neceſſarium non eſſe iure diuino confiteri omnia, & ſingula peccata mortalia, quorum memoria cum debitâ diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, quæ ſunt contrà duo vltima Decalogi præcepta & circunſtantias, quæ peccati ſpeciem mutant, &c. anathema ſit.* Cùm ergo actus exterior ſit peccatum mortale, ſi licet omnem malitiam habeat à voluntate, & vice versâ ab actu exteriori omnis malitia deriuetur in voluntatem, ſunt vnum peccatum indiuiſibile in eſſe moris, & totum debet explicari, vt completa ſpecies peccati explicetur, & ſi ſecùs fiat, Confeſſio eſt nulla.

Completur ſpecies peccati ex actu exteriori, & interiori.

Nihil dicimus ad alias obiectiones, quæ tangunt commoda, vel incommoda, præmium, vel pœnam accidentalem, quæ ex exteriori actu adueniunt, quia huiuſmodi ex dictis ſatis ſuperque manet ſatisfactum.

Cætera obiectiones ſoluta. Et magis adhuc contemnenda ſunt quæ obiiciuntur, quando ex actu exteriori, non vt ſic, ſed ex ſpeciali naturâ operis maior bonitas eſſentialiter aduenit operanti, quàm proponenti & non operanti, Verbi gratia, ſi duo proponant accedere ad ſacramentum Altaris; alter impeditur, Alter de facto accedit, & ſic de aliis Sacramentis, certùm eſt, quod ex illis, benè diſpoſitus recipit gratiam, & conſequenter augetur præmium eſſentiale illius, quod non conſequitur ille, qui impeditus ſacramenta non recipit. Sed ex hoc nihil contrà nos, quia huiuſmodi non proueniunt ex meritis actus exterioris, vt eſt executio interioris, ſed ex opere operato, & virtute Sacramenti.

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm euentus ſequens aliquid addat de bonitate, & malitia ad exteriorem actum.

CONCLVSIO prima. Quando euentus eſt præcogitatus, certum eſt quod addit ad bonitatem & malitiam.

Concluſio ſecunda. Quando euentus ſequens non eſt præcogitatus, ſi per ſe ſequitur ex tali actu, addit ad bonitatem & malitiam; ſi verò per accidens, & vt in paucioribus ſequitur euentus, non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

CAPVT VNICVM.

Quomodo doctrina huius articuli vera ſit, & non contradicat doctrinæ S. Doctoris infrà.

Occaſio quæſiti. CAietanus, & communiter Commentatores qui poſt eum ſcripſerunt, iudicarunt textum iſtius litteræ eſſe mendoſum & defectuoſum. Dùm enim ſanctus Doctor dixit, quod euentus ſequens, aut eſt præcogitatus, aut non. Et ſi eſt præcogitatus, addit ad bonitatem & malitiam, iudicant deficere hoc verbum, *& intentus*, ita vt ſenſus concluſionis ſit, quòd quando euentus eſt præcogitatus, & intentus, tunc addit ad bonitatem vel malitiam; aliàs prædictæ concluſiones, prout iacent, non ſolùm ſunt falſæ, & duriſſimam doctrinam afferunt, ſed etiam contradicunt doctrinæ ipſius S. Doctoris infrà.

Sententia Caietani. Quòd ſint falſæ, oſtendit Caietanus variis argumentis, quæ inſinuaſſe ſufficit. Ex doctrinâ enim harum concluſionum ſic intellectarum, ſequeretur, quòd quis committens actum peccati venialis, præcognoſcens ex eo ſine aliâ culpâ ſuâ alios peccare mortaliter; peccaret mortaliter. Et ſi mulier pulchra, & adamata ab aliquibus, ſciens, cùm egreditur moderatæ recreationis causâ ad proprium hortum, vel etiam ſi in hoc venialiter peccet, quòd peccaret mortaliter, dùm ſcit illos in illam appetendam exarſuros, & alia ſimilia, quæ nimis dura videntur; & contrà mentem ipſius ſancti Doctoris infrà quæſtione ſeptuageſimâ tertiâ, articulo octauo; vbi inquirens, an grauitas peccati augeatur ſecundùm maius nocumentum (& ſub hoc titulo præſentem quæſtionem tractat, & reſpondet, quando euentus eſt præuiſus, & intentus, tunc aggrauat peccatum, &c. vnde adiungendo hic illam particulam, *Et intentus*, ſaluatur veritas doctrinæ, & genuinus ſenſus authoris attingitur.

Videtur tamen quod Caietanus, & alij non maiorem vim inueniant in hac voce *præcogitatus*, ac in iſtâ *præuiſus*, & vtrumque indifferenter vſurpent. Verùm ſemper iudicaui non ita Sanctum Doctorem ſenſiſſe, ſed his verbis, *Euentus præcogitatus*, Voluiſſe idem ſignificare, quòd infrà quæſtione citatâ expreſſit vocibus, *Præuiſus & intentus*. Ita vt hæc vox, *præcogitatus* vtrumque amplectatur, & indifferens ſit apud authorem, dicere hoc eſſe præuiſum & intentum, ac dicere hoc eſſe præcogitatum. Vnde hic nunquam vtitur verbis, *Præcognitus, vel præuiſus*, ſed ſemper repetit hanc vocem, *præcogitatus*, & loco citato, quamuis ſæpiùs occaſionem habeat repetendi idem, ſemper eamdem mentem explicat per illa verba, *Præuiſum, & intentum*, & nunquam vtitur hac voce, *præcogitatum*; ſiue autem hoc ſentias, ſiue ex defectu typographi id eueniſſe credas, omnem difficultatem & diſcordantiam in doctrinâ S. Doctoris euades. *Explicantur verba & ſenſus S. Doctoris.*

ARTI

ARTICVLVS VI.

Vtrùm idem actus exterior poſsit eſſe bonus, & malus.

IN argumento ſed contrà, probat Sanct. Doctor vnum actum non poſſe eſſe ſimul bonum, & malum, quia contraria non poſſunt eſſe ſimul in eodem; ſed bonum & malum ſunt contraria: ergo.

Concluſio prima in corpore. Vnus actus, provt eſt in genere moris, non poteſt non ſolùm ſimul, ſed nec ſucceſſiuè eſſe bonus & malus.

Probatur. Impoſſibile eſt, vt in eodem genere aliquid ſit vnum numero & multiplex ſecundùm ſpeciem, quia impoſſibile eſt quod diſtinctio ſpecifica ſtet cum vnitate numericâ in eodem genere, Verbi gratia, quòd homo & equus, qui in genere animalis ſunt ſpecies diuerſæ, ſint vnum numero animal. Ergo impoſſibile eſt, quòd vnus actus in genere moris ſit vnus numero, & diuerſæ ſpeciei; mutatâ enim vnitate ſpecificâ, non remanebit vnitas numerica.

Concluſio ſecunda. Vnus actus remanendo vnus in genere naturæ, ſiue in genere phyſico, poteſt tranſire de bono in malum in genere moris.

Probatur, quia nihil prohibet aliquid eſſe vnum ſecundum quòd eſt in vno genere, & eſſe multiplex, ſecundùm quòd refertur ad aliud genus, ſicut ſuperficies continua eſt vna, ſecundùm quòd conſideratur in genere quantitatis, & tamen eſt multiplex, ſecundùm quod refertur ad genus coloris, ſi partìm ſit alba, & partìm nigra.

Quæ poſſent hic in controuerſiam venire, fuſiſſimè diſputata ſunt quæſtione decima octauâ, vbi vidimus, quod ex malo fine, vel aliquâ aliâ malâ circunſtantiâ redditur actus omninò malus moraliter, & nullam retinet bonitatem moralem.

QVÆSTIO XXI.

De his, quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis & malitiæ.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm actus humanus, in quantum eſt bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis & peccati.

PRÆMITTIT D. Thoma hanc doctrinam, quod malum in plus eſt quàm peccatum; ſicut bonum in plus eſt quàm rectum, hoc eſt, malum ad plura ſe extendit quàm peccatum, & bonũ quàm rectum. *Malum lãtius patet quam peccatum, & bonum quã rectum.* Quælibet enim priuatio boni in quocumque, non ſolùm in actione, ſed in agente conſtituit rationem mali, ſed peccatum propriè conſiſtit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cùm non habeat debitum ordinem ad finem illum: ergo malum ad plura ſe extendit quàm peccatum. Et rectum propriè dicitur in mediis ordinatis ad finem, ſed bonum tàm de mediis, quàm de fine, imò principaliùs de fine: ergo bonum ad plura ſe extendit, quam rectum.

Concluſio, actus humanus, ex hoc quod eſt bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati.

Probatur, quando actus hominis procedit in finem ſecundùm ordinem rationis & legis æternæ, tunc actus eſt rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum; ſed omnis actus voluntarius eſt malus, per hoc quod recedit ab ordine rationis & legis æternæ: & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ: ergo actus humanus, ex hoc quod eſt bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati.

ARTIC.

ARTICVLVS II.

Vtrùm actus humanus, in quantum eſt bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.

CONCLVSIO. Bonum & malum in ſolis actibus voluntariis conſtituunt rationem laudabilis, vel culpabilis.

Probatur notando,quod ſicut malum magìs extenditur, quàm peccatum, vt ſuprà dictum eſt;ſic peccatum latiùs patet quàm culpa : peccatum enim poteſt dici quicumque actus deuians à ſuâ regulâ, ſed culpa non dicitur, niſi quæ eſt ab agente libero : quicumque ergo actus ſubeſt dominio agentis , ſi ſit malus imputatur illi, & dicitur culpabilis & vituperabilis : ſi ſit bonus, dicitur laudabilis. Cùm igitur omnis actus humanus ſit liber, eo ipſo quod ſit bonus,erit laudabilis,& malus culpabilis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm actus humanus,in quantum bonus, vel malus,habeat rationem meriti vel demeriti.

CONCLVSIO. Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis , vel culpabilis, ſecundùm quod eſt in poteſtate voluntatis : rationem verò rectitudinis & peccati ſecundùm ordinem ad finem : rationem verò meriti & demeriti ſecundùm retributionem iuſtitiæ ad alterum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm actus humanus, in quantum eſt bonus vel malus, habeat rationem meriti,& demeriti apud Deum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Actus alicuius hominis habet rationem meriti vel demeriti,ſecundùm quod ordinatur ad alterum , vel ratione eius, vel ratione communitatis : vtroque autem modo actus noſtri boni vel mali habent rationẽ meriti,vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipſius in quantum eſt vltimus hominis finis , ad quem omnes actiones humanæ referuntur. Vnde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non ſeruat honorem vltimo fini debitum. Ex parte verò totiùs communitatis vniuerſi , quia ad eum, qui communitatem regit,pertinet retribuere pro his, quæ benè vel malè fiunt in communitate.

In Deum vt finem vltimum omnes actus referendi.

Cùm autem Deus ſit gubernator & rector totius vniuerſi , & ſpecialiter rationalium creaturarum;manifeſtum eſt quòd actus humani habent rationem meriti,vel demeriti per comparationem ad ipſum : alioquin ſequeretur , quod Deus non haberet curam de actibus humanis , & hæc de tractatu de humanis actibus ſufficiant.

DE HVMANIS ACTIBVS, qui ſunt homini, & aliis animalibus communes,

SIVE

DE PASSIONIBVS ANIMÆ.

Ordo doctrinæ.

ABSOLVTA diſputatione de actibus humanis, aggreditur S. Doctor tractatum de Paſſionibus Animæ, qui maximam connexionem habet cum præcedenti, quia ipſæ paſſiones, actiones quædam hominis ſunt, & inter actus corporeos à ratione dirigibiles, & conſequenter capaces bonitatis & malitiæ moralis principem obtinent locum, & ſunt materia, in quâ plures virtutes morales verſantur, & illarum cognitio plurimùm valet ad perfectam actuum voluntatis cognitionem; in appetitu enim rationali, qui eſt voluntas, reſpondent totidem ſimiles affectus, quot ſunt hi motus appetitus ſenſitiui, quos paſſiones animæ vocamus. Ideò Angelicus Doctor adeò accuratè & abſolutè hanc materiam tractat, vt in illâ viginti ſeptem quæſtiones impendat, quibus quidquid in hâc materiâ ab antiquis Philoſophis, & Theologis excogitatum fuerat, & amplius deſiderari poterat, tam diſertè & clarè exponit, vt vix aliquid addi queat. Vnde communiter à commentatoribus huiuſmodi quæſtiones prætermittuntur. Quia tamen, vt diximus, ſummoperè neceſſariæ ſunt, ſic incedendum nobis eſſe iudicauimus, vt in compendium redigentes omnia quæ ipſe author docet, & difficiliora exponentes, quidquid etiam à Thomiſtis, & aliis affertur, non omittamus.

Methodus.

Secat autem ſuum tractatum S. Doctor in duas præcipuas partes, in quarum primâ de paſſionibus animæ in communi, & hoc à quæſtione 22. vſque ad 26. In ſecundâ verò, quæ à 26. vſque ad 48. progreditur, de paſſionibus in particulari diſputat.

De Paſſionibus animæ in communi.

COnſiderationem de paſſionibus animæ in generali diuidit S. Doctor in quatuor partes. In primâ agitur de ſubiecto earum. In ſecundâ de earum differentiâ. In tertiâ de comparatione earum ad inuicem. Et in quartâ de bonitate, & malitiâ ipſarum.

QVÆSTIO

QVÆSTIO XXII.

De ſubiecto paſſionum animæ.

ANTEQVAM ad articulos huius quæſtionis deſcendamus, iure, optimo aliqui expoſitores afferunt quædam, quæ naturã appetitus ſenſitiui, eiuſque diuiſionem in iraſcibilem, & concupiſcibilem, concernunt, de quâ Philoſophi in libris de animâ, & S. Doctor variis in locis, præcipuè 1. parte quæſt. 81. art. 2. & ſequentibus, vnde quæ dicturi ſumus deſumentur, vt theologus ea in promptu habeat, dùm in hoc tractatu nihil aliud acturi ſumus, niſi de actibus ad hanc appetitiuam virtutem pertinentibus.

Appetitus ſenſitiuus eſt vnica vis in duas potentias diuiſa.

Docet ergo Angelicus Doctor, quod appetitus ſenſitiuus eſt vna vis in genere, quæ ſenſualitas dicitur, ſed diuiditur in duas potentias, quæ ſunt ſpecies appetitus ſenſitiui.

Probatur à priori.

Hanc concluſionem probat elegantiſſimâ ratione à priori, his verbis. In rebus naturalibus corruptibilibus, non ſolùm oportet eſſe inclinationem ad conſequendum conuenientia, & refugiendum nociua, ſed etiam ad reſiſtendum corrumpentibus, & contrariis, quæ conuenientibus impedimentum præbent, & ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem, non ſolùm vt recedat ab inferiori loco, qui ſibi non conuenit, & tendat in locum ſuperiorem ſibi conuenientem, ſed etiam vt reſiſtat corrumpentibus, & impedientibus; quia igitur appetitus ſenſitiuus eſt inclinatio conſequens apprehenſionem ſenſitiuam, ſicut appetitus naturalis eſt inclinatio conſequens formam naturalem, neceſſe eſt, quod in parte ſenſitiua ſint duæ appetitiuæ potentiæ; vna, per quam animal ſimpliciter inclinatur ad proſequendum ea quæ ſunt conuenientia ſecundùm ſenſum, & ad refugiendum nociua, & hæc dicitur concupiſcibilis. Alia verò, per quam animal reſiſtit impugnantibus, quæ conuenientia impugnant, & nocumenta inferunt; & hæc vis vocatur iraſcibilis: vnde dicitur quod eius obiectum eſt arduum, quia ſcilicet tendit ad hoc quod

Appetitus ſenſitiuus conſequitur apprehenſionem ſenſitiuam, ſicut naturalis conſequitur formam naturalem.

ſuperet contraria & ſuperemineat eis.

Confirmat autem S. Doctor quod huiuſmodi inclinationes, videlicet ad proſequendum inconuenientia, & fugiendum nociua, & ad reſiſtendum contrariis, non poſſint ab vno & eodem principio oriri, quia interdùm animæ triſtibus ſe ingerit contrà inclinationem concupiſcibilis, vt ſecundùm inclinationem iraſcibilis impugnet contraria. Vnde etiam paſſiones iraſcibilis repugnare videntur paſſionibus concupiſcibilis, nam concupiſcentia accenſa minuit iram, & ira accenſa minuit concupiſcentiam vt in pluribus.

Concupiſcentia minuit iram, & è conuerſo.

Patet etiam ex hoc, quod iraſcibilis eſt quaſi propugnatrix & defenſatrix concupiſcibilis, dùm inſurgit contrà ea, quæ impediunt conuenientia, quæ concupiſcibilis appetit, & ingerũt nociua, quę concupiſcibilis refugit, & propter hoc omnes paſſiones iraſcibilis incipiunt à paſſionibus concupiſcibilis, & in eas terminantur. Sicut ira naſcitur ex illatâ triſtitiâ, & vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium ſunt de concupiſcibilibus, ſcilicet de cibis, & venereis, vt dicitur in 8. de animalibus. Hæc S. Doctor.

Paſſiones iraſcibilis oriuntur è paſſionibus concupiſcibilis.

Quibus manifeſtè probat neceſſitatem ambarum potentiarum in quas appetitus ſenſitiuus diuiditur, concupiſcibilis ſcilicet & iraſcibilis, & quod ſint duæ potentiæ ſpecie diuerſæ, quæ notitia ſufficit ad intentum noſtrum.

Minus autem curandum eſt, quænam ex prædictis potentiis nobilior ſit. Vnicò tamen verbo dicimus, quod iuxtà mentem S. Doctoris in diſputatis quæſt. 25. quæ eſt de ſenſualitate art. 2. in corpore, omninò tenendum eſt iraſcibilem nobiliorem eſſe concupiſcibili, quia magis accedit ad appetitum rationalem: Vnde videmus, quod animal relicto delectabili appetit victoriam, quam conſequitur cum dolore, quod pertinet ad iraſcibilem, & contingit ei ſecundùm quod attingit aliqualiter appetitum ſuperiorem. Vnde iraſcibilis eſt propinquior rationi, & voluntati, quàm concupiſcibilis; & propter hoc incontinens iræ eſt minùs turpis, quàm incontinens concupiſcentiæ, vtpotè minùs priuatus ratione, vt dicit Philoſophus in 2. Ethicorum. Hæc ſanctus Thomas.

Appetitus iraſcibilis nobilior concupiſcibili.

Et ſubdit, patet igitur ex dictis (adduxerat enim eamdem doctrinam, quam nos ex primâ parte adduximus) quòd iraſcibilis & concupiſcibilis ſunt diuerſæ potentiæ, & quid eſt obiectum vtriuſque, & quomodò iraſcibilis iuuat concupiſcibilem & eſt ſuperior & dignior eâ, ſicut æſtimatiua inter cæteras virtutes ſenſitiuæ partis.

Oppoſita ſententia improbatur. Nec me latent, quæ authores aliqui etiam inter Thomiſtas, qui oppoſitum ſentiunt, afferunt ad occurrendum huic teſtimonio, & quomodo ſub diſtinctione Philoſophantur, quæ certè non ſatisfaciunt, nec eneruant vim rationis Sancti Doctoris, quâ demonſtrat hanc virtutem iraſcibilis, datam animali tanquam ſuperiorem ad defendendum conuenientia, & expellendum impedientia quæ obſtant, quod miniſterium tantùm abeſt, quòd arguat inferioritatem vt ipſi credunt, quin potiùs eſt magnum argumentum ſuperioritatis, & imbecillitatis concupiſcibilis. Sed de his ſatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm aliqua paſſio ſit in anima.

CONCLVSIO. Secundùm tres modos contingit eſſe in animâ paſſionem.

Probabitur, & explicabitur capite ſequenti.

CAPVT VNICVM.

De nomine & quidditate paſſionis, de qua in præſenti, & eſſe in animâ ſtabilitur.

Paſſionum diuerſa nomina. VT Sanct. Doctor articulo ſecundo, in argumento ſed contrà ex Auguſt. in 9. de Ciuitate Dei docet, quod motus animi; Græci πάθος, & noſtri ſicut Cicero perturbationes; quidam affectiones, vel affectus; quidam verò, ſicut in Græco habetur, expreſſiùs paſſiones vocant. Dicitur ergo paſſio à verbo Græco πάθος, quod eſt idem quod motus animi.

Pati ſumitur tripliciter. Docet autem Sanct. Doctor in hoc articulo, quod hoc nomen, pati, tripliciter ſumi poteſt. Vno modo communiter, ſecundùm quod omne recipere eſt pati, etiam ſi nihil abiiciatur à re. Sicut ſi diceremus aërem pati, quando illuminatur, & intellectum pati, quando intelligit. Vnde Ariſtoteles dicit, quod intelligere eſt quoddam pati, ſed hoc propriè non eſt pati, ſed potiùs eſt perfici, & hoc modo pati conuenit omnibus rebus: omnia enim perfici poſſunt, ſi Deum excipias.

Alio modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione, quod rursùs dupliciter contingit: quandoque enim abiicitur id quod non eſt conueniens rei, ſicut cùm corpus animalis ſanatur, & febris vel morbus abiicitur, tunc dicitur pati, quia recipit ſanitatem abiecto morbo: alio modo, quando è conuerſo contingit, ſicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas ſanitate abiectâ, & hic eſt propriiſſimus modus paſſionis.

Paſſio vſurpatur hic pro receptione alicuius cum abiectione alterius. Paſſio igitur ſecundùm omnes prædictos modos reperitur in animâ, nihilominùs ſermo noſter verſatur circà paſſionem ſecundo & tertio modo acceptam, quando recipitur aliquid cum abiectione alterius, ſiue illud ſit conueniens vel diſconueniens. Vnde paſſiones propriè dictæ, de quibus agimus, pertinent ad animam ſecundùm gradum ſenſitiuum præcisè, quia quamuis in appetitu rationali, qui eſt voluntas, reſpondeant ſimiles affectus ſeu motus, non dicuntur tàm propriè & ſtrictè paſſiones, ſed dicuntur affectiones & actus voluntatis: nam huiuſmodi actiones voluntatis non habent per ſe annexam immutationem corporalem, cùm ſint actus purè ſpirituales abſque miniſterio organi corporei, & paſſio propriè dicta, vt hic accipitur, habet annexam per ſe aliquam mutationem corporalem; ſiue conuenientem ſiue diſconuenientem.

Hoc tamen non vetat, quòd tractatus noſter non attingat etiam voluntatis affectiones, ſenſibilibus paſſionibus correſpondentes, ſed tanquàm maximè cohærentes inter ſe, dùm de ſenſibilibus agimus, proportionabiliter de ſpiritualibus affectionibus tractamus, imò hæ paſſiones appetitus ſenſitiui, quæ ſunt ab anima

animâ, vt dat eſſe ſenſitiuum, participant ab illâ ſecundùm eſſe intellectiuum, bonitatem & malitiam moralem, & ab imperio rationis diriguntur, & voluntatis affectu mouentur, vel refrænantur.

Paſſionis deſinitio.

Paſſio igitur propriè dicta, de qua inſtituitur præſens tractatus, definitur à S. Doctore cum Damaſceno libro 2. fidei Ortodoxæ. Quod ſit motus appetitiuæ virtutis ſenſibilis ob boni, vel mali imaginationem.

Motus ponitur loco generis tanquam aliquid nobis magis notum; cum imaginatione, ſiue ob imaginationem boni, vel mali, ponitur loco differentiæ, quia cognitio imaginatiuæ, vel cogitatiuæ eſt propria regula actus appetitus ſenſitiui.

Explicatur.

Itáque ad paſſionem non ſufficit cognitio ſenſus exterioris, nec etiam ſenſus communis; ſed requiritur cognitio imaginatiuæ vel cogitatiuæ, quia hæc ſolùm in potẽtiis animalibus poteſt aliquo modo diſcernere inter bonum & malũ.

Vbi aduertere debes, quod quando dicimus imaginatiuæ, vel cogitatiuæ, non loquimur in rigore, ſed prout communiter pro eodem accipitur imaginatiua, ac cogitatiua, & ita in prædictâ definitione accipitur. Nec erit extrà propoſitum, vt paucis recolamus; quæ S. Doctor ex Ariſtotele de his potentiis ſenſitiuis interioribus docet, vt in quæſtionibus quæ de animâ habet primâ parte videre poteris. Etenim habes, quod præter ſenſum communem eſt quædam potentia, quæ vocatur phantaſia, ſeu imaginatiua, quæ non cognoſcit ſpecies non ſenſatas, & ita non percipit conueniens, vel diſconueniens, ſed ſolùm eſt theſaurus ſpecierum perceptarum per ſenſum communem. Deinde eſt alia potentia ſenſitiua perfectior, quæ in hominibus vocatur cogitatiua, & in brutis æſtimatiua, & iſta percipit conueniens & diſconueniens, quod nec ſenſui communi, nec phantaſiæ conceditur. Per hanc potentiam ouis cognoſcit inter canem album & lupum eiuſdem coloris conuenientiam, & diſconuenientiam, ſpecies amicitiæ & inimicitiæ, & de hac potentiâ loquitur definitio Damaſceni, ſub nomine imaginatiuæ; imò, vt dixit, communiter hæc potentia cogitatiua, ſeu æſtimativa, phantaſia, ſeu imaginatiua vocatur. Quod frequenter in Ariſtotele, & S. Doctore reperies, vnde Ariſtoteles ait, oportet intelligentem phantaſmata ſpeculari & tamen certùm eſt phantaſiam ad opus intellectionis non concurrere; ſed hoc ſolùm eſt munus cogitatiuæ virtutis miniſtrare ſpecies intellectui agenti.

Deſcribuntur ſenſus interni occaſione phãtaſia, & æſtimatiua, quæ hic pro eodem ſumuntur.

Sunt ergo paſſiones, de quibus agimus; actiones immanentes in appetitu ſenſitiuo, nec illa vox, motus, poſita in definitione traditâ hoc excludit, quia non dicit motum rigoroſum, nec quia vocantur paſſiones non ſunt actiones, ſed paſſiones appellantur, quia in illis appetitus habet ſe ad inſtar patientis; rapitur enim aliquo modo ab appetibili, & inſuper his affectibus, ſeu actibus appetitus annexa eſt aliqua naturalis immutatio, & paſſio à naturali, & conuenienti diſpoſitione ſubiecti, vt docet S. Doctor hic, & artic. 3.

Paſſiones dicuntur, quia in illis appetitus ſe habet per modum patientis.

Aliqui Theologi aliter philoſophantur; diſtingunt enim in appetitu ſenſitiuo aliquas operationes, quas vocant actiones, & alias, quas vocant paſſiones; hoc fulti fundamento; quòd paſſiones animæ, vtpotè actiones immanentes non poſſunt immutare corpus: vnde dicunt quod actiones appetitus ſenſitiui eliciuntur ab illo: paſſiones verò, de quibus agimus, ſunt affectiones quædam quæ in appetitu ipſo ab alio efficiuntur; vt delectatio, dolor, timor, &c.

Verùm hæc doctrina deſtruit omnem actus vitalitatem, & ſupponit quod poſſit quis vitaliter delectari, triſtari, & gaudere, & non elicere tales actiones, quod implicat, cùm actio vitalis dicat intrinſecum ordinem ad ſuum principium, à quo habet eſſe & vitam participatam; vnde implicat in adiecto, quod ego triſter, vel læter, & quod non ſim principium actiuum harum actionum,

Actio vitalis dicit intrinſecum ordinem ad ſuum principium.

ARTICVLVS II.

Vtrùm paſſio magis ſit in parte appetitiuâ, quàm apprehenſiuâ.

CONCLVSIO. Ratio paſſionis magis inuenitur in parte appetitiuâ, quàm in parte apprehenſiuâ.

Probatur. Nomine paſſionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod eſt agentis: magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitiuam, quàm per vim apprehenſiuam; nam per vim appetitiuam anima habet ordinem ad ipſas res prout in ſeipſis

 ſunt;

ſunt; vis autem apprehenſiua non trahitur ad rem ſecundùm quod in ſeipſâ eſt, ſed cognoſcit eam ſecundùm intenſionem rei quam in ſe habet, vel recipit ſecundùm proprium modum: ergo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm paſſio ſit magìs in appetitu ſenſitiuo, quam intellectiuo, qui dicitur voluntas.

CONCLVSIO. Ratiò paſſionis magis propriè inuenitur in actu appetitus ſenſitiui, quàm intellectiui.

Probat hanc concluſionem S. Doctor, primò in argumento ſed contrà, ex definitione cap. ſuperiori à nobis adductâ & explicatâ, in qua habetur, quòd paſſio ſit motus appetitiuæ virtutis ſenſibilis: ergo potiùs in appetitu ſenſitiuo, quàm intellectiuo, ratio paſſionis inuenitur.

Secundò probat ratione. Paſſio propriè inuenitur, vbi eſt tranſmutatio corporalis, quæ quidem inuenitur in actibus appetitus ſenſitiui. In actu autem appetitus intellectiui non requiritur aliqua tranſmutatiò corporalis; quia huiuſmodi appetitus non eſt virtus alicuius organi: ergo ratio paſſionis magis propriè inuenitur in actu appetitus ſenſitiui.

Motus appetitus rationalis quandoque ſimiles Paſſionibus, ſed non iidem.

Quamuis igitur in appetitu rationali ſiue voluntate, vt diximus capite præcedenti, reperiantur quidam actus, qui ſimiles ſunt illis, qui in appetitu ſenſitiuo paſſiones dicuntur; differunt tamen, quia actus voluntatis ſunt ſpirituales omninò, & abſque corporali organo perficiuntur; actus verò appetitus ſenſitiui materiales ſunt & corporei, ex quo fit, vt hi propriè, & per ſe excitent alterationem & motum in corpore, illi verò minimè, & propterea paſſiones propriè non dicuntur quamuis interdùm ſic nominantur, præcipuè ſi abſque libertate à voluntate procedant.

Ratio paſſionis analoga ad paſſiones appetitus ſenſitiui & intellectiui.

Vnde crediderim quod ratio paſſionis ſit analoga, provt eſt ſuperior ad paſſiones appetitus ſenſitiui & intellectiui. Cùm enim S. Doctor non excludat omninò rationem paſſionis à ſpirituali appetitu, ſed dicat, quod magìs propriè inuenitur in ſenſitiuo, poſſumus dicere dictam rationem analogicè, ſiue ſecundùm proportionem metaphoricam debere dici de vtroque appetitu. In quo ſenſu videtur loqui Auguſt. 9. de Ciuitate Dei cap. 5. vbi ait: *Sancti Angeli, & ſine irâ puniunt, & ſine miſeria compaſſione ſubueniunt, & tamen iſta nomina paſſionum conſuetudine locutionis humanæ etiam in eos vſurpantur, propter quamdam operationis ſimilitudinem, non propter affectionum infirmitatem*; ſed quidquid de hoc conceptu analogo metaphyſicè dicas, ſufficit Theologo ſcire in appetitu intellectiuo eſſe actiones, ſeu affectiones ſimiles, & correſpondentes paſſionibus appetitus ſenſitiui, ſecundum rationem quamdam magìs perfectam, & ſuperiorem, ipſiquè appetitui conuenientem.

QVÆSTIO XXIII.

De differentiâ paſſionum ab inuicem.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrùm paſſiones, quæ ſunt in concupiſcibili, ſint diuerſæ ab his, quæ ſunt in iraſcibili.

CONCLVSIO. Paſſiones, quæ ſunt in concupiſcibili & iraſcibili, differunt ſpecie.

Doctrina huius articuli, ſicut & trium ſequentium, ſtabilietur poſt vltimum, vbi omnia, quæ in hac quæſtione S. Doctor tractat, examinabuntur.

ARTI

ARTICVLVS II.

Vtrùm contrarietas paſsionum iraſcibilis ſit ſecundùm contrarietatem boni, & mali.

CONCLVSIO. In paſſionibus iraſcibilis duplex contrarietas inuenitur, vna quidem ſecundùm contrarietatem obiectorum, ſcilicet boni & mali: alia verò ſecundùm acceſſum, & receſſum ab eodem termino.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſit aliqua paſſio animæ non habens contrarium.

CONCLVSIO. Singulare eſt in paſſione iræ, quod non poſſit habere contrarium, neque ſecundùm acceſſum & receſſum, neque ſecundùm contrarietatem boni & mali.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſint aliquæ paſſiones differentes ſpecie in eâdem potentiâ, non contrariæ ad inuicem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT I.

Quomodo diſtinguantur paſſiones, quæ ſunt in concupiſcibili, ab his quæ ſunt in iraſcibili; & quomodo cognoſci poſſit quæ ad hanc vel illam pertineant.

Concluſio. DOcet S. Doctor, quòd paſſiones, quæ ſunt in iraſcibili, differunt pluſquàm ſpecie ab his, quæ ſunt in concupiſcibili.

Quod probat. Cùm enim diuerſæ potentiæ, habeant diuerſa obiecta, neceſſe eſt, quòd paſſiones diuerſarum potentiarum ad diuerſa obiecta referantur. Vnde multò magìs paſſiones diuerſarum potentiarum ſpecie differunt. Maior enim differentia obiecti requiritur ad diuerſificandam ſpeciem potentiarum, quàm ad diuerſificandam ſpeciem paſſionum vel actuum, quod patet à ſimili; ſicut enim in naturalibus diuerſitas generis conſequitur diuerſitatem potentiæ materiæ: diuerſitas autem ſpeciei diuerſitatem formæ in eâdem materiâ; ita in actibus animæ, actus ad diuerſas potentias pertinentes ſunt non ſolùm ſpecie, ſed etiam genere diuerſi. Hæc de his paſſionibus, prout ſunt in diuerſis potentiis. *Probatur à S. Doctore.*

Cæterùm paſſiones quæ ſunt in eadem potentiâ differunt etiam eſſentialiter ſecundùm ſpeciem per obiecta, quando obiectum eſt ſpecie diuerſum, & ratio clara eſt ex ſæpiùs repetitis, quia actus ſpecificantur per obiecta. *Paſſiones differunt ſpecie ſecundùm obiecta.*

Ex hâc doctrinâ colligit S. Doctor, quæ paſſiones tribuantur iraſcibili, & quæ concupiſcibili aſcribantur hoc diſcurſu. Ad cognoſcendum ergo, inquit, quæ paſſiones ſunt in iraſcibili, & quæ in concupiſcibili, oportet aſſumere obiectum vtriuſque potentiæ. Dictum autem eſt in primo, quod obiectum potentiæ concupiſcibilis eſt bonum vel malum ſenſibile ſimpliciter acceptum, quòd eſt delectabile, vel doloroſum. Sed quia neceſſe eſt quòd interdùm animal difficultatem, vel pugnam patiatur adipiſcendo aliquod huiuſmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiuſmodi malum, in quantum eſt quodammodò eleuatum ſuprà facilem poteſtatem animalis; ideò ipſum bonum vel malum, ſecundùm quod habet rationem ardui vel difficilis, eſt obiectum iraſcibilis. Quæcumque ergo paſſiones reſpiciunt abſolutè bonum vel malum, pertinent ad concupiſcibilem, vt gaudium, triſtitia amor, odium, & ſimilia. Quæcumque verò paſſiones reſpiciunt bonum vel malum ſub ratione ardui, prout eſt aliquod adipiſcibile vel fugibile cum aliquâ difficultate, pertinent ad iraſcibilem, vt audacia, timor, ſpes & huiuſmodi. Hæc S. Doctor. *Vnde diuerſitas Paſſionum concupiſcibilis & iraſcibilis appetitus.*

CAPVT

Caput II.

De numero paſsionum, & de contrarietate quam habent inter ſe.

Paſſionum nomina & numerus.

EX dictis S. Doctor oſtendit numerũ paſſionũ: Sunt ergo paſſiones omnes differentes vndecim. Videlicet, Amor, odium, deſiderium, fuga, ſiue abominatio, gaudium ſiue delectatio, dolor ſiue triſtitia, ſpes, deſperatio, timor, audacia, ira. Quarum ſex pertinent ad concupiſcibilem; quinque ad iraſcibilem.

Probatur ſufficientia enumerationis.

Oſtenditur autem, quod hic numerus ſit ſufficiens & adæquatus, hoc diſcurſu. Dicimus obiectum concupiſcibilis eſſe bonum & malum abſolutè: ſi ergo hoc bonum conſideretur abſolutè ſecundùm ſe, & vt abſtrahens à præſenti vel futuro, tunc conſtituuntur duo actus; nempe amoris circà bonum, & odij circà malum. Si autem bonum & malum conſiderentur, vt futura; tunc eſt deſiderium circà bonum, fuga verò ſiue abominatio circà malum: ſi autem bonum, vel malum eſt præſens, tunc eſt gaudium, ſiue delectatio circà bonum; dolor verò, vel triſtitia circà malum.

Et quia etiam ſuprà vidimus, quòd obiectum iraſcibilis eſt bonum vel malum arduum, & conſequenter non conſideratum abſolutè; imò conſideratio abſoluta præſupponitur, iam ex parte concupiſcibilis; conſiderare autem bonum, vel malum vt arduum, eſt conſiderare, vel vt futurum, vel vt præſens; ſi vt futurum, & nondum adeptum circà bonum, eſt ſpes & deſperatio; reſpectu verò mali, timor & audacia: ſi autem malum arduum iam eſt præſens, tantum poteſt eſſe paſſio iræ ad expellendum illud per vindictam, quia circà bonum præſens, etiamſi priùs eſſet arduum, non poteſt eſſe aliqua paſſio diſtincta, ab eâ quæ erat in concupiſcibili, nempe delectatione, quia iam in bono præſenti non manet arduitas, vt diſtincta paſſio aſſignetur.

In concupiſcibili triplex contrarietas, in iraſcibili duplex.

Manet ergo triplex contrarietas in concupiſcibili. Prima inter amorem & odium. Secunda inter deſiderium, & fugam. Tertia inter delectationem & triſtitiam. In iraſcibili verò duplex: Prima inter ſpem & deſperationem. Secunda inter timorem & audaciam. Ira verò, vt dictum eſt, non habet cui contrarietur, & ſic paſſiones manent vndecim.

Et licet non omnes conueniant in hoc numero paſſionum, crediderim tamen diſconuenientiam ſolùm eſſe de nomine. Omnes enim, quæ adiungi poſſent, faciliter ad prædictas reducuntur.

Docet autem S. Doctor art. 2. quod duplex poteſt conſiderari, & reperiri contrarietas inter paſſiones, ſicut in aliis motibus, & mutationibus: altera ſecundùm contrarietatem acceſſus & receſſus ab eodem termino; ſicut motus ſursùm, & motus deorsùm: altera ſecundùm contrarietatem terminorum, ſeu obiectorum; ſicut calefactio, & frigefactio contrariantur per terminos productos contrarios; qui ſunt calor & frigus, à quibus communicatur contrarietas ipſis motibus calefactionis & frigefactionis.

Paſſiones ſunt contraria vel ſecũdùm acceſſum, & receſſum à termino, vel ſecundũ diuerſos terminos.

Oſtendit autem, quod paſſiones concupiſcibilis non poſſunt habere inter ſe contrarietatem, niſi ſecundùm contrarietatem obiectorum, boni ſcilicet & mali, & reddit de hoc acutiſſimam rationem, quia, vt dictum eſt, obiectum concupiſcibilis eſt bonum & malum abſolutè; bonum autem in quantum bonum non poteſt eſſe obiectum receſſus, nemo enim poteſt recedere à bono in quantum eſt bonum, ſicut & malum abſolutè non poteſt eſſe obiectum acceſſus; nemo enim accedit ad malũ in quantum malũ: ergo omnis paſſio concupiſcibili reſpiciẽs bonum tendit accedẽdo ad ipſum, vt amor, deſiderium, & delectatio; omnis verò paſſio concupiſcibilis reſpectu mali recedit fugiendo ab ipſo, vt odium, fuga, & triſtitia. Et ita in paſſionibus concupiſcibilis non reperietur contrarietas ſecundùm acceſſum & receſſum ab eodem, ſed ſolùm ſecundùm contrarietatem obiectorum boni & mali.

Secunda ſolùm, reperitur inter paſſiones cõcupiſcibilis.

Sed in paſſionibus iraſcibilis vtramque contrarietatem inueniri S. Doctor oſtendit, quia obiectum iraſcibilis non eſt bonum & malum abſolutè, ſed bonum & malum vt arduum; vnde non ſolùm poteſt appeti in quantum bonum, ſed etiam in quantum arduum, & ſic eſt obiectum ſpei, vel propter difficultatem & arduitatem poteſt ab ipſo recedi, & ſic eſt obiectum deſperationis. Et idem in malo arduo eſt ratio, vt ab eo recedatur in quantum malum eſt, & ſic eſt obiectum timoris, & eſt ratio etiam accedendi ad ipſum, in quantùm arduum ad euadendum ſubiectionem ipſius

Inter paſſiones iraſcibilis vtraque.

ipſius mali, & ſic eſt obiectum audaciæ: Ergo in paſſionibus iraſcibilis inuenitur vtraque contrarietas, ſcilicet obiecti boni & mali, vt inter ſpem & timorem, & contrarietas ſecundùm acceſſum & receſſum ab eodem termino, vt patet inter ſpem & deſperationem, & inter audaciam & timorem.

Denique articul. 3. docet, quòd ira eſt vnica inter paſſiones, quæ non habet contrarium, & probat in argumento ſed contrà ex Ariſt. 4. Ethicorum, & in corpore, ratione. Cauſatur enim ira ex malo difficili iam iniacente, ad cuius præſentiam neceſſe eſt, quod aut appetitus ſuccumbat, & ſic non exit terminos triſtitiæ, quæ eſt paſſio concupiſcibilis, aut habet motum ad inuadendum malum læſiuum, quod pertinet ad iram: motum autem ad fugiendum habere non poteſt, quia iam malum ponitur præſens, vel præteritum, & ſic motui iræ non contrariatur aliqua paſſio ſecundùm contrarietatem acceſſus, & receſſus.

Ira non habet contrarium.

Similiter etiam nec ſecundùm contrarietatem boni, & mali, quia malo iniacenti opponitur bonum iam adeptum, quod iam non poteſt habere rationem ardui vel difficilis, nec poſt adeptionem boni remanet alius motus, niſi quietatio appetitus in bono adepto, quę pertinet ad gaudium, quod eſt paſſio concupiſcibilis. Vnde motus iræ non poteſt habere aliquem motum animæ contrarium, ſed ſolùm opponitur ei ceſſatio à motu, ſicut philoſophus dicit in ſua Rhetoricâ, quod miteſcere opponitur ei, quòd eſt iraſci; quod non eſt oppoſitum contrariè, ſed negatiuè, vel priuatiuè. Hæc S. Doctor, cuius diſcurſus procedit à ſufficienti partium enumeratione, quia vt vidimus contrarietas paſſionum, vel eſt per acceſſum, & receſſum ab eodem termino, vel ſecundùm contrarietatem boni, vel mali. His ergo excluſis ratio euidenter conuincit intentum.

Quâ ratione miteſcere opponitur ad iraſci.

QVÆSTIO XXIV.

De bono, & malo in animi paſſionibus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm bonum, & malum morale poſſit in paſſionibus animæ inueniri.

Conclvsio. Si paſſiones animæ conſiderentur ſecundùm quod ſubiacent imperio rationis, & voluntatis, ſic eſt in eis bonum, vel malum morale.

ARTICVLVS II.

Vtrùm omnis paſſio animæ ſit mala moraliter.

Conclvsio. Paſſiones animæ, in quantum ſunt præter ordinem rationis, inclinant ad malum: in quantum autem ſunt ordinatæ ad rationem, ad illam pertinent.

ARTICVLVS III.

Vtrùm paſſio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Conclvsio. Si paſſiones animæ ſe habeant ad iudicium rationis antecedenter, diminuunt bonitatem; ſi verò ſe habeant conſequenter, addunt bonitatem.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliqua paſſio ſit bona, vel mala moraliter ex ſuâ ſpecie.

Conclvsio. Si ſpecies actus, vel paſſionis conſiderentur ſecundùm quod ſunt in genere naturæ; ſic bonum, & malum morale

non pertinent ad ſpeciem actus vel paſſionis; ſi verò conſiderentur ſecundùm quod pertinent ad genus moris, provt ſcilicet participant aliquid de voluntario, & iudicio rationis; hoc modo bonum & malum morale poſſunt pertinere ad ſpeciem paſſionis.

Capvt Vnicvm.

Quomodò animæ paſſiones induere bonitatem, & malitiam poſſint, illamque augere, vel diminuere.

Manifeſtatur hic doctrinæ vtilitas.

NVnc theologus clariùs percipiet, quæ ſuprà diximus quãtùm notitia harum páſſionum ad negotium morale conducere poſſit, & quomodo ad hunc finem de illis adeò diffuſè S. Doctor tractat; vt enim benè Caietanus notat hic art. 1. cum huiuſmodi actus, provt ſunt in homine, ſint capaces bonitatis, & malitiæ, ſi ſolùm in illo reperirentur, ad eundem tractatum de actibus humanis pertineret hic de paſſionibus animæ tractatus; ſed quia abſolutè conſideratæ huiuſmodi paſſiones ſunt communes omnibus animalibus, debet ſpecialis tractatus de illis inſtitui. Conſiderat autem S. Doctor in hâc quæſtione huiuſmodi actus, ſecundùm quod ſunt in homine, qui ſolus eſt capax bonitatis, & malitiæ moralis.

Paſſiones conſiderãtur vel ſecundùm ſe, vel vt ſubiacent rationi.

Docet igitur, quòd paſſiones animæ poſſunt dupliciter conſiderari. Vno modo ſecundùm ſe: alio modo ſecundùm quod ſubiacent imperio rationis, & voluntatis. Si igitur ſecundùm ſe conſiderentur, provt ſcilicet ſunt actus quidam irrationalis appetitus, ſic non eſt in eis bonum, vel malum morale, quod dependet à ratione vt ex ſupradictis conſtat: ſi autem conſiderentur, ſecundùm quod ſubiacent imperio rationis, & voluntatis, ſic eſt in eis bonum, vel malum morale.

Vnde Paſſiones dicuntur voluntariæ.

Quod probat demonſtratiuè; propinquior eſt enim appetitus ſenſitiuus ipſi rationi, & voluntati, quàm membra exteriora; quorum tamen motus, vel actus ſunt boni, vel mali moraliter ſecundùm quod ſunt voluntarij; ergo multò magis ipſæ paſſiones, ſecundùm quod ſunt voluntariæ, poſſunt dici bonæ, vel malæ moraliter, dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.

Vbi circà hoc ſecundum membrum diſtinctionis, ex eo quod à voluntate non prohibentur, benè Caietanus aduertit hoc eſſe intelligendum, iuxtà dicta de voluntario, & inuoluntario, ſcilicet tunc voluntarias huiuſmodi paſſiones eſſe, dùm non prohibentur, quando voluntas poteſt, tenetur, & non facit, quod fusè de voluntario indirecto docuimus.

Quoad quæſtionem autem, an paſſio addat, vel diminuat de bonitate, & malitiâ actus humani, docet S. Doctor, quod conducit ad perfectionem boni moralis, quòd homo moueatur ad illud, non ſolùm ſecundùm voluntatem, ſed etiam ſecundùm appetitum ſenſitiuum iuxtà illud Pſalmi 83. *cor meum, & caro mea exultauerunt in Deum viuum.* Vbi ſub nomine cordis indicatur appetitus intellectiuus, & ſub nomine carnis appetitus ſenſitiuus.

Bonum hominis radicaliter eſt in ratione.

Ratione autem manifeſtâ S. Doctor idem conuincit; cùm enim inquit bonum hominis conſiſtat in ratione, ſicut in radice; tantò illud bonum erit perfectius, quantò ad plura, quæ homini conueniunt, deriuari poteſt; vndè nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum, per rationis regulam dirigãntur: vnde cùm appetitus ſenſitiuus poſſit obedire rationi; ad perfectionem moralis ſiue humani boni pertinet, quòd etiam ipſæ paſſiones ſint regulatæ per rationem: ſicut igitur melius eſt, quod homo, & velit bonum, & faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moueatur, non ſolùm ſecundum voluntatem, ſed etiam ſecundùm appetitum ſenſitiuum: ergo agere aliquod bonum etiam ex paſſione non minuit, quin potius auget bonitatem moralem actionis. Hæc S. Doctor.

Paſſiones habent ſe antecedenter & conſequenter ad iudicium rationis.

Quæ, vt iuxtà genuinum ſenſum, quem habent, intelligas, & iuxtà ea quæ diximus de voluntario & inuoluntario, quando interuenit aliqua paſſio, non pigeat attentè legere doctrinam S. Doctoris in artic. 3. ad 1. vbi ait dicendum quod paſſiones animæ dupliciter ſe poſſunt habere ad iudicium rationis. Vno modo antecedenter; & ſic cùm obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt

nuīt actus bonitatem; laudabilius enim eſt quòd ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quàm ex ſolâ paſſione miſericordiæ: alio modo ſe habent conſequenter, & hoc dupliciter; vno modo per modum redundantiæ, quia ſcilicet, cum ſuperior pars animæ intēſè mouetur in aliquid, ſequitur motum eius etiam pars inferior, & ſic paſſio exiſtens conſequenter in appetitu ſenſitiuo, eſt ſignum intenſionis voluntatis, & ſic indicat bonitatem moralem maiorem: alio modo per modum electionis, quando ſcilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliquâ paſſione, vt promptiùs operetur cooperante appetitu ſenſitiuo, & ſic paſſio animæ addit ad bonitatem paſſionis.

Quod autem dictum eſt de bonitate, proportionabiliter dicendum eſt de malitiâ; ſi enim paſſio antecedat, & ſit inuoluntaria, minuit de malitiâ; ſi autem ſit effectus intenſionis voluntatis, vel ad maiorem putà delectationem excitata, auget. Vnde S. Doctor in ſolutione ad tertium eiuſdem articuli ait, quod paſſio tendens in malum præcedens iudicium rationis diminuit peccatum, ſed conſequens aliquo ex prædictis modis auget ipſum, vel ſignat eius augmentum.

Paſſio præcedens minuit malitiam, ſubſequens auget.

Hæc omnia dilucidè ſtabiliuimus, dum de actibus humanis, præcipuè de voluntario.

QVÆSTIO XXV.

De ordine paſſionum ad inuicem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm paſſiones iraſcibilis ſint priores paſſionibus concupiſcibilis, vel è conuerſo.

OB vbertatem doctrinæ non vna, vel altera, ſed plures concluſiones in hoc primo articulo præcipuè formandæ eſſent, nec non & in aliis duobus ſequentibus. Vnde pro maiori claritate, ſatiùs eſſe iudicauimus doctrinam horum trium articulorum poſt tertium adducere.

ARTICVLVS II.

Vtrùm amor ſit prima paſſionum concupiſcibilis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſpes ſit prima inter paſſiones iraſcibilis.

CAPVT VNICVM.

Quem ordinem habeant paſſiones concupiſcibilis reſpectu paſſionum iraſcibilis, vel paſſiones iraſcibilis, aut concupiſcibilis inter ſe.

DOcet S. Doctor in 1. art. quòd ſi comparemus paſſiones concupiſcibilis cum paſſionibus iraſcibilis, videbimus quòd; abſolutè dicendum ſit paſſiones concupiſcibilis eſſe priores paſſionibus iraſcibilis, quia ſunt priores viâ executionis & viâ intentionis: viâ enim executionis quatuor paſſiones concupiſcibilis, ſcilicet amor, odium, deſiderium, & fuga, ſiue abominatio præcedunt paſſiones iraſcibilis. Cùm enim reſpiciant bonum abſolutè, neceſſariò debent præcedere; priùs enim eſt amare & deſiderare bonum abſolutè, quod pertinet ad concupiſcentiam, quàm quod appetitus accingat ſe ad ſuperandas difficultates, quæ occurrunt, & bonum concupitum impediunt, quod eſt opus iraſcibilis, per quod appetitus bonum adipiſcitur, & ſic in illo quieſcit & delectatur, quod pertinet ad concupiſcibilem: & licet hæc delectatio ſit in executione poſterior paſſionibus iraſcibilis, eſt tamen prior in intentione agentis. Motus ergo paſſionum à concupiſcibili exorditur, vocatur iraſcibibilis tanquam propugnatrix ad ſuperandas difficultates, & reſiſtendum hoſtibus, & terminatur motus paſſionum ad ipſam concupiſcibilem, à quâ exordium habuit, dum quieſcit appetitus in bono adepto.

Paſſiones concupiſcibilis ſunt priores paſſionibus iraſcibilis.

Loquitur autem in ſecundo de paſ-

Inter ſe ſigillatim, priores ſunt quæ verſantur circà bonum.

ſionibus concupiſcibilis inter ſe, vel iraſcibilis inter ſe: cōparando igitur paſſiones concupiſcibilis inter ſe ipſas, priores docet eſſe illas, quæ verſantur circà bonum, quam quæ verſantur circà malum, quia bonum eſt priùs malo, cùm malum ſit priuatio boni; & quia ſi refutatur malum, eſt vt aſſequamur bonum. Loquendo igitur de paſſionibus circà bonum, cùm bonum & finis ſint idem, poteſt ibi eſſe duplex ordo, alter intentionis, alter verò executionis: ordine ergo executionis circa finem & bonum, primus actus eſt amor, ſecundus deſiderium, tertius delectatio, vel gaudium in bono adepto. Si autem ordine intentionis, è contrà. Nam prior eſt delectatio, vel gaudium, quia delectatio intenta cauſat deſiderium, & amorem.

Amor prima paſſio.

Docet autem S. Doctor, quòd cùm in præſenti fiat ſermo de ordine executionis, quantùm ad exiſtentiam paſſionum, abſolutè dicendum eſt amorem eſſe primam paſſionem appetitus.

Comparat autem in tertio articulo paſſiones iraſcibilis inter ſe, vbi certiſſimum eſſe aſſerit, quòd ira ſit vltima paſſio, quia eſt de malo præſenti: aliæ autem paſſiones iraſcibilis importāt motum, qui prior eſt quàm terminus, & præſentia illius.

Ira vltima.

Docet inſuper, quod de aliis quatuor paſſionibus remanentibus, ſpes ſit prior, & oppoſitum eius, nempe deſperatio, quàm timor & audacia, propter eamdem rationem ſupradictam de paſſionibus concupiſcibilis, quia ſpes & deſperatio ſunt circà bonum: timor verò & audacia ſunt circa malum: prius autem eſt bonum, quàm malum priuans bono, & appetitus boni eſt ratio fugiendi malum. Inter ſpem autem, & deſperationem prior eſt ſpes, quia tendit in bonum. Deſperatio autem potius recedit à bono. Vnde non eſt circà bonum ſecundùm quod bonum, ſed aliâ ratione.

Bonum eſt prius malo.

Ordo paſſionum tàm concupiſcibilis, quàm iraſcibilis.

Communiter Theologi ex dictis à S. Doctore omnes paſſiones appetitus, ſiue ad facultatem concupiſcibilem, ſiue ad iraſcibilem pertineant, ſic ordinant. Prima eſt amor. Secunda, odium. Tertia, deſiderium. Quarta, fuga. Quinta, Spes. Sexta, deſperatio. Septima, timor. Octaua, audacia. Nona, ira. Decima, gaudium. Vndecima triſtitia.

Quæ non tàm rigorosè intelligenda ſunt, nec in eo rigore S. Doctor loquitur, vt aliter eſſe non poſſit, ſed ſemper paſſiones hunc ordinem ſeruent, ſed ſufficit, vt hoc adueniat regulariter. Contingit, enim quod quandoque aduenit nobis aliquod bonum, & de illo gaudemus, quod tamen nunquam concupiuimus, nec cogitauimus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm iſtæ ſint quatuor principales paſſiones: gaudium, triſtitia, ſpes, & timor.

CONCLVSIO. Quatuor paſſiones principales communiter eſſe dicuntur, gaudium, & triſtitia, timor, & ſpes.

Duæ priores, ſcilicet gaudium, & triſtitia principales dicuntur, quia ſunt completiuæ finales ſimpliciter reſpectu omnium paſſionum; vnde ad omnes paſſiones conſequuntur, vt dicitur in 2. Ethic.

Duæ autem poſteriores, ſcilicet, timor, & ſpes ſunt principales, non quidem quaſi completiuæ ſimpliciter; Sed quia ſunt completiuæ in genere motus appetitui ad aliquid. Nam reſpectu boni incipit motus in amore, & procedit in deſiderium, & terminatur in ſpe: reſpectu verò mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Numerus harum Paſſionū ſumitur ſecūdùm differentiā præſentis, & futuri.

Et ideò ſolet harum quatuor paſſionum numerus accipi ſecundùm differentiam præſentis, & futuri: motus enim reſpicit futurum, ſed quies eſt in aliquo præſenti. De bono igitur præſenti eſt gaudium. De malo præſenti eſt triſtitia: de bono futuro eſt ſpes: de malo futuro eſt timor.

Omnes autem aliæ paſſiones quæ ſunt de bono, vel de malo præſenti, vel futuro, ad has completiuè reducuntur. Vnde etiam à quibuſdam dicūtur principales hæ quatuor prædictæ paſſiones, quia ſunt generales. Quod quidem verum eſt, ſi ſpes, & timor deſignant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum

DE

DE PASSIONIBVS animæ in ſpeciali, & primò de Paſſionibus Concupiſcibilis.

Sub partitio Tractatus.

AGGREDITVR S. Doctor ſecundam præcipuam partem ſui tractatus, & conſiderationem de paſſionibus animæ in ſpeciali, & primò conſiderat paſſiones concupiſcibilis: Deinde paſſiones iraſcibilis. Rurſus conſideratio paſſionum concupiſcibilis eſt tripartita. In primâ igitur de amore & odio, In ſecundâ de concupiſcentiâ & fugâ. In tertia de delectatione, & triſtitiâ.

QVÆSTIO XXVI.

De Amore, qui eſt prima paſſio concupiſcibilis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm amor ſit in concupiſcibili.

CONCLVSIO. Amor ſenſitiuus eſt in appetitu ſenſitiuo, ſicut amor intellectiuus in intellectiuo, & pertinet ad concupiſcibilem.

CAPVT VNICVM.

De quidditate, & ſubiecto Amoris.

Subiectum amoris eſt appetitus, qui triplex eſt.

DOcet S.Doctor in hoc artic. primò ſubiectum amoris eſſe appetitum. Cùm enim obiectum amoris & appetitus ſint bonum, conſequenter amor in appetitu debet eſſe: ſed quia triplex eſt appetitus, ideò triplex amor videtur diſtinguendus. Appetitus alius eſt naturalis: alius animalis: alius rationalis. Appetitus naturalis eſt ille, qui ſequitur formã naturalem, & non apprehenſionẽ appetentis, quamuis ſequatur apprehenſionem authoris naturæ, & huiuſmodi appetitus ineſt omnibus rebus, vt patet in grauibus & leuibus appetentibus, & tendentibus ad locum ſuperum, vel inferum. Appetitus animalis ſequitur formam apprehenſam ab ipſo appetente, ſed ſequitur talem apprehenſionem naturaliter, & ex neceſſitate, vt patet in brutis, quæ mouentur quidem ad apprehenſa, ſed neceſſariò mouentur & non liberè. Appetitus rationalis, eſt qui ſequitur formam apprehenſam per intellectum, ſiue apprehenſionem appetentis ſecundùm liberum iudicium, vt apparet in homine, & hic appetitus dicitur voluntas. In vnoquoque igitur horum appetituum eſt ponendus amor.

Deſcriptio amoris.

Vnde amor nihil aliud eſt quàm principium motus tendentis in finem amatum, ita deſcribere poſſumus amorem genericè ſumptum. In appetitu autem naturali hic amor ſeu principiũ huiuſmodi motus eſt cõnaturalitas appetentis ad id ad quod tendit, & dici poteſt amor naturalis, v.g. in corpore graui connaturalitas illius ad centrum eſt per grauitatem, & poteſt dici amor naturalis; eodem modo poteſt fieri aptatio appetitus ſenſitiui vel voluntatis ad aliquid bonum, id eſt ipſa complacentia boni, dicitur amor ſenſitiuus, ſiue intellectiuus, vel rationalis.

Vnde relicto amore merè naturali. Amor, vt in propoſito, ex S.Doctore hic articulo ſecundo definiri, vel deſcribi poteſt, quòd ſit complacẽtia quædam in

Amor eſt cō-placentia in bono proportionato.

bono ſibi proportionato, ex quibus colligit. S. Doctor, quod amor ſenſitiuus, ſiue animalis eſt in appetitu ſenſitiuo ſecundùm facultatem concupiſcibilem, quia amor ſenſitiuus reſpicit bonum, & eſt complacentia in bono abſolutè, quod pertinet ad concupiſcibilem, & non bonum arduum, quod pertinet ad iraſcibilem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm amor ſit paſſio.

CONCLVSIO. Amor eſt paſſio, propriè quidem ſecūdùm quod eſt in concupiſcibili; communiter autem & extenſo nomine, ſecundùm quod eſt in voluntate.

CAPVT VNICVM.

Quomodo amor ſit paſſio.

Aſſertio.

IN articulo 2. docet. S. Doctor amorem eſſe paſſionem propriè & in rigore, ſi loquamur de amore ſenſitiuo; minus propriè & analogicè, ſi de intellectiuo.

Probatur.

Probatur. Ex ſupradictis conſtat, quod paſſio eſt effectus agentis; amor autem eſt ex quo appetitus quaſi rapitur ab appetibili per complacentiam ergà ipſum: ergo amor eſt paſſio.

Duplex effectus agentis in paſſo.

Explicat autem hāc doctrinam S.Doctor hoc diſcurſu. Paſſio eſt effectus agentis in patiente, agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens. Nam primò quidem dat formam: ſecundò dat motum conſequentem formam; ſicut generans dat corpori grauitatem, & motum conſequentem ipſam grauitatem, & ipſa grauitas, quæ eſt principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem, poteſt aliquo modo dici amor naturalis, ſicut etiam ipſum appetibile dat appetitui, primò quidem quandam adaptationem ad ipſum, quæ eſt quædam complacentia appetibilis, ex quâ ſequitur motus ad appetibile. Nam, vt docet Ariſtot.3. de animâ, Appetitiuus motus circulo agitur; appetibile enim mouet appetitum faciēs quodammodò in eo eius intenſionem, & appetitus tendit in appetibile realiter conſequendum, vt ſit ibi finis motus, vbi fuit principium.

Amor importat immutationem appetitus ab appetibili.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil eſt aliud quàm complacentiâ appetibilis, & ex hac complacentia ſequitur motus in appetibili qui eſt deſiderium, & vltima quies, quæ eſt gaudium: ergo amor conſiſtit in quadam immutatione appetitus ab appetibili, ergo eſt paſſio.

Debes tamen aduertere, quòd. S. Doctor non intendit amorem non eſſe veram actionem immanentem, ſed iuxtà ſupradicta de paſſionibus in communi, vult oſtendere eſſe propriè paſſionem; ſiquidem cùm paſſio dicatur, quia per illam appetitus trahitur ad agens, & ideò à paſſibilitate, quam habet appetitus amans reſpectu appetibilis, optimè infert amorem eſſe paſſionem. Prædicta autem paſſibilitas non tollit actiuitatem, & elicientiam appetitus amantis, & conſequenter non obſtat amori, quin verè & propriè ſit actio immanens.

ARTICVLVS III.

Vtrùm amor ſit idem quod dilectio.

CONCLVSIO. Quatuor nomina inueniuntur ad idem quodammodo pertinentia ſcilicet amor, dilectio, charitas, & amicitia: Differunt tamen.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm amor conuenienter diuidatur in amorem amicitiæ, & concupiſcentiæ.

CONCLVSIO. Diuiſio amoris in amorem amicitiæ & concupiſcentiæ, eſt diuiſio ſecundùm prius & poſterius.

CAPVT

Capvt Vnicvm.

De diuerſa ſignificatione harum vocum: amor, dilectio, charitas, & amicitia; & de diuiſione amoris, concupiſcentiæ, & amicitiæ.

Diſcrimen inter amorem, dilectionem, charitatem & amicitiam.

ASſignat in articulo tertio S.Doctor, genuinam ſignificationẽ quatuor terminorum, quos in titulo adduximus, qui videntur habere eamdem ſignificationem, & tamen differunt in hoc quod amicitia ſecundum philoſophum 8. Ethicorum eſt quaſi habitus. Amor autem & dilectio ſignificantur per modum actus vel paſſionis: charitas autem vtroque modo accipi poteſt. Differenter autem ſignificant actus iſta tria: Nam amor communior inter ea eſt, omnis enim dilectio vel charitas amor eſt, ſed non è conuerſo: addit enim dilectio ſuper amorem electionem præcedentem, vt ipſummet nomen ſonat, vnde dilectio non eſt in concupiſcibili; ſed in voluntate tantùm, & eſt in ſola rationali naturâ: charitas autem addit ſuprà amorem, perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretij æſtimatur, vt ipſum nomen ſonat.

Charitas ſemper ſumitur in bonam partẽ.

Ex hac doctrinâ colliges, quomodò in ſcripturâ nomen charitatis accipiatur ſemper in bonam partem, nempe pro amore circà diuina, quia, cum ſint illa verè pretioſa & inæſtimabilia, optimè illorũ amor charitas dici debet: nomen autem amoris & dilectionis indifferenter in bonam vel malam partem in ſcripturis accipi ſolet, vt patet.

Quid amor amicitiæ & amor concupiſcentiæ.

Diuidit autem S. Doctor in art.4. celebri diuiſione amorem, in amorem cõcupiſcentiæ, & amicitiæ. Amor amicitiæ eſt amor illius perſonæ, cui volumus bonum: amor verò concupiſcentiæ eſt amor boni, quod volumus perſonæ amatæ amore amicitiæ. Itaque in eodem actu ſeu motu amandi duplicem reſpectum conſiderare poſſumus: alter eſt ad ipſum bonum, quod amamus; & alter ad perſonam, cui bonum amatum volumus. Hic eſt principalior, ille minus principalis, vt pote habens pro termino intento vtilitatem perſonæ quam amamus, & cui volumus bonum; vnde infert D. Thomas, quòd id quod amatur amore amicitiæ, ſimpliciter & per ſe amatur: quod autem amatur amore concupiſcentiæ non ſimpliciter amatur, ſed amatur alteri. Et per conſequens amor quo amatur aliquid, vt ei ſit bonum, eſt amor ſimpliciter: amor autem, quo amatur aliquid vt ſit bonum alterius, eſt amor ſecundùm quid.

Diſtinguuntur ſolùm formaliter.

Aduertendum autem eſt cum Caietano in Commentario huius art.4. pro maiori elucidatione prædictorum, quòd hæc diuiſio non eſt amoris tanquam realiter diuerſi, ſed eſt diuiſio obiectorum, ſecundùm quod idem amor diuerſâ ratione tendit in diuerſa; in re enim amor ſemper attingit bonum & non quidem ſeparatum, ſed alicui bonum ſibi, vel alteri. Secundum rationem igitur, quâ intelligitur bonum attingi, antequàm concipiatur vt bonum alicui, eſt amor, quàtenus autem attingit bonum vt alicui bonum, eſt amor concupiſcentiæ; quatenùs autem attingit illud cui vult bonum, eſt amor amicitiæ. Vnde in re nunquam reperitur amor ſine amore concupiſcentiæ & amicitiæ, nec amor amicitiæ ſine amore concupiſcentiæ, vel è conuerſo; quia vt diximus idem amor ſimul omnia tria attingit, & diſtinguitur formaliter ſecundùm diuerſas rationes formales prædictas. Ex quo Caietanus dat modum concordandi plura, quæ obiici poſſent deducta ex doctrinâ S. Doctoris.

Amor amicitiæ cum redamatione ſpecie differt ab amore concupiſcentiæ.

Hæc tamen Caietani acuta ſpeculatio non obſtat, quin poſſit etiam amor diuidi, quaſi in duos amores diuerſos ſpecie inter amorem concupiſcentiæ, & amorẽ amicitiæ; quaſi amor amicitiæ ſit quo amamus aliquem cum mutuâ redamatione, & communicatione ad inuicem; & ſub iſtâ ratione formali mutuæ redamationis diſtinguitur ſpecificè, & eſſentialiter ab amore concupiſcentiæ, quia hic reſpicit bonum ſub ratione formali vtilitatis propriæ, ita vt amor concupiſcentiæ ſit ille, quo amamus bonum nobis ipſis, qui modus Philoſophandi eſt communior, & frequentior inter philoſophos, & theologos morales, à quibus amor ſic conſideratur, & diuiditur.

Qvæst.

QVÆSTIO XXVII.

De cauſâ amoris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm bonum ſit ſola cauſa amoris.

CONCLVSIO. Bonum eſt propria cauſa amoris.

Probatur. Oportet vt illud ſit propria cauſa amoris, quod eſt amoris obiectum; ſed amoris proprium obiectũ eſt bonum: ergo bonum eſt propria cauſa amoris.

ARTICVLVS II.

Vtrùm cognitio ſit cauſa amoris.

CONCLVSIO. Amor requirit aliquã apprehenſionẽ, ſeu cognitionem boni, quod amatur. Sic igitur cognitio eſt cauſa amoris eâ ratione, quâ eſt bonum, quod non poteſt amari, niſi cognitum.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſimilitudo ſit cauſa amoris.

CONCLVSIO. Similitudo propriè loquendo eſt cauſa amoris; per accidens autem interdùm ſimilitudo poteſt eſſe cauſa odij, ſi impediat conſecutionem boni amati.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliqua alia paſſionum animæ ſit cauſa amoris.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt quod aliqua alia paſſio animæ ſit vniuerſaliter cauſa amoris; contingit tamen aliquam aliam paſſionem eſſe cauſam amoris alicuius.

CAPVT VNICVM.

Aſſignantur cauſæ amoris.

S. Doctor in 1. art. pro primâ & potiſſimâ causâ amoris aſſignat bonum, & ratio eſt á priori; nam bonum eſt obiectum appetitus, & conſequenter eſt etiam obiectum amoris, quia cùm amor ſit paſſio appetitus, obiectum vtriuſque debet eſſe idem. Inde fit quòd cùm bonum ſit cauſa motiua appetitus, vt obiectum eius, debet ſimiliter eſſe cauſa motiua, & impulſiua amoris, vt eius obiectum: Nunquam enim amor poteſt eſſe, niſi circá bonum, & ſi circà malum, eſt vt induit rationem boni. *Bonũ eſt prima cauſa amoris.*

Vbi in ſolutione ad tertium oſtendit. S. Doctor, quòd hæc concluſio non contradicit Dionyſio 4. Capite de diuinis nominibus, vbi dicit, quod non ſolùm bonum, ſed etiam pulchrum eſt omnibus amabile, quia pulchrum eſt idem quod bonum, & ſolâ ratione differt. Cùm enim bonum ſit quòd omnia appetunt, de ratione boni eſt, quòd in eo quietetur appetitus: ſed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius reſpectu ſeu cognitione quietetur appetitus. *Bonum & pulchrum ſolâ ratione differunt.*

In art. 2. dat pro aliâ causâ amoris, cognitionem boni, & ratio eſt quia nihil volitum, quin præcognitum; præcognitum, inquam, vel ab ipſo amante, ſi amor ſit animalis, ſiue ſenſitiuus, vel ab ipſo qui naturam inſtituit, ſcilicet Deo, prout contingit in amore naturali in creaturis inſenſatis. In ſenſitiuis verò ſi amor ſit ſenſitiuus, cognitio requiſita eſt ſenſitiua, id eſt in ſenſibus cognoſcitiuis ipſius amantis, ſcilicet in viſu, auditu, &c. ſi autem amor eſt rationalis ſeu intellectualis, cognitio erit in intellectu. *Cognitio boni ſecunda amoris cauſa.*

Tertiam cauſam amoris aſſignat in art. 3. nempe ſimilitudinem. Et probat in argumento ſed contra ex illo Eccleſiaſtici. 3. *omne animal diligit ſibi ſimile*; bruta enim conſimilia gregatim pergunt, nec diſſimilibus aſſociantur: ergo & à fortiori longè meliùs hoc reperitur inter rationalia. Docet autem quòd cùm ſimilitudo ſit vnitas & conuenientia in formâ, iuxtà duplicem conuenientiam in illâ, duplex erit ſimilitudo, & duplex amor ab illa cauſatus: ſi ſimilitudo ſit in actu. 1. putà quia conueniunt in hoc quod actu habent eamdem formam *Tertia cauſa amoris ſimilitudo.*

tunc

tunc cauſatur amor amicitiæ: ſi autem vnus habeat formam in actu: & alius in potentiâ, cauſat amorem concupiſcentiæ, qui enim eſt in potentiâ, amat alterum habentem formam in actu, in quantum deſiderat habere illam, quod eſt velle bonum ſibi.

Ex quo infert S. Doctor probationem ſecundæ partis concluſionis, quam in articulo formauimus ſcilicet, quod per accidens ſimilitudo poteſt cauſare odiũ, quia dùm vnus deſiderat formam alterius, & in eius aſſecutione impeditur, concipit odium. Vnde prouerbium emergit. Figulus figulum odit; alter enim alterius lucrum deſiderat & inuidet: & hoc modo etiam inter ſe ſuperbi rixantur, dùm ad inuicem in conſecutione propriæ excellentiæ ſe impediunt iuxtà illud prouerb. 13. *inter ſuperbos ſunt iurgia.*

QVÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm vnio ſit effectus amoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrùm mutua inhæſio ſit effectus amoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Quia quilibet amor facit amatum eſſe in amante, & è conuerſo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm extaſis ſit effectus amoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm zelus ſit effectus amoris.

CONCLVSIO. Zelus quocunque modò ſumatur, ex intenſione amoris prouenit.

Probatur, quia quantò aliqua virtus intenſiùs tendit in aliquid, fortiùs repellit omne contrarium.

ARTICVLVS V.

Vtrùm amor ſit paſſio læſiua amantis.

CONCLVSIO. Amor boni conuenientis eſt perfectiuus, & melioratiuus amantis: amor autẽ boni quod non eſt conueniens amanti, eſt læſiuus & deterioratiuus amantis: quantùm verò ad id, quòd eſt materiale in paſſione amoris, quod eſt immutatio aliqua corporalis, accidit, quòd amor ſit læſiuus propter exceſſum immutationis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm amor ſit cauſa omnium, quæ amans agit.

CONCLVSIO. Omne agens quodcumque ſit, agit aliquam actionem ex aliquo amore.

Probatur, quia omne agens agit propter finem amatum &c.

CAPVT VNICVM.

De effectibus tàm intrinſecis, quàm extrinſecis amoris.

Effectus amoris ſunt in duplici ſerie: alij intrinſeci vocari poſſunt, illi ſcilicet, qui proueniunt in amante ex amore in ipſo exiſtente; alij verò extrinſeci appellantur, ſcilicet effectus illi, qui à quocumque agente extrinſecùs operantur ex amore alicuius boni. De primis agit S, Doctor in quinque primis articulis. De vltimis in vltimo. Docet ergo in 1. art. quòd vnio amantis cum amato eſt effectus amoris. *Effectus amoris, alij intrinſeci, alij extrinſeci.*

Et ad hoc oſtendendum, duplicem diſtinguit vnionẽ: alia eſt enim ſecundùm rem; alia ſecundum affectum. Primam vnionem facit amor effectiuè, dùm efficit,

Duplex vnio amoris effectiua, & affectiua.

cit, vt amans quærat amatum, vt præſentiá illius perfruatur: ſecundam verò vnionem efficit amor formaliter, qui eſt nexus, ſiue vnio. Vnde Aug. 8. de Trinitate cap. 10. inquit, quòd amor eſt quaſi iunctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens. Ille terminus *copulans* importat vnionem affectiuam, quam formaliter amor facit. Ly autem *copulare appetens* denotat vnionem realem, quam amor effectiuè cauſat. Et idem 4. confeſſ. cap. 6. dicebat de amico ſuo, eſſe dimidium animæ ſuæ, quòd & frequentiſſimum eſt apud Prophanos authores. Precatur Horatius, vt nauis incolumem ferat virgilium; *& ſeruus*, inquit, *animæ dimidium meæ*: imò in ſcripturis ſacris, ſimilis modus loquendi inuenitur. Vnde habemus primo Regum cap. 18. quod poſtquam Dauid iniqui ſaulis perſecutionem fugiens, eius filio Ionathæ locutus eſt. *Factum eſt*, inquit ſcriptura, *cùm compleret loqui, anima Ionathæ conglutinata eſt animæ Dauid, & dilexit eum Ionathas, quaſi animam ſuam.*

Adhæſio effectus amoris.

In 2. art. oſtendit alium effectum amoris, qui eſt mutua adhæſio amantis & amati, quam facit amor, & quantùm ad vim apprehenſiuam, & quantùm ad vim appetitiuam; per apprehenſiuam enim amatum inhæret amanti, in quantùm amatum eſt in apprehenſione amantis: amans verò inhæret amato, in quantùm ſciſcitatur, & diſquirit ſingula, quæ ad amantem pertinent. Vnde 1. ad Corint. 4. de ſpiritu, qui eſt amor Dei, dicitur, quòd *ſcrutatur etiam profunda Dei.*

Quâ ratione amatum ſit in amante & è conuerſo.

Quantùm autem ad vim appetitiuam, amatum dicitur eſſe in amante, prout eſt per quandam complacentiam in eius affectu, dùm vel delectatur in eo, aut in bonis eius. E conuerſo autem amans eſt in amante, ſed aliter per amorem concupiſcentiæ, aliter per amorem amicitiæ; amor namque concupiſcentiæ non requieſcit in quacumque extrinſecà, aut ſuperficiali adeptione, vel fruitione amati, ſed quærit amatum perfectè habere quaſi ad intima illius perueniens. In amore amicitiæ, amor eſt in amato, in quantùm reputat bona vel mala amici, ſicut ſua, & voluntatē amici, ſicut ſuam, vt quaſi ipſe in ſuo amico videatur mala pati, & affici, & propter hoc proprium eſt amicorum eadem velle, & in eodem triſtari, & gaudere ſecundùm philoſophũ 9. Ethic. & 2. Rhetor. vt ſic, in quantum, quæ ſunt amici, æſtimat ſua, amans videatur eſſe in amato, quaſi idem factus amato. In quantùm verò, & è conuerſo vult, & agit propter amicum; ſicut propter ſe ipſum, quaſi reputans amicum idem ſibi, ſic amatum eſt in amante.

Poteſt autem 3. modo mutua inhæſio intelligi in amore amicitiæ ſecundùm viam redamationis, in quantum mutuò ſe amant amici, & ſibi inuicem bona volunt, & operantur.

Habes ex art. 3. alium effectum amoris, qui vocatur extaſis.

Extaſis effectus amoris quid, & quotuplex.

Docet autem S. Doctor, quòd extaſim pati aliquis dicitur, cùm extrà ſe ponitur, quod & contingere dicit, & ſecundùm vim apprehenſiuam, & ſecundùm vim appetitiuam: ſecundùm vim apprehenſiuam aliquis dicitur extrà ſe poni, quando ponitur extrà cognitionē ſibi propriam, vel quia ad ſuperiorem ſublimatur; ſicut dùm homo eleuatur ad comprehendenda aliqua, quæ ſunt ſuprà ſenſum, & rationem: dicitur extaſim pati, in quantum ponitur extrà connaturalem apprehenſionem rationis, & ſenſus, vel quia ad inferiora deprimitur, putà cùm aliquis in phreneſim, vel in amentiam cadit, dicitur extaſim paſſus. Secundùm appetitiuā verò partem dicitur aliquis extaſim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodò extrà ſeipſum.

Quomodò cauſata ab amore.

Primam quidem extaſim facit amor diſpoſitiuè, in quantùm ſcilicet facit meditari de amato: intenſa autem meditatio vnius abſtrahit ab aliis; ſed ſecundam extaſim facit amor directè: ſimpliciter quidem amor amicitiæ: amor autem concupiſcentiæ non ſimpliciter, ſed ſecundùm quid: nam in amore concupiſcentię quodammodò fertur amans extrà ſeipſum, in quantum ſcilicet non cōtentus gaudere de bono, quod habet, quęrit frui aliquo extrà ſe: ſed quia illud extrinſecum bonum quærit ſibi habere, non exit ſimpliciter extrà ſe, ſed talis affectio in fine intrà ipſam cōcluditur, ſed in amore amicitiæ affectus alicuius ſimpliciter exit extrà ſe, quia vult amico bonum, & operatur bonum quaſi gerens curam, & prouidentiam ipſius propter ipſum amicum.

Zelus effectus amoris.

In art. 4. oſtendit zelum eſſe alium effectū amoris, & probat quia, quæ fortiter amat, intendit repellere, & excludere omne id quod ſibi repugnat: aliter autem ſequitur zelus ad amorem concupiſcentiæ, aliter ad amorem amicitiæ: ad illum enim, in quantum concupiſcēs intendit

Diuerſus ex diuerſo amore. intendit repellere omne impediens pacificam, & quietam poſſeſſionem, & fruitionem rei amatæ, & ſic coniux zelo afficitur propter maritum quem intenſè amat, & ambitioſus honoris zelo afficitur, quando alij honorantur, ſed hic vocatur zelus inuidiæ.

Zelus autem ſecutus ad amorem amicitiæ reſpicit ſolum bonum amici, in quantum amici, ita & repellere intendit omne contrarium bono amici, vt ſic; & hoc modo ſancti zelantur honorem Dei iuxtà illud. *Zelus domus Dei comedit me.*

In art. 5. inquirit S. Doctor, an amor lædat amantem, ita vt inter effectus amoris debeamus etiã læſionem amantis annumerare.

Amor boni cõuenientis melioratiuus; nõ conuenientis, Læſiuus amãtis. Et reſpondet, quod amor boni conuenientis non lædit amantem, imò eſt melioratiuus; amor verò boni, quod non eſt conueniens amanti, lædit ipſum; vnde homo maximè perficitur, & melioratur per amorem Dei, læditur autem, & deterioratur per amorem peccati iuxtà illud Oſeæ 9. *facti ſunt abominabiles, ſicut ea quæ dilexerunt.*

Probat autem hæc S. Doctor euidentiſſimè, amor enim, vt ſupradictum eſt, ſignificat coaptationem quandam appetitiuæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad id quod eſt ſibi conueniens, ex hoc ipſo læditur: ergo coaptatio, ſiue amor boni ſibi conuenientis, non ſolùm non lædit, ſed perficit.

Hoc autem, inquit S. Doctor, ſic dictum eſt de amore, quantum ad id quod eſt formale in ipſo, quod eſt ſcilicet ex parte appetitus; quantùm verò ad id quod eſt materiale in paſſione amoris, quod eſt immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor ſit læſiuus propter exceſſum immutationis, ſicut accidit in ſenſu, & in omni actu virtutis animæ, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Alij effectus amoris. Præter prædictos effectus amoris, quos tanquam præcipuos S. Doctor enumerat, non excludimus alios plures, vt languorem, ſiue triſtitiam propter amati abſentiam: liquefactionem, ſiue feruorem, ſiue intenſum deſiderium quærendi amatum, & alia quæ ad ſimiles effectus reduci poſſunt.

Quantùm autem ad effectus amoris extrinſecos, quos comprehendit S. Doctor ſub titulo art. 6. vtrùm amor ſit cauſa omnium, quæ amans agit.

Vnico verbo ſatisfacit prius in argumento ſed contrà, ex Dionyſio 4. cap. de diuinis nominibus, vbi dicit. *Quod propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agunt.*

Et in corpore, ratione id oſtendit, quia omne agens aliquid agit propter finem aliquem: finis autem eſt bonum deſideratum, & amatum vnicuique, vnde manifeſtum eſt, quòd omne agens quodcumque ſit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. *Omnia agunt ex amore.*

Loquimur de amore abſtrahendo à ſenſitiuo, vel à quocunque alio, & in hoc ſenſu certum eſt, quod omnes effectus, ſiue omnia quæ in mundo fiunt, inter effectus extrinſecos amoris ſunt computanda.

QVÆSTIO XXIX.

De odio.

ARTICVLVS I.

Vtrùm cauſa, & obiectum odij ſit malum.

CONCLVSIO. Sicut bonum eſt obiectum amoris; ita malum eſt obiectum odij.

Probatur. Odium eſt diſſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur, vt repugnans, & nociuum; ſed omne repugnans, in quantum huiuſmodi, habet rationem mali: ergo malum eſt obiectum odij, vt repugnans, & nociuum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm odium cauſetur ex amore.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia nihil odio habetur, niſi per hoc quod contrariatur conuenienti quod amatur: ergo omne odium ex amore cauſatur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm odium ſit fortius, quam amor.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt quod odium ſit fortius amore ſimpliciter, vt oſtendetur infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliquis poſſit odio habere ſeipſum.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt quod aliquis per ſe loquendo odio habeat ſeipſum, vt oſtendetur infrà.

ARTICVLVS V.

Vtrùm aliquis poſſit odio habere veritatem.

CONCLVSIO. Nemo poteſt odio habere veritatem in communi, ſed in particulari nihil prohibet, quod aliqua veritas odio habeatur, prout habet rationem contrarij, & repugnantis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm aliquid poſſit haberi odio in vniuerſali.

CONCLVSIO. Odium, prout eſt in parte ſenſitiuâ, poteſt eſſe ad aliquid etiam in genere; prout verò eſt in parte intellectiuâ, poteſt eſſe etiam ad aliquid in vniuerſali, ſecundùm quod ſubeſt intentioni vniuerſalitatis.

Explicabitur infrà.

CAPVT PRIMVM.

Quid ſit odium, quæ eius cauſa, & quæ eius vires.

IN probatione concluſionis S. Doctoris, adduximus ex ipſo definitionem, ſeu deſcriptionem odij, quod ſit diſſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur, vt repugnans, & nociuum. Ex quâ probat S. Doctor malum eſſe obiectum odij, quia ſicut amor eſt conſonantia appetitus ad id quod apprehenditur, vt conueniens, ita odium eſt diſſonantia illius ad id quod apprehenditur, vt diſconueniens. Sicut autem omne conueniens, in quantum huiuſmodi, habet rationem boni, ita omne diſconueniens, in quantum huiuſmodi, habet rationem mali: ergo ſicut bonum eſt obiectum amoris, ita malum eſt obiectum odij. *Deſcriptio odij.* *Obiectum eius eſt malum.*

In art. 2. docet odium cauſari ex amore, quod etiam euidenter probat ex dictis. Amor conſiſtit in conuenientiâ, odium in diſconuenientâ: oportet autem in quolibet prius conſiderare, quid ſibi conueniat, vt poſſimus deinde conſiderare, quid ſibi repugnet; ideò enim aliquid repugnat alteri, vel quia eſt corruptiuum, vel impeditiuum eius, quod eſt conueniens: ergo neceſſe eſt quod amor ſit prior odio: & quòd nihil odio habeatur, niſi propter hoc quod contrariatur conuenienti quod amatur: & ſecundum hoc omne odium ex amore cauſatur. *Odium cauſatur ex amore.*

Infert in art. 3, ex dictis fortiorem eſſe amorem odio.

Probat, & clarè hoc oſtendit, quia malum non agit, niſi virtute boni, vt dicit Dionyſius 4. de diuinis nominibus: bonum autem eſt obiectum amoris. Prætereà quia amor eſt cauſa odij, ſed cauſa fortior eſt effectu: ergo. Inſuper quia fortiùs mouetur quis in finem, quam in ea, quæ ſunt ad finem: receſſus autem à malo per odium ordinatur tanquam medium ad bonum: ergo odium, ſiue fuga diſconuenientis, ordinatur tanquam in finem ad bonum, & conueniens: ergo amor fortiùs mouet, quàm odium. *Amor eſt fortior odio.*

Adducit autem S. Doctor duplicem rationem ad oſtendendum, quomodo aliquando odium fortius videtur mouere, quàm amor. Prima eſt, quia odium eſt magis ſenſibile quàm amor; cùm enim perceptio ſenſus ſit in quâdam immutatione, ex quo aliquid iam immutatum eſt, non ita ſentitur, ſicut quando eſt in ipſo immutari. Vnde calor febris eticæ, quamuis ſit maior, non tamen ita ſentitur, ſicut calor tertianæ, quia calor verſus eſt quaſi in habitum, & naturam: & propter hoc etiam amor magis *Vnde Odium videtur aliquando fortius amore.*

magis ſentitur in abſentiâ amati, & propter hoc etiam repugnantia eius, quod odio habetur, ſenſibiliùs percipitur, quàm conuenientia eius quod amatur.

Secunda ratio eſt, quia non comparatur odium ad amorem ſibi correſpondentem; ſecundùm enim diuerſitatem bonorum eſt diuerſitas amorum in magnitudine, & paruitate, quibus proportionâtur oppoſita odia; vnde odium, quod correſpondet maiori amori, magis mouet, quàm minor amor.

Dictum D. Auguſtini.

Et hâc vltimâ ratione occurrit S. Doctor Auguſtino in libro 83. quæſtionum vbi ait, quod *nemo eſt, qui non magis dolorem fugiat, quàm appetat voluptatem*; Sed fugere dolorem pertinet ad odium, appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem: ergo odium eſt fortius amore.

Occurrit inquam huic rationi S. Doctor ex dictis, quod amor voluptatis eſt minor amore conſeruationis ſui ipſius, cui reſpondet fuga doloris, & ideò magis fugitur dolor, quàm ametur voluptas.

Capvt II.

Quæ poſſint odio haberi.

POſtquam S. Doctor in articulis præcedentibus oſtendit naturam, cauſam, & robur odij, pergit ad examinandum, quæ poſſint odio haberi. In hoc igitur art. 4. docet neminem poſſe odiſſe ſeipſum iuxtà illud ad Epheſios. 5. *Nemo vnquam carnem ſuam odio habuit.*

Aſſertio S. Doctoris.

Quod probat, quia vnumquodque naturaliter appetit bonum; appetitus enim non poteſt ferri, niſi in bonum, quod eſt obiectum eius ſpecificatiuum, & adæquatum: ergo nequit aliquis ſibi velle malum, ſed ſemper neceſſariò debet velle bonum, vel malum ſub ratione boni, ſed qui ſibi vult bonum, vel malum, vt bonum, non ſe odit: ergo nequit homo odiſſe ſeipſum. Hoc, inquit S. Doctor, eſt per ſe loquendo, quia per per accidens poteſt homo odiſſe ſeipſum, in quantum amat aliquod bonum ſibi, quod non eſt niſi ſecundùm quid bonum, & ſimpliciter malum, vt contingit in peccatore: iuxtà illud. *Qui amat animam ſuam, perdet eam.*

Probatur.

Et in 5. articulo oſtendit, quod nemo poteſt odiſſe veritatem in communi. Hoc oſtendit à priori, quia diſſonantia eſt cauſa odij, & conuenientia cauſa amoris; ens autem, & verum ſunt communia omnibus: ſed in particulari nihil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, in quantum habent rationem contrarij, & repugnantis. Cōtrarietas enim, & repugnantia non aduerſatur rationi entis, & veri, ſicut aduerſatur rationi boni, & ita veritas in particulari poteſt odio haberi. Vnde Apoſtolus ad Galatas. 4. dicit. *Factus ſum vobis inimicus, verum dicens vobis*, & commune adagium fert, quod veritas odium parit.

Nemo odit veritatē in cōmuni; multi tamen in particulari.

In vltimo tandem articulo docet. Quod odium, provt eſt paſſio, non poteſt ferri in vniuerſale logicum, id eſt, non poteſt appetitus odiſſe ſecundam intentionem vniuerſalitatis; poteſt tamen odio habere naturam, quæ ſubſternitur tali intentioni, ſiue quod idem eſt, poteſt odium ferri in vniuerſale phyſicum: ſiue non poteſt ferri in vniuerſale, poteſt tamen ferri in naturam vniuerſaliter, ſiue indeterminatè. Et ita ouis non odio habet lupum, vt ſic abſtractum abſtractione logicâ, ſed naturam lupinam, ſiue quemlibet lupum indifferenter.

Paſſio odij non fertur ad vniuerſale logicū ſed phyſicum.

Appetitus verò intellectiuus, ſiue voluntas, quia ſequitur apprehenſionem vniuerſalem, poteſt ferri per odium in naturam ſub vtrâque vniuerſalitate conſideratam.

Volūtas tamē odit vtrūque.

Ex qua doctrinâ colligit S. Doctor differentiam inter odium, & iram, quia hæc debet eſſe neceſſariò de aliquo particulari; ſemper enim cauſatur ex aliquo particulari, nempe ex aliquo actu lædentis: actus autem particularium ſunt, & ita optimè dicit Ariſt. 2. Rhetor. capit. 4. quòd ira ſemper ſit inter ſingularia: odium autem etiam ad generalia: furem enim odit, & calumniatorem vnuſquiſque.

QVÆSTIO XXX.

De concupiſcentiâ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm concupiſcentia ſit in appetitu ſenſitiuo tantùm.

CONCVPISCENTIA Propriè loquendo eſt in appetitu ſenſitiuo; & in vi concupiſcibili, quæ ab ea denominatur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm concupiſcentia ſit paſſio ſpecialis.

CONCLVSIO. Concupiſcentia eſt paſſio differens ſpecie ab amore, & delectatione.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſint aliquæ concupiſcentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Explicabitur, & probabitur in Capite.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm concupiſcentia ſit infinita.

CONCLVSIO. Concupiſcentia naturalis non poteſt eſſe infinita in actu; poteſt tamen eſſe infinitâ in potentiâ per ſucceſſionem.

CAPVT VNICVM.

Quid concupiſcentia, quod eius ſubiectum, quomodo ſit paſſio ſpecialis, & diuidi poſſit, & qui ſint eius limites.

HAbemus in primo articulo (relictis aliis acceptionibus huius nominis) quod concupiſcentia hîc ſumitur pro paſſione quadam appetitus ſenſitiui exiſtente in parte concupiſcibili, & deſiderium delectationis ſenſibilis rei abſentis dici poteſt, & ſolet; quamuis in rigore ſignificationis, vt S. Thomas in hoc, & ſequenti art. docet, deſiderium ſignificat motum tàm appetitus ſenſitiui, quàm intellectiui; concupiſcentia verò ſignificat motum ſolius appetitus ſenſitiui, ſed ad tollendam æquiuocationem in hoc nomine, ***Concupiſcentia.*** Quia poteſt etiam accipi generaliter, provt eſt ratio quædam tranſcendentalis incluſa in omni paſſione, ſiue appetitu, qui verſatur circà bonum, ideò vt nominemus hãc ſpecialem paſſionem, & diſtinguamus à tranſcendentali concupiſcentiâ, vocamus illam deſiderium.

Concupiſcentia ſumitur hic pro Paſſione appetitus ſenſitiui, in parte concupiſcibili.

Quod diſtinguitur ab amore, & gaudio, ſiue delectatione, quia amor eſt illius cauſa, & gaudium, ſiue delectatio eſt illius terminus; amans enim concupiſcit quieſcere in re amatâ, & ſic per concupiſcentiam tendit in illam.

Hoc nomen. ***Concupiſcentia***, ſolet etiam vſurpari pro motu appetitus intellectiui, quod propriè dicitur deſiderium voluntatis, quæ ex amore alicuius rei deſiderat, & concupiſcit illam. Tamen propriè, vt diximus, accipitur pro paſſione appetitus ſenſitiui, provt ipſum nomen ***Concupiſcentia*** ſonat: cõcupiſcere enim eſt quaſi cum alio cupere: appetitus autem voluntatis, quaſi ſolius eſt animæ; appetitus verò ſenſitiuæ partis eſt appetitus coniuncti: nihilominùs, vt diximus, vnum pro alio accipitur, & vtroque nomine tàm concupiſcentiæ, quàm deſiderij ſignificamus motum appetitus in bonum abſens, vt delectabile, & conſequibile,

Concupiſcentia ethymologia.

Maximè autem notandum eſt, quòd hæc paſſio reſpicit bonum abſens, ſed non arduum; quando enim illud arduum eſt, pertinet ad ſpem; & ſicut paſſioni

Obiectum, & oppoſitum. paſſioni ſpei, quæ reſpicit bonum arduum, aſſignamus paſſionem oppoſitam, quam timorem appellamus; Ita etiam paſſioni concupiſcentiæ, quæ reſpicit bonum delectabile, aſſignamus aliam paſſionem, quæ tamen eſt innominata, & vocamus illam fugam, quam aliqui confundunt cum timore; ſed timor propriè eſt fuga mali ardui, quod non conuenit prædictæ fugæ, ſed quia ad ſignandum fugam mali, non curamus multoties, quòd ſit arduum, vel non; ideò illam ſub nomine timoris ſæpiùs comprehendimus.

Stabilitâ naturâ ſiue eſſentiâ concupiſcentiæ, & viſo, quomodo eſt ſpecialis paſſio, diſtinguit. S. Thomas in art. 3. concupiſcentias, & dicit quòd aliquæ dicuntur naturales, aliquæ non naturales, ſiue rationales, ſumendo rationale non propriè, ſed participatiuè. *Concupiſcentia naturales quæ?* Concupiſcentiæ naturales dicuntur illæ, quæ ſequuntur ſimplicem apprehenſionem animalem, & ita ſunt communes omnibus animantibus, vt concupiſcentia cibi, & potus & alicuius ſimilis delectabilis. Concupiſcentiæ non naturales, ſiue rationales ſequuntur, non ſimplicem apprehenſionem animalis, ſed apprehenſionem inuentiuam, & excogitatiuam; *Concupiſcētiæ rationales.* quæ ſolùm poteſt eſſe in hominibus, quorum cogitatiua participat aliquo modo de diſcurſu propter coniunctionem ad intellectum: diſcurſu inquam, ſed tantùm circà ſingularia, vt patet ex prima parte, & ideò vocantur huiuſmodi concupiſcentiæ rationales; cuiuſmodi ſunt concupiſcentiæ circà cibum taliter conditum, circà veſtem hoc vel illo modo factam, circà domum quadratam, vel rotundam, vel ſic ornatam: quæ omnia non ſunt neceſſaria naturæ, nec ea animalis natura præciſè appetit, quæ ſolùm concupiſcit cibum ad ſuſtentandam vitam, & veſtem ad frigus repellendum, & domum contrà temporis inclementiam. Similiter alia, quæ homines concupiſcunt; vt diuitiæ, &c. non pertinent ad concupiſcentiam animalem, ſed tantùm ad concupiſcentiam rationalem, quia ſupponunt cognitionem, & apprehenſionem inuentiuam, quæ ſola poteſt cognoſcere, & reputare prædicta eſſe apta ad benè conſeruandam vitam.

Ex quâ doctrinâ facilè colligi poteſt reſolutio articuli quarti, quod concupiſcentia naturalis non poteſt eſſe infinita in actu, quia natura habet terminum, & ideò animal, nec concupiſcit infinitam aquam, vel infinitum cibum; *Concupiſcētia naturalis non poteſt eſſe infinita.* ſed habet ſuum terminum; at verò in potentiâ, & ſucceſſiue concupiſcentia naturalis habet infinitatem, quia poſt adeptum nunc cibum, & potum, iterùm deinde deſiderat cibum, & potum, & ſic de ſimilibus.

Concupiſcentia verò non naturalis eſt infinita omnibus modis, quia cùm ſequatur rationem, & rationi competat in infinitum procedere; *Benè tamen rationalis.* ideò illa in infinitum procedere poteſt, & ſic concupiſcens diuitias, poteſt infinitas diuitias concupiſcere: poteſt autem, & de hoc alia ratio diſparitatis aſſignari ſecundùm philoſophum. 1. politic. Ea eſt, quia concupiſcentia finis eſt infinita; finis enim per ſe concupiſcitur, vt ſanitas; vnde maior ſanitas magis concupiſcitur, & ſic in infinitum. Concupiſcentia verò eius, quod eſt ad finē, non eſt infinita, ſi ſecundùm illam menſuram appetit, quæ conuenit fini; vnde, qui finem ponunt in diuitiis, habent concupiſcentiam diuitiarum in infinitum; qui autem diuitias appetunt propter neceſſitatem vitæ, concupiſcunt diuitias finitas ſufficientes ad neceſſitatem vitæ, vt philoſophus dicit ibidem; & eadem eſt ratio de concupiſcentiâ quâcumque aliarum rerum.

QVÆSTIO XXXI.

De delectatione ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm delectatio ſit paſſio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Motus appetitus ſenſitiui propriè eſt paſſio; ſed delectatio eſt motus in appetitu animali, conſequens apprehenſionem ſenſus; ergo eſt paſſio.

ART.

ARTICVLVS II.

Vtrùm delectatio ſit in tempore.

CONCLVSIO. Delectatio ſecundùm ſe non eſt in tempore; per accidens autem poteſt eſſe in tempore.

Probatur, quia delectatio eſt affectus voluntatis in bono iam adepto, quod eſt quaſi terminus motus: ergo ſecundùm ſe non eſt in tempore, ſed quia poteſt bonum adeptum tranſmutationi ſubiacere, poterit delectatio per accidens eſſe in tempore.

CAPVT VNICVM.

Traditur, & explicatur ex S. Doctore definitio delectationis, & oſtenditur inter paſſiones eſſe reponendam.

Definitio delectationis. SIc illam definit S.Doctor cum Ariſt. primo Rhetor capit. 10. delectatio eſt quidam motus animæ,& conſtitutio ſimul tota, & ſenſibilis in naturam exiſtentem.

In eo quod dicitur, motus animæ, ponitur genus, in quo omnes animæ, paſſiones conueniunt. In eo verò quod dicitur, conſtitutio in exiſtentem naturam, id eſt in id quod conſiſtit in naturâ rei, ponitur cauſa delectationis, ſcilicet præſentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur; ſimul tota,oſtenditur quod conſtitutio non debet accipi, prout eſt in conſtitui, ſed prout eſt in conſtituto eſſe, quaſi terminus motus: non enim delectatio eſt generatio, prout Plato poſuit, ſed magis conſiſtit in facto eſſe, vt dicitur 7. Ethic. per hoc autem quod dicitur, ſenſibilis, excluduntur perfectiones rerum ſenſibilium in quibus non eſt delectatio. *Explicatur.*

Infertur delectationem eſſe paſſionem. Ex quibus infert S.Doctor delectationem eſſe paſſionem, dicens. Sic ergo patet, quod cum delectatio ſit motus in appetitu animali, conſequens apprehenſionem ſenſus, delectatio eſt paſſio animæ.

Et pro maiori horum claritate, notat, quod ſicut contingit in rebus naturalibus aliqua conſequi ſuas perfectiones naturales; ita hoc contingit in animalibus; & quamuis moueri ad naturalem perfectionem, non ſit totum ſimul, tamen conſequi omnem perfectionem naturalem,eſt totum ſimul: hæc autem eſt differentia inter animalia, & alias res naturales; quod aliæ res naturales, quando conſtituuntur in id quod conuenit eis ſecundùm naturam, hoc non ſentiunt, ſed animalia hoc ſentiunt: & ex iſto ſenſu cauſatur quidam motus animæ in appetitu ſenſitiuo, & iſte motus eſt delectatio: delectatio igitur eſt motus, ſiue operatio appetitus circà bonum iam adeptum cognitum. *Perfectio naturalis habetur tota ſimul.*

In ſecundo articulo docet, quòd delectatio ſecundùm ſe non eſt in tempore.

Quod patet ex dictis, quia delectatio eſt in bono iam adepto, quod eſt quaſi terminus motus. Verum tamen eſt, quod ſi bonum adeptum tranſmutationi ſubiaceat, erit delectatio per accidens in tempore: ſi autem ſit omninò intranſmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per ſe, nec per accidens. *Delectatio non eſt in tẽpore niſi per accidens.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm delectatio differat à gaudio.

CONCLVSIO. Non eſt idem gaudium, & delectatio.

CAPVT VNICVM.

In quo differant delectatio, & gaudium, & an lætitia, exultatio, & iucunditas importent idem quod gaudium.

IN art. 3. oſtendit S. Doctor differentiam inter delectationem,& gaudium; ait enim, quod, ſicut ſunt quædam concupiſcentiæ naturales, quædam verò non naturales, ſed conſequuntur rationem, vt dictum eſt; Ita delectationum quædã ſunt naturales,quædam verò non naturales,quæ ſunt cum ratione: delectamur enim in his,quæ naturaliter concupiſcimus ea adipiſcentes, & in his, quæ concupiſcimus ſecundùm rationem: ſed nomen gaudij non habet locũ,niſi in delectatione, quæ conſequitur rationem. Vnde gaudium non attribuimus *Diſcrimen inter gaudium, & delectationem.*

buimus brutis animalibus, ſed ſolùm nomẽ delectationis. Omne autem, quòd concupiſcimus ſecundùm naturam, poſſumus etiam cum delectatione rationis concupiſcere, ſed non è conuerſo; vnde de omnibus, de quibus eſt delectatio, poteſt eſſe gaudium in habentibus rationem, quamuis non ſemper de omnibus ſit gaudium; quandoque enim aliquis ſentit aliquam delectationem ſecundùm corpus, de quâ non gaudet ſecundùm rationem, & ſecundùm hoc patet, quod delectatio eſt in his pluſquàm gaudium.

Delectatio autem, & gaudium habẽt ſe ſicut ſuperius & inferius: omne enim gaudium eſt delectatio, non autem omnis delectatio, eſt gaudium.

Quid de lætitiâ, exultatione, & iucunditate ſentiendum.

Inſuper ſciendum, quod hæc tria nomina, lætitia, delectatio, Iucunditas ſunt quaſi ſynonima cum gaudio, & ſolùm in creaturâ rationali reperiuntur, ſed non eodem modo habent importare gaudiũ. Lætitia enim importat peculiarem delectationem cordis: Exultatio verò importat peculiaria ſigna exteriora interioris gaudij: iucunditas verò diciturà quibuſdam ſpecialibus lætitiæ ſignis, vel effectibus.

Vnde videtur, quod gaudium dicatur ad menſuram rationis, alia verò aliquem exceſſum important; vnde ſtoïci à viro ſapiente excludebant lætitiã, exultationem, & iucunditatem, & ſolùm concedebant illi gaudium.

Hæc omnia ſynonima in ſcripturâ.

Cæterùm ſacra ſcriptura indifferenter vtitur prædictis vocibus ſine tali notâ imperfectionis, & exorbitantiæ; vnde beatitudo nunc appellatur gaudium iuxtà illud. *Intra in gaudium Domini tui.* Nunc appellatur delectatio iuxtà illud. *Delectationes in dexterâ tuâ vſque in finem*, nunc lætitia dicitur. *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo.* Et deniq; exultatio, iuxtà illud. *Exultabunt ſancti in gloriâ.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm delectatio ſit in appetitu intellectiuo.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur delectatio ſequitur apprehenſionẽ rationis; ad apprehenſionem autem rationis nõ ſolùm commouetur appetitus ſenſitiuus per applicationem ad aliquid particulare, ſed etiam appetitus intellectiuus, qui dicitur voluntas, & ſecundùm hoc in appetitu intellectiuo eſt delectatio.

ARTICVLVS V.

Vtrùm delectationes corporales, ſeu ſenſibiles ſint maiores delectationibus ſpiritualibus, & intelligibilibus.

CONCLVSIO eſt negatiua.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur in appetitu intellectiuo eſſe delectationem quæ excedit ſenſitiuam.

Delectatio reperitur etiã in appetitu intellectiuo.

STatuit deinde S. Doctor tanquàm certiſſimum, quòd delectatio non eſt ſolùm in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in appetitu intellectiuo, ſiue in voluntate; quod probat in argumento ſed contrà art.4. ex pſalmo 36. *Delectare in Domino*, ſed ad Deum non poteſt extendi appetitus ſenſitiuus ſed ſolùm intellectiuus: ergo delectatio poteſt eſſe in appetitu intellectiuo, & hæc delectatio eſt gaudium. Alia autem delectatio in appetitu intellectiuo reperiri non poteſt, ſcilicet delectatio, quæ eſt propriè paſſio, & fit cum aliquâ immutatione corporali, provt eſt delectatio appetitus ſenſitiui: delectatio autem appetitus intellectiui nihil eſt aliud, quàm ſimplex motus voluntatis, & ſecundùm hoc Auguſt.14. de ciuitate dicit, quòd cupiditas, & lætitia nihil aliud eſt, quàm voluntas in eorum conſecutione, quæ volumus.

Comparat autem S. Doctor in art.5. delectationes corporales, & ſenſibiles delectationibus ſpiritualibus, & intelligibilibus, vt inde videamus, quænam ſint maiores.

Maiores ſunt delectationes partis intellectiuæ quàm ſenſitiuæ.

Et primò, tanquam certum ſtatuit, quod ſi cõparemus delectationem, quam ex ipſis actionibus præciſè partis ſenſitiuæ, vel intellectiuæ reportamus, maiores ſunt delectationes de actibus intellectiuis, quàm de ſenſitiuis,

Pro cuius intelligentiâ notat, quòd cùm actus tàm intellectiuæ quam ſenſitiuæ partis, ſint immanentes, & perfectiones ſuorum ſubiectorum, afferunt præciſè in ſe conſiderati quamdam conuenientiam ipſi ſubiecto, ex quâ oritur delectatio; vnde habet homo

delectationẽ nõ ſolùm cauſatam ab obiecto per intellectum aſſecuto, ſed etiam delectatur de intellectione ipſâ; & ſenſus non ſolùm ab obiecto ſenſato reportat delectationem, ſed delectatur ſe illud videre.

Si igitur, concludit S. Doctor, comparentur delectationes intelligibiles delectationibus ſenſibilibus, ſecundùm quod delectamur in ipſis actionibus (putà in cognitione ſenſus & in cognitione intellectus) non eſt dubium; quod multò ſunt maiores delectationes intelligibiles, quàm ſenſibiles. Multò enim magis delectatur homo de hoc quod cognoſcit aliquid intelligendo, quàm de hoc quod cognoſcit ſentiendo, quia intellectualis cognitio, & perfectior eſt, & etiam magis cognoſcitur, quia intellectus magis reflectitur ſuprà actum ſuum, quàm ſenſus. Eſt etiam cognitio intellectiua magis dilecta; nullus enim eſt, qui non vellet magis carere viſu corporali: quàm viſu intellectuali, eo modo quo beſtiæ, vel ſtulti carent. Sicut Auguſt. dicit 14. de ciuitate Dei cap. 14.

Cognitio intellectiua perfectior eſt & charior.

Sed ſi comparentur delectationes intelligibiles ſpirituales delectationibus ſenſibilibus corporalibus, ſic ſecundùm ſe, & ſimpliciter loquendo delectationes ſpirituales ſunt maiores.

Quod apparet ſecundùm tria, quæ requiruntur ad delectationem, ſcilicet bonum coniunctum, & id cui coniungitur, & ipſa coniunctio. Nam ipſum bonum ſpirituale eſt maius quàm bonum corporale, & eſt magis dilectum; cuius ſignum eſt quod homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus abſtinẽt, vt non perdant honorem, qui eſt bonum intelligibile, ſimiliter etiam ipſa pars intellectiua eſt multò nobilior, & magis cognoſcitiua, quàm pars ſenſitiua. Coniunctio etiam vtriuſque eſt magis intima, & magis perfecta, & magis firma; Intimior quidem eſt, quia ſenſus ſiſtit circà exteriora accidentia rei; intellectus verò vſque ad rei eſſentiam penetrat; obiectum enim intellectus eſt, quod quid eſt: perfectior autem eſt quia cognitioni ſenſibilis ad ſenſum adiungitur motus, qui eſt actus imperfectus; vnde delectationes ſenſibiles non ſunt totæ ſimul, ſed in eis aliquid pertranſit, & aliquid expectatur conſummandum, vt patet in delectatione ciborum & venereorum, ſed intelligibilia ſunt abſque motu; vnde delectationes tales ſunt totæ ſimul. Eſt etiam firmior, quia delectabilia corporalia ſunt corruptibilia, & citò deficiunt: bona verò ſpiritualia ſunt incorruptibilia.

Tria requiſita ad delectationem.

Sed quoad nos delectationes corporales ſunt magìs vehementes.

Quoad nos delectationes corporales ſũt vehemẽtiores.

Et hoc propter tria 1. quia ſenſibilia ſunt magìs nota quoad nos, quam intelligibilia. 2. quia delectationes ſenſibiles, cùm ſint paſſiones ſenſitiui appetitus, ſunt cum aliquâ tranſmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus ſpiritualibus, niſi per quamdam reſultantiam à ſuperiori appetitu ad inferiorem. 3. quia delectationes corporales appetuntur, vt medicinæ quædam ad corporales defectus, vel moleſtias; ex quibus triſtitiæ quædam conſequuntur; vnde delectationes corporales triſtitiis huiuſmodi ſuperuenientes magìs ſentiuntur; & pro conſequens magìs acceptantur, quàm delectationes ſpirituales, quæ non habent triſtitias contrarias, vt infrà dicetur.

Et hæc ſunt valdè notanda pro pluribus materiis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm delectationes tactus ſint maiores illis, quæ ſunt ſecundum alios ſenſus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua, vt oſtendetur infrà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm aliqua delectatio ſit non naturalis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Patebit infrà.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm delectatio poſſit eſſe delectationi contraria.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Ea quæ ſe impediunt in eodem genere exiſtẽtiæ, ſecundùm philoſophũ ſunt contraria; ſed quædam delectationes inuicem ſe impediunt, vt dicitur 10. Ethic. ergo aliquæ delectationes ſunt contrariæ.

CAPVT

Capvt Vnicvm.

De delectationibus tactus comparatis ad alias corporales: de non naturalibus, ſeu contrà naturam, & de contrarietate delectationum ad inuicem.

Delectationes tactus excedunt inter ſenſibiles.

OStendit ſubinde S. Doctor in art. 6. quòd inter delectationes ſenſibiles maiores ſunt delectationes tactus, quam delectationes aliorum ſenſuum: delectationes enim tactus deſeruiunt ad conſeruationem indiuidui, & conſeruationem ſpeciei, vt patet in delectationibus cibi, & potus, quæ pertinent ad guſtum, & propterea animalia bruta omnes ſenſus ordinant ad tactum. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, ſed cibatione, neque leo voce bouis, ſed comeſtione, vt dicitur in 3. Ethic.

Si autem delectatio corporalis ſenſibilis conſideretur in homine, vt deſeruiens intellectui: ſic delectatio viſus eſt potentior, quia ſenſus viſus magìs inſeruit intellectioni, cùm inter ſenſus ſit ſubtilior, & perfectior, & poſteà ſequitur auditus, per quem ingreditur intellectualis diſciplina.

Docet autem S. Doctor, quod ſi quis vtramque delectationem viſus, & tactus comparare velit, inueniet ſimpliciter delectationem tactus eſſe maiorem delectatione viſus.

Delectationes non naturales quæ & quot.

In 7. art. oſtendit aliquas delectationes eſſe non naturales, ſed aduerſari naturæ, & ſtatuit aliquas delectationes eſſe innaturales, ſiue contrà naturam ſpecificam, ſiue contrà rationem tàm ex parte intellectus, quàm voluntatis, vt delectari in vanis, & falſitatibus, & hoc quoad intellectum, & delectari in vitiis, & peccatis, quæ ſunt delectabilia pertinentia ad voluntatē, & dicuntur contrà naturam, id eſt contrà rationem, quia omne peccatum rationi opponitur.

Delectationes innaturales.

Aliquæ etiam innaturales, vel contrà naturam delectationes dicuntur, quando ſunt præiudiciales conſeruationi indiuidui, vel ſpeciei, vt delectationes in comeſtione cineris, carbonum, & huiuſmodi, vel delectari in venereis quæ opponuntur humanæ generationi, vt in concubitu beſtiali & ſimilibus: quæ delectationes originem habent ex prauâ diſpoſitione indiuidui, & dicuntur contrà naturam ipſius, ſecundùm quod homo, vel animal, ſiue ſecundùm rationem genericam, vel ſpecificam, quamuis reſpectu prauæ diſpoſitionis indiuidui poſſint dici connaturales; vnde poſſunt appellari innaturales ſimpliciter, & conturales ſecundùm quid, quia reſpectu prauæ diſpoſitionis indiuidui habent rationem quietatiui.

In vltimo art. ſtatuit S. Doctor, quod delectatio poteſt eſſe delectationi contraria.

Delectationes poſſunt ſibi eſſe contrariæ.

Quod probat, quia delectatio in affectionibus animæ proportionatur quieti in corporibus naturalibus: dicuntur autem duæ quietes eſſe contrariæ, quia ſunt in contrariis terminis, ſicut quies, quæ eſt ſursùm, ei quæ eſt deorsùm; vnde contingit in affectibus animæ duas delectationes eſſe contrarias.

QVÆSTIO XXXII.

De cauſâ delectationis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm operatio ſit cauſa propria delectationis.

COnclvsio. Oportet quòd omnis delectatio aliquam operationem conſequatur. Manifeſtabitur infrà.

Capvt Vnicvm.

Quæ operatio iuxtà mentem S. Doctoris ſit requiſita, vt cauſa delectationis.

Aſſertio.

VEritas à S. Doctore ſtabilita in hoc art. eſt, quòd omnis delectatio conſequatur aliquam operationem.

Probatur.

Quòd probat quia, vt ex ſupradictis oſtēderat, duo præcipuè ſūt ad delectationē requiſita ſcilicet conſecutio boni conuenientis, & apprehenſio talis conſecutionis; ſed tàm cognitio, ſeu apprehēſio, quam conſecutio, eſt operatio: ergo operatio eſt prima, & potiſſima cauſa delectationis.

Inde emerſit inter Cōmentatores difficultas, quia ratio S. Doctoris non ſolùm probat,

probat,quod operationem ſequatur delectatio ſed quod nulla delectatio eſſe poteſt, quæ non ſit cauſata ab aliquâ operatione; ita vt non ſufficiat ſolùm cognitio boni aſſecuti, ſed quod requiratur ſemper præter hanc cognitionem aliqua vera operatio conſecutiua boni, ex quo prouenit delectatio, quod non videtur vniuerſaliter verum, quia multoties delectari poſſumus de aliquo bono iam conſecuto,& habito,imò de otio & quiete, quæ per nullam operationem conſequimur.

Difficultas emergens.

Cæterùm mens S. Doctoris, quam ipſemet patefacit in ſolutione ad primum, non eſt nomine operationis rigoroſam operationem ſignificare, & quidem ad intentum ipſius, quod ſemper operatio eſt cauſa delectationis, ſufficiebat quod ad illam requiratur cognitio, quæ quidem eſt operatio, & ſemper prærequiritur; ſed quia videtur innuere etiam requiri operationem conſecutiuam; dicimus, quod nomine operationis intelligit operationem, prout abſtrahit ab operatione propriè dictâ. vt ſæpè contingit, vel in latâ ſignificatione, vt ſolùm importat operationem in modo ſignificandi, vt poſſidere, habere,& ſimilia, quæ ex ſolo modo ſignificandi dicuntur operationes, & ita in auaro cauſatur delectatio ex poſſeſſione diuitiarum, & in omnibus delectatio ex otio & quiete, quatenùs habent modum operationum, etiam proprium eſſe, & habitualia bona poſſeſſa, quæ non ſunt operatio, ſed terminus potiùs operationis, per quam acquiſita fuerunt, poſſunt eſſe cauſæ delectationis in hoc genere, ſcilicet per modum operationis.

Soluitur ex notitiâ mentis D.Thomæ,

Quæ, vt diximus, eſt expreſſa mens S.Doctoris in ſolutione ad primum, vbi hæc ait, *ipſa obiecta operationum non ſunt delectabilia, niſi in quantum coniunguntur nobis, vel per cognitionem ſolam, ſicut cùm delectamur in conſideratione vel inſpectione aliquorum, vel quocumque alio modo ſimul cum cognitione; ſicut cum aliquis delectatur in hoc, quod cognoſcit ſe habere quodcumque bonum, putà diuitias, vel honorem, vel aliquid huiuſmodi; quæ quidem non eſſent delectabilia,niſi in quantum apprehenduntur vt habita: vt enim philoſophus dicit in 2. politicorum, magnam delectationem habet putare aliquid ſibi proprium, quæ procedit ex naturali amore alicuius ad ſeipſum. Habere autem huiuſmodi nihil eſt aliud, quàm vti eis,vel poſſe vti: & hoc eſt per aliquam operationem; vnde manifeſtum eſt, quod omnis delectatio in operationem reducitur, ſicut in cauſam.* Hæc S.Thomas,

Ex quibus manifeſtè habemus, quod S.Thomas nomen operationis accipit latè, ſiue provt comprehendit etiam facultatem,ſeu potentiam operandi. Vnde miror, quòd aliquis de ſenſu S. Doctoris potuerit dubitare.

Nomen operationis ſumitur hic latè.

ARTICVLVS II.

Vtrùm motus ſit cauſa delectationis.

CONCLVSIO. Motus, ſeu tranſmutatio eſt cauſa delectationis in nobis; ſed ſi ſit aliqua res, cuius natura ſit intranſmutabilis, non erit ei tranſmutatio delectabilis.

Explicabitur,& probabitur infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſpes, & memoria ſint cauſæ delectationis.

CONCLVSIO. eſt affirmatiua.

Probatur,quia ſpes præbet poteſtatem adipiſcendi bonum, quod delectat, & memoria facit delectabile præſens,& coniunctum ſecundùm apprehenſionem.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm triſtitia ſit cauſa delectationis.

CONCLVSIO. Triſtitia, provt eſt in actu,& provt eſt in memoriâ,poteſt eſſe cauſa delectationis.

Probatur. Nam triſtitia de abſentiâ rei amatæ adducit ad memoriam rem ipſam amatam; triſtitia verò non exiſtens, ſed in memoriâ,cauſat delectationem propter euaſionem à malo.

ART.

ARTICVLVS V.

Vtrùm actiones aliorum ſint nobis cauſæ delectationis.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur, quia tripliciter operatio alterius poteſt delectationem cauſare, vel quia per operationem alterius aliquod bonum adipiſcimur, vel mediante illâ meliùs cognoſcimus de proprio bono, vel quia operatio illa, ſi bona ſit, propter vim amoris reputatur, vt propria.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm benefacere alteri ſit cauſa delectationis.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Poteſt oſtendi ex triplici capite, vel quia bonum, quod facimus, reputamus nobis factum propter amorem, vel propter retributionem ſperatam, vel quia benè faciens cognoſcit ſe abundare.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſimilitudo ſit cauſa delectationis.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur. Similitudo eſt cauſa amoris, amor autem cauſa delectationis, per accidens tamen poteſt cauſare odium, quando iudicatur præiudiciabilis, prout ſuprà diximus de amore.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm admiratio ſit cauſa delectationis.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur, quia admiratio eſt deſiderium quoddam ſciẽdi cauſam viſo effectu, quod non eſt ſine ſpe conſequendi cognitionem cauſę, ſed ſpes eſt cauſa delectationis, vt ſuprà dictum eſt: ergo & admiratio.

Capvt Vnicvm.

De cauſis delectationis deductis ex ſeptem articulis præcedentibus.

Qvoad motum, ſiue tranſmutationem, quam S.Doctor in art. 2. ponit pro causâ delectationis in nobis, præter rationem ab ipſo adductam, quæ eſt, quod ad delectationem requiritur coniunctio delectabilis cum appetitu, & apprehenſio huius coniunctionis; ſed motus ſeu tranſmutatio cauſat huiuſmodi coniunctionem, & cognitionem ipſius, quia aliquando conuenit nobis relinquere aliquod conueniens, & acquirere aliud quod fit per motum, quia continuata præſentia delectabilis aliquãdo ſuperexcedit menſuram proportionatam appetitus, & tunc oportet remouere hoc delectabile. Denique, quia homo naturaliter deſiderat cognoſcere totum cum omnibus ſuis partibus, quod ſi totum ſit ſucceſſiuum, oportet vt vna pars tranſeat, vt ſuccedens cognoſcatur. *Præſentia cõtinuata delectabilis aliquando excedit menſuram proportionatã appetitus.*

His rationibus adiungere poſſumus, quòd dum aſſueſcimus bono, non ampliùs de illo delectamur, quia ab aſſuetis non fit paſſio; vnde omnia delectabilia ſatietatem afferũt. Inde emerſit prouerbium, *omnia noua placent*, & inde etiam eſt quod natura mutabilis alternatione, & viciſſitudine gaudet. *Ab aſſuetis nõ fit paſſio.*

Docet autem S. Doctor, quòd ſi ſit aliqua res, cuius natura ſit intranſmutabilis, & non poſſit in eâ fieri exceſſus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ poſſit totum ſuum delectabile ſimul intueri, non erit ei tranſmutatio delectabilis, & quantò aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tantò plus continuari poſſunt.

In art. 3. habemus ſpem, & memoriam cauſam eſſe delectationis. De ſpę eſt certum, quia ſpes tendit ad adipiſcentiam boni delectabilis ardui, & conſequenter delectationem cauſat, & tantò maiorem, quantò ſpes eſt maior, prout eſt in iuſtis, & perfectis expectantibus, & anhelantibus ad præmium, & de *Spes delectationis cauſa.*

Gg 3 illis

illis dicitur ad Romanos 10. *ſpe gaudentes*.

Gradus delectationis à ſpe & memoriâ cauſata.

De memoriâ etiam oſtendit S. Doctor cauſare delectationem hoc diſcurſu. Coniunctio per actualem operationem, & motum eſt maior, poſt illam eſt coniunctio, ſiue adeptio rei ſecundùm ſpem, quæ tendit ad adipiſcendum illam, & denique in vltimo gradu ponimus coniunctionem cum re per ſolam apprehenſionem; ideò maximè eſt delectatio, quæ fit per ſenſum, quæ requirit præſentiam ſenſibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio ſpei, in quâ non ſolum eſt delectabilis coniunctio ſecundùm apprehenſionem, ſed etiam ſecundùm facultatem, vel poſſibilitatem adipiſcendi bonum, quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet ſolam coniunctionem apprehenſionis.

Quomodo triſtitia ſit cauſa delectationis.

Quomodo autem triſtitia poſſit eſſe cauſa delectationis docet S. Doctor in art. 4. vel enim cauſat illam, quia triſtitia propter abſentiam rei continuat in apprehenſione eius præſentiam: triſtitia autem, dùm non exiſtit, ſed eſt in ſolâ memoria præteriti mali, à quo quis euaſit, lætitiam cauſat. Vnde Æneas conſolatur ſocios in naufragio, dicens, *forſitan, & hæc olim meminiſſe iuuabit.* Et Auguſt. 8. confeſſ. cap. 3. ait. *Quòd quantò maius fuit periculum in prælio, tantò maius erit gaudium in triumpho.* Et 22. de ciuitate Dei, quod *ſæpè læti triſtium meminimus, & ſani dolorum ſine dolore, & inde amplius læti, & grati ſumus* & in ſolutione ad primum S. Doctor docet, quod quamuis triſtitia contrarietur delectationi; tamen per accidens eſt cauſa illius, ſicut frigidum quandoque calefacit, vt dicitur in 8. phyſicorum: Et ſimiliter triſtitia per accidens eſt delectationis cauſa, in quantùm per eam fit apprehenſio alicuius delectabilis.

Actiones alienæ ſunt etiam cauſæ delectationis.

Item de actionibus alienis, docet cauſare delectationem, vt videre potes in art. 5. vel quia ſunt nobis proficuæ, vel quia adducunt aliquam cognitionem, vel æſtimationem proprij boni, vt contingit in laudibus, & honoribus nobis factis; cauſant enim delectationem, quia per hoc magis cognoſcimus, & æſtimamus propria merita, & delectamur, quod tantò maiorem delectationem cauſant, quantò laus eſt à ſuperiori, eminentiori, & ſapientiori perſonâ; magis enim tunc firmatur laudatus in conceptu propriæ virtutis, & excellentiæ; vnde habemus prouerbium, *laudari à laudato viro:* & adulationes aliquando delectant, & decipiunt: & etiam actiones aliorum bonæ æſtimantur, vt bonum proprium, propter vim amoris, qui facit æſtimare amicum quaſi eumdem ſibi, & delectari de illius actione bonâ; ſicut propter odium, quod facit æſtimare bonum alterius eſſe ſibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis.

Beneficentia tripliciter eſt cauſa delectationis.

Inſuper oſtendit in articulo ſexto, quòd benè facere alteri tripliciter poteſt eſſe cauſa delectationis, vel quatenùs bonum, quod alteri facimus, eſt quaſi noſtrum propter vnionem amoris, vel propter retributionem, quam ſperamus ex beneficio; illa enim ſpes delectationem cauſat, vel quia elargiendo exiſtimat quis ſe abundare bonis, quæ largitur.

Similitudo cauſa delectationis & triſtitiæ.

In articulo ſeptimo oſtendit ſimilitudinem eſſe cauſam delectationis, quia ſimilitudo eſt cauſa amoris, qui delectationem cauſat: & eodem modo ſimilitudo per accidens poſſet cauſare triſtitiam, ſicut diximus poſſe cauſare odium, vt triſtatur figulus de alio figulo, quia eſt in causâ, vt minus ipſe lucretur.

Admiratio cauſa delectationis.

Tandem ſtatuit admirationem etiam eſſe cauſam delectationis. Cùm enim admiratio ſit deſiderium cum ſpe cognoſcendi cauſam effectus, de quo quis admiratur, & ſpes ſit cauſa delectationis; conſequenter admiratio erit delectationis cauſa.

Docet etiam S. Doctor, quod in admiratione, cùm fiat collatio vnius ad alterum, effectus ad cauſam, & conferre vnum alteri ſit proprius, & connaturalis actus actionis, vt philoſophus dicit in ſuâ poëtica; gaudet anima in tali collatione, tanquam in actu connaturali.

QVÆSTIO

QVÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm delectationis ſit dilatare.

Conclvsio. eſt affirmatiua.

Probatur. Latitudo, ſeu dilatatio animi ex duplici capite poteſt ad delectationem peruenire, vel ex facultate apprehenſiuâ, vel appetitiuâ.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm delectatio cauſet ſui ſitim, vel deſiderium.

Conclvsio. Si delectatio conſideretur ſecũdùm quod eſt in actu, non cauſat ſitim, vel deſiderium ſui, niſi per accidens: ſi verò conſideretur delectatio, prout eſt in memoriâ, & non in actu, ſic per ſe nata eſt cauſare ſui deſiderium.

ARTICVLVS III.

Vtrùm delectatio impediat vſum rationis.

Conclvsio. Delectationes corporales impediunt vſum rationis triplici ratione.

Probatur. Quia impediunt vſum rationis ratione diſtractionis: ratione contrarietatis: & ſecundùm quamdam ligationem.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm delectatio perficiat operationem.

Conclvsio eſt affirmatiua. Explicabitur infrà.

Capvt Vnicvm.

De effectibus cauſatis à delectatioae tam in ſubiecto operante, quàm in ipſo opere.

In primo artic. ponit S. D. pro effectu delectationis dilatationem animi, quã venatur ex duplici capite, tùm ex apprehenſione operantis; qui enim delectatur, apprehendit ſe conſecutum fuiſſe aliquam perfectionem; perfectio autem eſt ſpiritualis magnitudo ſeu latitudo: ergo ex hoc capite per delectationem animus magnificatur, & dilatatur; tùm ex parte virtutis appetitiuę, quę aſſentit rei delectabili, & in eâ quieſcit, quodammodò ſe præbens ei ad eam interiùs capiendam, & ſic dilatatur affectus hominis per dilatationem quaſi ſe tradens ad continendum interiùs rem delectantem. *Dilatatiò animi effectus delectationis.*

Et in ſolutione ad primum docet, quod nihil prohibet, in his quæ dicuntur metaphoricè, idem diuerſis attribui ſecundùm diuerſas ſimilitudines, & ſecundùm hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cuiuſdam extenſionis, in quantùm affectus amantis ad alios extenditur, vt curet, non ſolùm quæ ſua ſunt, ſed aliorum: ad delectationem verò pertinet dilatatio, in quantum aliquid à ſeipſo ampliatur, vt quaſi capacius reddatur.

Quantùm ad ſitim, vel deſiderium ſui ipſius, quam delectatio cauſat, docet S. Doctor in art. 2. quod ſi accipiatur pro appetitu rei non habitæ, non poteſt eſſe effectus delectationis actu exiſtentis, vt de ſe patet: per accidens autem contingere poteſt, quod delectatio cauſet ſui ſitim, ſi contingat rem delectabilem acquiri per ſucceſſionem, tunc enim delectatio ipſius rei non perfectè habitæ, poteſt cauſare deſiderium, & ſitim eiuſdem delectationis reſpectu eius, quod nondùm habetur; eò quod adue- *Deſiderium effectus delectationis ſolùm per accidens.*

nit

nit ſucceſſiuè; & per partes; ſed hoc reuertitur ad idem, quia delectatio, quæ deſideratur, ſiue pars illius non exiſtit. Si autem ſitis, vel deſiderium latè ſumantur, provt important affectum ſine faſtidio, certum eſt loquendo de ſpiritualibus delectationibus quod cauſant ſui ſitim, vel deſiderium quò enim magis præſentes ſunt, magis deſiderium ſui cauſant, iuxtá illud Eccleſiaſtici.24. *qui bibit me adhuc ſitiet*, quod non opponitur dicto Saluatoris. *Qui bibit ex hac aquâ, quam ego dabo ei, non ſitiet in æternum*, & de Angelis qui perfectè Deum cognoſcunt, & delectantur in ipſo. Dicitur 1. Petri 1. *quod deſiderant in Deum proſpicere.*

Oppoſitum ſequitur in delectationibus corporalibus, quod optimè expreſſit Gregorius homiliâ 36. in Euangelium *Corporales deliciæ dùm habentur, in faſtidium per ſatietatem vertunt, quæ dùm non habentur, in deſiderio ſunt: ſpirituales autem deliciæ cùm non habentur, in faſtidio ſunt, cùm verò habentur, in deſiderio; tantòque à comedente ampliùs eſuriuntur, quantò ab eſuriente amplius comeduntur.*

Diſcrimen notandum inter delicias corporales, & ſpirituales.

Subdit autem S.Doctor, quod ſi conſideretur delectatio, provt eſt in memoriâ, & non in actu, ſic per ſe nata eſt cauſare ſui ipſius ſitim, & deſiderium, quando ſcilicet homo redit ad illam diſpoſitionem, in quâ erat ſibi delectabile, quod præteriit: ſi verò immutatus ſit ab illâ diſpoſitione, memoria delectationis non cauſat in eo delectationem, ſed faſtidium, ſicut pleno exiſtenti, memoria cibi.

De alio effectu, qui eſt impedire vſum rationis, diſcurrit S. Doctor in art.3. & primò ſtatuit, quod hoc non intelligitur de ipſo actu, ſiue vſu rationis; poteſt enim quis delectari in actu contemplationis, vel ratiocinationis, & tantùm abeſt, quod talis delectatio impediat, quin potius rationis vſum adiuuat, & reddit hominem magìs attentum.

Delectatio ſpiritualis non impedit vſum rationis.

Sed de delectationibus corporalibus, docet tripliciter impedire vſum rationis. Primò ratione diſtractionis; dùm enim aliquis fortiter intentus eſt delectationi vnius rei, debilitatur intentio, & attentio circà alias, & tàm intenſa poteſt eſſe attentio circà delectabile, vt totaliter impediat vſum rationis. Secundò, quia corrumpit æſtimationem prudentiæ, quatenùs delectationes exorbitantes ſunt contrà ordinem rationis. Tertiò, quia delectatio corporalis, vtpotè vehemens paſſio tranſmutat, & perturbat, & ligat organum corporale, & multò magis, quàm aliæ paſſiones, quantò vehementiùs afficitur appetitus ad rem præſentem, quàm ad rem abſentem. Huiuſmodi autẽ corporales perturbationes impediunt vſum rationis, ſicut patet in vinolentis, qui habent vſum rationis ligatum, vel impeditum.

Benè tamen corporalis tripliciter.

Tandem pro vltimo effectu delectationis aſſignat in art. vltimo perfectionem operationis: dupliciter enim delectatio operationem perficit, vel ex parte finis, vel ex parte cauſæ agentis. Ex parte finis, in quantum ſuper hoc bonum, quod eſt operatio, ſuperuenit aliud bonum, quod eſt delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præſuppoſito: Ex parte quidem cauſæ agentis perficit operationem indirectè, in quantum ſcilicet agens, quia delectatur in ſuâ actione, vehementiùs attendit ad ipſam, & diligentiùs eam operatur. Vnde Ariſtot.10. Ethicor. dicit, quòd delectatio operationem perficit.

Operationis perfectio, vltimus delectationis effectus.

QVÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitiâ delectationis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm omnis delectatio ſit mala.

CONCLVSIO. Non omnis delectatio eſt mala.

Probatur in argumento ſed contrà ex Pſalmo 36. vbi dicitur. *Delectare in Domino.* Cùm igitur ad nihil mali authoritas diuina inducat, videtur, quòd non omnis delectatio ſit mala.

ARTI

ARTICVLVS II.

Vtrùm omnis delectatio ſit bona.

Conclvsio eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex eo quod dicitur prouerb. 2. *qui lætantur, cùm malè fecerint, & exultant in rebus peßimis.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliqua delectatio ſit optimum.

Conclvsio eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà. Beatitudo cum ſit finis humanæ vitæ, eſt optimum; ſed beatitudo non eſt ſine delectatione. Dicitur enim in pſalmo 15. *adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo, delectationes in dexterâ tuâ vſque in finem.*

Capvt Vnicvm.

Adducuntur, & impugnantur errores philoſophorum circà bonitatem, vel malitiam delectationis; de quibus S. Doctor in præcedentibus articulis, eiuſque ſenſus in hâc materiâ aperitur.

Error ſtoicorum. Refert in 1. art. S. Doctor errorem aliquorum, ſcilicet ſtoicorum (de quo in 10. Ethic. cap. 2.) qui poſuerunt omnes delectationes eſſe malas; cuius ratio videtur fuiſſe, quia intentionem, ſuam referebant ad ſolas delectationes ſenſibiles, & corporales, quæ ſunt magis manifeſtæ; nam & in cæteris intelligibilia à ſenſibilibus antiqui philoſophi non diſtinguebant, nec intellectum à ſenſu, vt dicitur in libris de animâ: delectationes autem corporales arbitrabantur omnes eſſe malas, vt ſic homines, qui ad delectationes immoderatas ſunt proni, à delectationibus ſe retrahentes ad medium virtutis peruenirent.

Inconueniens ex eo ſecutum. Sed hæc æſtimatio, inquit S. Doctor, non fuit conueniens: cùm enim nullus poſſit viuere ſine aliquâ ſenſibili, & corporali delectatione; ſi illi, qui docent omnes delectationes eſſe malas, deprehendantur aliquas delectationes ſuſcipere, magis homines ad delectationes erunt procliues exemplo operum, verborum doctrinâ prætermiſsâ; magis enim mouent exempla, quàm verba.

Error oppoſitus Epicureorum. In alio extremo errore fuerunt Epicurei, qui poſuerunt delectationem ſecundùm ſe eſſe bonam, & per conſequens delectationes omnes eſſe bonas qui ex hoc decepti eſſe videntur, inquit S. Doctor, quod non diſtinguebant inter id quod eſt bonum ſimpliciter, & inter id quod eſt bonum ſecundùm quo ad hunc.

Medius [Pl]atonis. Plato autem non ponit omnes delectationes eſſe malas, ſicut ſtoici, neque omnes bonas, ſicut Epicurei, ſed quaſdam eſſe bonas, & quaſdam eſſe malas: ita tamen quod nulla ſit ſummum bonum, vel optimum, & in hoc deceptus fuit, quia æſtimauit omnes delectationes conſequi generationem, & motum; vnde cum generatio, & motus ſint actus imperfecti nulla per ipſum delectatio rationem vltimæ perfectionis habere potuit.

Aſſertio. Contrà omnes hos errores dicendum docet aliquas delectationes eſſe bonas, & aliquas eſſe malas, & aliquam optimam.

Probatur 1. pars. Prima pars concluſionis probatur, quia ſicut in naturalibus eſt quædam quies naturalis, quæ ſcilicet eſt in eo quod conuenit naturæ, vt cùm graue quieſcit deorſùm: & quædam innaturalis, quæ eſt in eo quod repugnat naturæ, vt cùm graue quieſcit ſursùm: ita in moralibus eſt quædam delectatio bona, ſecundùm quod appetitus ſuperior, aut inferiòr requieſcit in eo, quod conuenit rationi, & quædam mala, ex eo quod à ratione diſcordat, & à lege Dei.

Alia ratio accipi poteſt ex parte operationum, quarum quædam ſunt malæ, & quædam bonæ; operationibus autem magis ſunt affines delectationes, quæ ſunt eis coniunctæ, quàm concupiſcentiæ, quæ tempore eas præcedunt, vnde cùm concupiſcentiæ bonarum operationum ſint bonæ, malarum verò malæ, multò magis delectationes bonarum operationum ſunt bonæ, malarum verò malæ.

Probatur 2. pars. Secunda pars concluſionis, quòd aliqua delectatio ſit optimum, patet apud Chriſtianos, quia fruitio ipſius Dei,

Dei, quæ importat delectationem quãdam in vltimo fine, eſt ſummum bonũ: ergo aliqua delectatio hominis poteſt dici optimum inter humana bona.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm delectatio ſit menſura, vel regula ſecundùm quam iudicetur bonum, vel malum in moralibus.

CONCLVSIO. Secundum delectationem voluntatis humanæ præcipuè iudicatur homo bonus, vel malus.

Delectatio ſpiritualis menſura bonitatis, vel malitiæ.

Probatur. Eſt enim bonus, & virtuoſus, quando gaudet in operibus virtutum; malus autem, quando gaudet in operibus malis: ergo delectatio voluntatis eſt regula, ſecundùm quàm homo iudicatur bonus, vel malus.

Non autem ſenſibilis.

Delectationes autem appetitus ſenſitiui non ſunt regula bonitatis, vel malitiæ moralis: nam cibus communiter delectabilis eſt ſecundùm appetitum ſenſitiuum bonis, & malis: ſed voluntas bonorum delectatur in eo ſecundùm conuenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

QVÆSTIO XXXV.

De dolore, ſeu triſtitiâ ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dolor ſit paſſio animæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex Auguſt. 14. de ciuitate Dei, vbi ponit dolorem inter paſſiones animæ, inducens illud Virgilij. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque.*

ARTICVLS II.

Vtrùm triſtitia ſit idem quod dolor.

CONCLVSIO. Dolor, & triſtitia communiter pro eodem reputantur, poteſt tamen inter vtrumque aliqua inueniri diſtinctio. Oſtendetur infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm triſtitia, ſeu dolor, ſit contraria delectationi.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Contrarietas eſt differentia ſecundùm formam; forma autem, ſiue ſpecies paſſionis, & motus ſumitur ex obiecto, vel termino: vnde cùm obiecta delectationis, & triſtitiæ ſint contraria; ſcilicet bonum præſens & malum præſens, ſequitur quod dolor, & delectatio ſint contraria.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm omnis triſtitia omni delectationi contrarietur.

CONCLVSIO. Non omnis triſtitia omni delectationi contrariatur.

Probabitur, & explicabitur infrà.

ARTICVLVS V.

Vtrùm delectationi contemplationis ſit aliqua triſtitia contraria.

CONCLVSIO. Nulla eſt triſtitia, quæ ſit contraria delectationi contemplationis.

Probatur ex illo ſapientiæ 8. *non habet amaritudinem conuerſatio illius*, ſcilicet ſapientiæ, *nec tædium conuictus eius, ſed lætitiam, & gaudium*; conuerſatio autem, & conuictus ſapientiæ eſt per contemplationem: ergo nulla triſtitia eſt, quæ ſit contraria delectationi contemplationis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm magis ſit fugienda triſtitia, quàm delectatio appetenda.

CONCLVSIO. Per ſe loquendo appetitus delectationis eſt fortior, quàm fuga triſtitiæ, per accidens autem aliquod malum poteſt plus mouere ad triſtitiam, quàm bonum ad delectationem, & appetitus poteſt plus fugere triſtitiam de malo, quàm quærere delectationem de bono. Patebit infrà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm dolor exterior ſit maior quàm interior.

CONCLVSIO. Dolor cordis eſt maior, quam dolor exterior corporis.

Probatur ex Eccleſiaſt. 25. *omnis plaga triſtitia cordis eſt, & omnis malitia nequitia mulieris:* Ergo ſicut nequitia mulieris alias nequitias ſuperat, vt ibi intẽditur; ita triſtitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſint tantùm quatuor ſpecies triſtitiæ.

CONCLVSIO. Quatuor aſſignandæ ſunt ſpecies triſtitiæ cum Gregorio Nyſſeno, & Damaſceno, ſcilicet acedia, anxietas, miſericordia, & inuidia. Hæc veritas infrà explicabitur.

CAPVT VNICVM.

De quidditate, contrarietate, diuiſione, & aliis pertinentibus ad triſtitiam.

COmparat S. Doctor in 1. art. triſtitiam cum delectatione: ſicut enim ad delectationẽ duo requiruntur, coniunctio ſcilicet boni, & apprehenſio talis coniunctionis, vt ex ſupradictis conſtat; Ita ad dolorem ſeu triſtitiam requiritur coniunctio mali, & apprehenſio talis cõiunctionis. Ex parte igitur, quâ reſpicit malum, pertinet ad appetitum, ſicut delectatio; nam bonum, & malum ſunt obiectum appetitus: quantùm autem ad apprehenſionem, cùm hæc duplex ſit, altera per intellectum, altera per ſenſum, poteſt conſequenter triſtitia pertinere ad appetitum intellectiuum, & ſenſitiuum. *Comparatur triſtitia cum delectatione.*

Triſtitia ergo, quæ pertinet ad appetitum ſenſitiuum, cum fiat transmutatione corporali, neceſſariò inter paſſiones reponenda eſt.

Quod probat S. Doctor ex Aug. 14. de Ciuitate cap. 8. vbi dolorem ſpecialiter nominat ægritudinem animæ. *Dolor animæ ægritudo.*

Et explicat Auguſtinum libro de verâ religione cap. 10. & libro de naturâ boni cap. 29. vbi docet dolorem eſſe in corpore, vel in ſenſu, & conſequenter nõ pertinere ad appetitum; debet enim intelligi, quòd loquitur cauſaliter, quia cauſa doloris eſt in corpore, vel in ſenſu: formaliter verò, & ſecundùm eſſentiam dolor, & triſtitia ſunt motus, ſeu affectus appetitus; licet enim dolor corporalis incipiat à læſione corporis, & perficiatur in ſenſu tactus, totum hoc dicit cauſam doloris, ſeu triſtitiæ: formaliter autem dolor, ſeu triſtitia eſt actus appetitus, quo renititur læſiuo per affectum diſplicentiæ. *Explicatur mens D. Auguſtini.*

Differit in 2. de differentiâ inter dolorem, & triſtitiam; licet enim communiter pro eodem reputentur, iuxtà illud ad Rom. 9. *triſtitia eſt mihi magna, & continuus dolor cordi meo*; poſſunt tamen diſtingui proportionabiliter, prout diximus de delectatione, & gaudio: ſi enim dolor accipiatur generaliter, diuiditur in dolorem ſpecialiter dictum, & in hoc ſenſu dolor, & triſtitia diſtinguntur tanquàm genus à ſpecie: ſi autem dolor conſideretur vt ſpecies ſub prædicto genere, diſtinguitur etiam tanquam ſpecies diſtincta doloris à triſtitiâ; triſtitia enim propriè dicitur dolor ille, qui ex interiori apprehenſione, ſiue intellectiuâ, ſiue imaginatiuâ cauſatur; dolor verò dicitur, qui ex ſolâ interiori apprehenſione ſenſus cauſatur circà malum ſenſibile corporis. Triſtitia igitur non ſolùm eſt paſſio appetitus ſenſitiui, ſed etiam poteſt eſſe in voluntate: dolor verò ſpecialiter ſumptus *Diſcrimen inter dolorem, & triſtitiam.*

ſumptus ſolùm in appetitu ſenſitiuo. Quamuis,vt dictum eſt,dolor & triſtitia pro eodem ſoleant vſurpari,provt conſtat ex teſtimonio ſuprà adducto Apoſt.

Triſtitia, & dolor opponũtur delectationi, & lætitiæ.

In tertio, quarto, & quinto oſtendit S. Doctor quomodo triſtitia, & dolor, delectationi, & gaudio ſeu lætitiæ opponantur ratione contrariorum obiectorum; delectatio enim, vt docet Auguſt.14. de ciuitate cap.7.eſt conſenſio, & triſtitia eſt diſſenſio. Delectatio enim eſt complacentia in bono præſenti, & triſtitia diſplicentia de malo præſenti.

Quamuis non quælibet triſtitia opponatur omni delectationi, imò multoties ab eodem procedat delectari de vno, & contriſtari de altero; vnde eadem charitas efficit vt gaudeamus cum gaudentibus ,& ploremus cum flentibus.

Delectationi contemplationis nulla triſtitia opponitur.

Docet inſuper aliquam eſſe delectationem , cui nulla triſtitia eſt contraria per ſe loquendo, videlicet delectatio contemplationis, ſiue delectatio quæ habet cõtemplationem pro obiecto:quia contemplatio ſic ſumpta per ſe non poteſt habere rationem mali ; poteſt autem per accidens aliquis triſtari propter laborem ſenſuum, ſeu potentiarum corporalium quæ contemplationi deſeruiunt; ſed hoc non eſt triſtari de ipſâ contemplatione,ſed de extrinſecè requiſitis ad illam.

Per ſe vehementior eſt appetitus delectationis, quã triſtitia.

Similiter docet in art.6. quod per ſe loquendo vehementior eſt appetitus delectationis , quàm triſtitiæ , quia bonum eſt fortiùs quam malum , & delectatio cauſatur à bono conuenienti,& triſtitia à malo repugnante, & hoc eſt per ſe loquendo, & cæteris paribus: nam ſæpiùs contingere poteſt, quòd vehementior ſit paſſio triſtitiæ , quam delectationis ;tùm ex parte cauſæ, tùm ex parte effectus, vt quando cauſa contriſtans, ſiue malum opponitur bono conuenientiori, quàm bono, in quo delectamur ; vel ex parte affectus, ſcilicet quando triſtitia impedit omnem delectationem, vt patet in triſtitiâ damnatorum ; tunc triſtitia eſt maior , & vehementior, quàm delectatio, quæ non excludit omnem triſtitiam:ſi autem delectatio excludat omnem triſtitiam, vt cõtingit in delectatione beatorum,nulla triſtitia etiam damnatorum poteſt illi æquari,quia non eſt ex parte triſtitię aliqua cauſa exceſſus etiam per accidens.

Dolor interior per ſe maior exteriori.

Dolorem interiorem per ſe loquendo maiorem eſſe exteriore, oſtenditur art.7. ex eo quod cauſa doloris interioris eſt efficacior; ſiquidem eſt malum repugnans appetitui immediatè, & ſecundùm ſe. Cauſa autem doloris exterioris eſt malum repugnans mediante corpore , cui immediatè nocumentum affert. Quod oſtendit S. Doctor etiam experientiâ ,quia aliquando voluntariè ſuſcipimus dolores exteriores ad vitandum interiorem , & inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui,fit quodammodò delectabilis ,& iucundus interiori gaudio.

Species triſtitia.

Quoad ſpecies triſtitiæ quas S. Doctor ex Gregorio Nyſſeno, & Ioanne Damaſceno in vltimo articulo aſſignat, videlicet,Miſericordia, Inuidia, Anxietas, & Acedia, Docet ipſe S. Doctor, quòd hæc diuiſio generis triſtitiæ non eſt diuiſio eſſentialis ; ſed accidentalis, vel potiùs diuiditur genus triſtitiæ per extrema, ſiue per applicationem ad diuerſam materiam ; ſicut quando diuidimus ignem in carbonem , & flammam. Hoc ergo modo triſtitia diuiditur in prædictas ſpecies, & conſequenter non ſunt veræ ſpecies , ſed in negotio morali ita appellari poſſunt. Dicitur ergo miſericordia vna ſpecies triſtitiæ, quia eſt triſtitia de malo alieno æſtimato, vt proprio, & vocatur miſericordia , quaſi cordis miſeratio de alienâ miſeriâ,quam amor quaſi reddit propriam. Inuidia dicitur alia ſpecies; eſt enim triſtitia de bono alieno, quaſi eſſet malum ipſi qui triſtatur. Anxietas etiam ponitur alia ſpecies , quæ eſt de malo præſenti ita aggrauante animum, & ad anguſtias reducente, vt non relinquat effugium , & proinde dicitur etiam anguſtia. Denique quarta ſpecies additur, quæ vocatur acedia, quæ animum ad anguſtias redactum, & anxium adhuc magis aggrauat; ita vt etiam exteriora membra immobilitet ab opere , & vocem amputet. Ideò autem,inquit S. Doctor, ſpecialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum,& affectum, non ſolùm in hominibus, ſed etiam in aliis animalibus, vt dicitur in 1. Politicorum.

Miſericordia. *Inuidia.* *Anxietas.* *Acedia.*

Et quia omnes prædictæ rationes conſtituentes prædictas ſpecies extraneæ ſunt à ratione mali coniuncti ; extraneum enim eſt illi, vt malum alterius æſtimetur proprium , quod conſtituit miſericor

miſericordiam: Extraneum ſimiliter eſt, quod reputetur vt malum proprium, id quod eſt bonum alterius, quod conſtituit inuidiam. Similiter extraneum eſt triſtitiæ, vt nulla euadendi via, vel nimis difficilis appareat, quod conſtituit anxietatem, ſiue anguſtiam. Denique extraneum eſt, vt anxietas, ſeu anguſtia eò deueniat, vt immobilitet membra, quod conſtituit acediam, Ideò inquam hæc diuiſio eſt penès extranea genere, & omninò accidentalis, & ſpecies iſtæ ſunt potiùs membra, in quæ triſtitia diuiditur, quàm veræ ſpecies.

QVÆSTIO XXXVI.

De cauſis triſtitiæ, ſeu doloris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm cauſa doloris ſit magis bonum amiſſum, vel malum coniunctum.

CONCLVSIO. Magìs cauſat triſtitiam malum coniunctum, quàm bonum amiſſum.

Probatur ex Damaſceno lib. 2. vbi ait. *Expectatum malum timorem conſtituit; præſens verò triſtitiam.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm concupiſcentia ſit cauſa doloris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Concupiſcentia, & deſiderium reſpicit bonum, vt abſens, & futurum; & ita quaſi retardatum: retardatio autem boni concupiti cauſat triſtitiam, iuxtà illud prouerb. 13. *Spes, quæ differtur, affligit animam*: ergo concupiſcentia, ſeu deſiderium cauſat triſtitiam, quatenùs bonum concupitum retardatur, vel impeditur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm appetitus vnitatis ſit cauſa doloris.

CONCLVSIO. Eodem modo, quo concupiſcentia, vel cupiditas boni eſt cauſa doloris; etiam appetitus vnitatis, vel amor cauſa doloris ponendus eſt.

Probatur. Bonum vniuſcuiuſque rei in quâdam vnitate conſiſtit, prout ſcilicet vnaquæque res habet in ſe vnita illa, ex quibus conſiſtit eius perfectio. Vnde Platonici poſuerunt vnum eſſe principium, ſicut & bonum; vnde naturaliter vnumquodque appetit vnitatem, ſicut & bonitatem, & propter hoc ſicut amor, vel appetitus boni eſt cauſa doloris, ita etiam amor, vel appetitus vnitatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm poteſtas, cui non poteſt reſiſti, ſit cauſa doloris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Malum coniunctum eſt cauſa doloris; ergo maior poteſtas, cùm iungat malum contrà inclinationem, conſequenter talis poteſtas erit cauſa doloris.

QVÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, & triſtitiæ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dolor auferat facultatem addiſcendi.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex Auguſt. qui in primo ſoliloquiorum dicit, *quamquam acerrimo dolore dentium his*

Ad diſcẽdum maximè requiritur attentio.

diebus torquerer, non quidem ſinebar animo voluere, niſi ea, quæ iam fortè didiceram; a diſcendo autem penitùs impediebar, ad quod mihi totâ intentione animi opus erat.

Ex quibus vltimis verbis etiam habetur ratio à priori, quia ad diſcendum tota requiritur intentio, & attentio; quod optimè S. Doctor oſtendit ex illo prouerb. ſecundo *ſi quæſieris ſapientiam quaſi pecuniam, & ſicut theſauros effoderis illam, tunc intelliges diſciplinam*; ſed vehemens dolor, & triſtitia impedit intentionem, & attentionem: ergo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm aggrauatio animi ſit effectus triſtitiæ, aut doloris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex Gregorio Nyſſeno, & Damaſceno, qui ponunt triſtitiam aggrauantem: docet autem S. Doctor, quod per metaphoram dicitur; ſicut enim homo tunc aggrauatur, cùm ab aliquo pondere impeditur à motu; ita animus impeditur triſtitiâ, & quaſi aggrauatur, ne feratur eò quò vult.

ARTICVLVS III.

Vtrùm triſtitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur, quia voluntas eſt cauſa humanæ operationis; ſed voluntas per triſtitiam comprimitur; compreſſio autem inducit teporem; ergo triſtitia cauſat debilitatem in operando. Vnde philoſophus 10. Ethic. ait, quod delectatio perficit operationem, & è conuerſo triſtitia impedit.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm triſtitia magis noceat corpori, quàm omnes aliæ paſſiones.

CONCLVSIO. Triſtitia inter omnes paſſiones magìs corpori nocet.

Cuius ratio eſt, quia triſtitia repugnat humanæ vitæ, quantùm ad ſpeciem motus ſui, & non ſolùm quantùm ad menſuram ſeu quantitatem, ſicut aliæ animæ paſſiones; conſiſtit enim humana vita in quâdam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio conuenit naturæ humanæ ſecundùm aliquam determinatam menſuram. Si ergo iſta motio procedat vltrà menſuram debitam, repugnabit humanæ vitæ ſecundùm quãtitatis menſuram, non autem ſecundùm ſimilitudinem ſpeciei: Si autem impediatur proceſſus huius motionis, repugnabit vitæ ſecundùm ſuam ſpeciem. Eſt autem attendendum in omnibus animæ paſſionibus, quod tranſmutatio corporis, quæ eſt in eis materialis, eſt conformis, & proportionata motui appetitus, qui eſt formalis, ſicut in omnibus materia proportionatur formæ.

Humana vita conſiſtit in motu cordis, cui triſtitia repugnat ſecundùm ſpeciem.

Illæ ergo animæ paſſiones, quæ important motum appetitus ad proſequẽdum aliquid, non repugnant vitali motioni ſecundùm ſpeciem, ſed poſſunt repugnare ſecundùm quantitatem, vt amor, gaudium, deſiderium, & huiuſmodi; & ideò iſta ſecundùm ſuam ſpeciem iuuant naturam corporis, ſed propter exceſſum poſſunt nocere.

Aliæ Paſſiones ſolùm ſecundùm quantitatem.

Paſſiones autem, quæ important motum appetitus cum fugâ, vel retractatione quadam, repugnant vitali motioni, non ſolùm ſecundùm quantitatem, ſed etiam ſecundùm ſpeciem motus; & ideò ſimpliciter nocent, ſicut timor, & deſperatio, & præ omnibus triſtitia, quæ aggrauat animam ex malo præſenti, cuius eſt fortior impreſſio, quàm futuri. Hæc S. Doctor.

QVÆSTIO XXXVIII.

De remediis triſtitiæ, ſeu doloris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dolor, vel triſtitia mitigetur per quamlibet delectationem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex philoſopho 7. Ethic. qui dicit. *Delectatio expellit triſtitiam, & quæ contraria, & quæ contingens, ſi ſit fortis.*

Ratione deinde probatur. Delectatio eſt quies appetitus in bono conuenienti, triſtitia autem eſt quædam animi fatigatio; ſed quælibet quies eſt remedium contrà quamlibet fatigationem, vt patet in corporalibus: ergo quælibet delectatio eſt optimum remedium ad mitigandam quamlibet triſtitiam.

ARTICVLVS II.

Vtrùm dolor, vel triſtitia mitigetur per fletum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex Auguſt. 4. confeſſ. dicente quod quando dolebat de morte amici, in ſolis gemitibus, & lachrymis erat ei aliquantula requies.

Lachrymæ triſtitiam mitigant, quia cor exonerant & conueniunt animæ triſti.

Probatur ratione, quia gemituſus, & lachrymæ naturaliter mitigant triſtitiam duplici ratione. 1. quidem, quia omne nociuum interiùs clauſum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circà ipſum; ſed per fletum, & gemitus anima ad exteriora diffunditur, & quaſi exoneratur aggrauatio cordis. 2. quia operatio conueniens homini ſecundùm diſpoſitionem, in quâ inuenitur, eſt ſibi delectabilis; nil autem magìs conuenit animæ triſtitiâ affectæ, quàm fletus & gemitus: Ergo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm dolor, & triſtitia mitigentur per compaſſionem amicorum.

CONCLVSIO. Naturaliter amicus condolens in triſtitiis eſt conſolatiuus. *Concluſio affirmatiua.*

Probat hoc S. Doctor duplici ratione tactâ à philoſopho 9. Ethic. Prima eſt, quia cùm ad triſtitiam pertineat aggrauare, habet rationem cuiuſdam oneris, à quo aliquis aggrauatus alleuiari conatur: cùm ergo aliquis videt de ſuâ triſtitiâ alios contriſtatos, fit ei quaſi quædam imaginatio, quod illud onus alij cum ipſo ferant, quaſi conantes ad alleuiandum ipſum ab onere, & ideò leuiùs fert triſtitiæ onus. *1. Ratio.*

Secunda ratio, & melior eſt, quia per hoc quod amici conſtriſtantur ei, percipit ſe ab eis amari, quod eſt delectabile, vt ſuprà dictum eſt: vnde cùm omnis delectatio mitiget triſtitiam, vt habetur etiam ex dictis, ſequitur quod amicus condolens triſtitiam mitiget. *2. Ratio.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm per contemplationem veritatis, dolor, & triſtitia mitigentur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

In contemplatione veritatis maxima delectatio.

Probatur: In contēplatione veritatis maxima delectatio conſiſtit, vt ſuprà dictum eſt: omnis autem delectatio dolorem mitigat, vt etiam patet ex dictis: ergo contemplatio veritatis mitigat triſtitiā, vel dolorem, & tantò magìs, quantò aliquis eſt magìs amator ſapientiæ; & ideò homines ex contemplatione diuinæ, & futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent ſecundùm illud Iacob. 1. *omne gaudium exiſtimate fratres mei, cum in varias tentationes incideritis,* & quod eſt amplius, etiam inter corporis cruciatus huiuſmodi gaudium inuenitur, ſicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis inter ardentes prunas incederet, dicebat. Videtur mihi, quod ſuper roſeos flores incedam in nomine Domini Ieſu Chriſti.

ARTICVLVS V.

Vtrùm dolor, & triſtitia mitigentur per ſomnum, & balnea.

Conclvsio eſt affirmatiua. Probatur. Triſtitia ſecundùm ſuam ſpeciem repugnat motioni vitali corporis, vt patet ex dictis: illa ergo, quæ reformant naturam corporalem in debitum ſtatum vitalis motionis, repugnant triſtitiæ, & ipſam mitigant, & hoc præſtant ſomnus, & balnea: per hoc etiam quod huiuſmodi remediis reducitur natura ad priſtinum ſtatum, cauſatur ex his delectatio; hoc enim eſt quod delectationem facit, vt ſuprà dictum eſt; vnde cùm omnis delectatio triſtitiam mitiget, per huiuſmodi remedia corporalia, triſtitia, mitigatur.

QVÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitiâ triſtitiæ, ſeu doloris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm omnis triſtitia ſit mala.

Conclvsio. Aliqua triſtitia eſt bona.

Probatur. Triſtitia, & delectatio contrariantur; ſed aliquando delectatio & lætitia malæ ſunt, & damnandæ iuxtà illud prouerb. 2. ***lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus peſſimis***: ergo non omnis triſtitia eſt mala; tunc enim triſtari de oppoſito erit bonum.

Vide Caietanum, qui optimè expendit ſenſum Sanct. Doctoris in hoc articulo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm triſtitia poſſit eſſe bonum honeſtum.

Conclvsio. Secundùm illam rationem, quâ triſtitia eſt bonum, poteſt eſſe bonum honeſtum.

Probatur primò in argumento ſed contrà. Omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honeſti; ſed triſtitia eſt huiuſmodi, vt patet per id quod dicitur Mathæi. 5. ***Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur***: ergo.

Secundò ratione. Dictum eſt, quod triſtitia eſt bonum ſecundùm cognitionem, & recuſationem mali, quæ duo in dolore corporali atteſtantur bonitati naturæ, ex quâ prouenit, quod ſenſus ſentit, & natura refugit læſiuum quod cauſat dolorem: in interiori verò triſtitiâ cognitio mali quandoque eſt per rectum iudicium rationis, & recuſatio mali eſt per voluntatem benè diſpoſitam deteſtantem malum: omne autem bonum ex his duobus procedit, ſcilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis; vnde manifeſtum eſt, quod triſtitia poteſt habere rationem boni honeſti. ***Omne bonum procedit ex rectitudine rationis & voluntatis.***

ARTICVLVS III.

Vtrùm triſtitia poſſit eſſe bonum vtile.

Conclvsio eſt affirmatiua. Probatur. Sapiens non quærit niſi vtilia; ſed ſicut dicitur Eccleſiaſtici 7. ***Cor Sapientum, vbi triſtitia, & cor ſtultorum, vbi lætitia***: ergo triſtitia eſt vtilis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm dolor corporis ſit ſummum malum.

Conclvsio. Impoſſibile eſt aliquam triſtitiam, ſeu dolorem eſſe ſummum hominis malum.

Probatur.

Probatur, omnis triſtitia, ſeu dolor aut eſt de hoc, quod eſt verè malum, vel de malo apparente: Si primum, triſtitia ſummum malum eſſe non poteſt; Nam prius eſſet de tali malo non triſtari, hoc enim ſupponeret malum iudicium; malè enim iudicaret, qui iudicaret de vero malo non eſſe triſtandum: ſi ſecundum, etiam ſummum malum eſſe non poteſt; nam prius eſſet alienari omninò à vero bono, qui enim apparentiâ mali fugit à bono non ita malè operatur, ac ſi à bono, ſine apparentiâ mali recederet; vnde impoſſibile eſt quod aliqua triſtitia, vel dolor ſit ſummum hominis malum.

Omnis triſtitia à malo vero, vel apparente.

DE PASSIONIBVS IRASCIBILIS.

AGGREDITVR S. Doctor tertiam ex præcipuis partibus huius tractatus; in quâ diſſerit de paſſionibus iraſcibilis, & primò de ſpe, & deſperatione. Secundò de timore, & audaciâ. Tertiò de irâ.

QVÆSTIO XL.

De ſpe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſpes ſit idem quod deſiderium, vel cupiditas.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur. Diuerſarum potentiarum ſunt diuerſæ paſſiones ſpecie differentes; ſed ſpes eſt in iraſcibili; deſiderium autem, & cupiditas in concupiſcibili: ergo ſpes differt ſpecie à deſiderio, & cupiditate.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſpes ſit in vi apprehenſiuâ, an in vi appetitiuâ.

CONCLVSIO. Spes ad appetitiuam virtutem pertinet.

Probatur. Spes eſt de bono, vt conſtat ex dictis art. 1. & patebit infrà; bonum autem, in quantum huiuſmodi, non eſt obiectũ cognitiuæ, ſed appetitiuæ virtutis: ergo ſpes non pertinet ad cognitiuam, ſed ad appetitiuam virtutem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſpes ſit in brutis animalibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Spes eſt paſſio iraſcibilis; ſed in brutis animalibus eſt iraſcibilis: ergo eſt ſpes.

Quomodo autem hoc ſaluetur, cùm in brutis animalibus non ſit cognitio futurorum, & ſpes ſit de bono futuro, mox patebit.

CAPVT VNICVM.

De quidditate, & ſubiecto ſpei.

EXplicat. S. Doctor in 1. art. naturam ſpei, & cum natura, & ſpecies paſſionis ex obiecto conſideretur, oſtendit, quomodo circà obiectum ſpei quatuor conditiones attendantur. 1. quidem, quod ſit bonum; non enim propriè loquendo eſt ſpes, niſi de bono, & per hoc differt à timore, qui eſt de malo. 2. vt ſit futurum; non enim ſpes eſt de præſenti iam habito, & per hoc differt ſpes à gaudio, quod eſt de bono præſenti. 3. quod ſit aliquid arduum cum difficultate adipiſcibile, non enim aliquis dicitur aliquid ſperare minimum, quod ſtatim eſt in ſuâ poteſtate, vt habeat: & per hoc differt ſpes à deſiderio, vel cu-

Quatuor conditiones ſpei.

piditate, quæ eſt de bono futuro abſolutè. Vnde pertinet ad concupiſcibilem, ſpes autem ad iraſcibilem. 4. quod illud arduum ſit poſſibile adipiſci; non enim aliquis ſperat id quod omninò adipiſci non poteſt, & ſecundùm hoc differt ſpes à deſperatione.

Spes differt à deſiderio, ſicut paſſio concupiſcibilis à paſſione iraſcibilis.

Sic ergo patet, quòd ſpes differt à deſiderio, ſicut differunt paſſiones iraſcibilis à paſſionibus concupiſcibilis, & propter hoc ſpes præſupponit deſiderium, ſicut & omnes paſſiones iraſcibilis præſupponunt paſſiones concupiſcibilis.

Ex quibus patet etiam veritas, quam S. Doctor in art. 2. exponit, quod ſpes nō pertinet ad cognitiuam, ſed ad appetitiuam virtutē; importat enim extenſionē quamdam appetitus in bonum; motus enim ad res, ad appetitum propriè pertinet; actio verò virtutis cognitiuæ perficitur non ſecundùm motum cognoſcentis ad res, ſed potiùs ſecundùm quod res cognitæ ſunt in cognoſcente.

Excitantur diuerſi motus ſecundùm diuerſas rationes obiecti apprehenſi.

Sed quia vis cognitiua mouet appetitum, repræſentando ei ſuum obiectum, ſecundùm diuerſas rationes obiecti apprehenſi, ſubſequuntur diuerſi motus in appetitiuâ; alius enim motus ſequitur in appetitu ex apprehenſione boni, & alius ex apprehenſione mali: & ſimiliter alius motus ex apprehenſione præſentis & futuri; abſoluti, & ardui; poſſibilis, & impoſſibilis,

Definitio ſpei

Ex his infert S. Doctor definitionem, ſeu deſcriptionem, ſpei. Spes eſt motus appetitiuæ virtutis conſequens apprehenſionem boni futuri, ardui, poſſibilis adipiſci.

Reperitur etiā in brutis.

Oſtendit autem hanc paſſionem reperiri in brutis; interiores enim paſſiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi poſſunt, & ex his apparet, quod in animalibus brutis eſt ſpes; Si enim canis videat leporem, aut Accipiter auem nimis diſtantem, non mouetur ad ipſam, quaſi non ſperans ſe poſſe eam adipiſci; Si autem ſit in propinquo, mouetur quaſi ſub ſpe adipiſcendi.

Appetitus brutorum ſequitur apprehenſionem intellectus ſeparati.

Subdit quod, ſicut ex ſupradictis habemus, appetitus ſenſitiuus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum inſenſibilium ſequuntur apprehenſionem alicuius intellectus; ſicut & appetitus naturæ intellectiuæ, qui dicitur voluntas, cum hac differentiâ, quod voluntas mouetur ex apprehenſione intellectus coniuncti; Motus autem appetitus naturalis; & ſimiliter appetitus ſenſitiuus brutorum ſequuntur apprehenſionem intellectus ſeparati, & animalia ex inſtinctu quodam naturali agunt, & per hunc modum in animalibus brutis eſt ſpes, & deſperatio.

Licet ergo bruta animalia non cognoſcant futurum; tamen ex inſtinctu naturali mouetur animal ad aliquid in futurum, ac ſi futurum præuideret: huiuſmodi enim inſtinctus eſt eis inditus ab intellectu diuino præuidente futura.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſpei contrarietur deſperatio

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia deſperatio nominatur per contrarium ſpei, mox hæc contrarietas explicabitur.

ARTICVLVS V.

Vtrùm cauſa ſpei ſit experientia.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex philoſopho 3. Ethic. aſſerente, quod aliqui ſunt bonæ ſpei propter multoties, & multos viciſſe, quod ad experientiam pertinet.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm in iuuenibus, & in ebrioſis abundet ſpes.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur ex Philoſopho ſimiliter 3. Ethic. aſſerente, quod inebriati ſunt benè ſperantes: & in 2. Rhet. quod iuuenes ſunt bonæ ſpei.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſpes ſit cauſa amoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probabitur, & explicabitur infrà.

ART.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſpes conferat ad operationem, vel magis impediat.

CONCLVSIO. Spes per ſe habet, quod adiuuet operationem intendendo ipſam. Probatur 1. ex ratione ſui obiecti, quod eſt bonum arduum poſſibile; Exiſtimatio enim ardui excitat attentionem, exiſtimatio verò poſſibilis non retardat conatum; vnde ſequitur quod homo intentè operetur propter ſpem.

Secundò ex ratione ſui effectus. Spes enim, vt ſuprà dictum eſt, cauſat delectationem, quæ adiuuat operationem, vt dictum eſt: ſpes ergo operationem adiuuat.

CAPVT VNICVM.

De deſperatione, & de cauſis, & effectibus ſpei.

Quomodo deſperatio contrarietur ſpei?

HAbemus in art. 4. quomodo deſperatio ſpei contrarietur, ad quod explicandum recolit S. Doctor, id quod ſuprà dictum eſt, quod in mutationibus duplex inuenitur contrarietas: vna ſecundum acceſſum ad contrarios terminos; & talis contrarietas ſola inuenitur in paſſionibus concupiſcibilis, ſicut amor, & odium contrariantur: alio modo per acceſſum, & per receſſum reſpectu eiuſdem termini; & talis contrarietas inuenitur in paſſionibus iraſcibilis., vt ſuprà dictum eſt: obiectum autem ſpei, quod eſt bonum arduum, habet quidem rationem attractiui, prout conſideratur cum poſſibilitate adipiſcendi, & ſic tendit in ipſum ſpes, quæ importat quemdam acceſſum; ſed ſecundùm quod conſideratur cum impoſſibilitate obtinendi, habet rationem repulſiui, quia vt dicitur in 3. Et hic. *Cùm ventum fuerit ad aliquid impoſſibile, tunc homines diſcedunt.*

Et ſic reſpicit hoc obiectum deſperatio, vnde importat motum cuiuſdam receſſus, & propter hoc contrariatur ſpei, ſicut receſſus acceſſui.

Deſcendendo ad cauſas ſpei, ponit inter illas experientiam, cùm enim ſpei obiectum ſit bonum futurum, arduum poſſibile adipiſci, poteſt aliquid eſſe cauſa ſpei, vel quia facit homini aliquid eſſe poſſibile, vel quia facit eum exiſtimare aliquid eſſe poſſibile. Primo modo eſt cauſa ſpei, omne illud quod auget poteſtatem hominis, ſicut diuitiæ, & fortitudo, & inter cætera etiam experientia; Nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, & ex hoc ſequitur ſpes. Vnde Vegetius dicit in libro de re militari. *Nemo facere metuit, quod ſe benè didiciſſe confidit.*

Prima cauſa ſpei experientia.

Alio modo eſt cauſa ſpei, omne illud quod facit alicui exiſtimationem, qnod aliquid ſit ſibi poſſibile; & hoc modo, & doctrina, & perſuaſio quælibet poteſt eſſe cauſa ſpei; & ſic etiam experientia eſt cauſa ſpei, in quantum ſcilicet per experientiã ſit homini exiſtimatio, quod aliquid ſit ſibi poſſibile, quod impoſſibile antè experientiam reputabatur.

Sed per hunc modum, inquit. S. Doctor, experientia poteſt eſſe cauſa defectus ſpei; quia ſicut per experientiam ſit homini exiſtimatio, quod aliquid ſit ſibi poſſibile, quod reputabat impoſſibile; Ita è conuerſo per experientiam ſit homini exiſtimatio, quod aliquid ſit ſibi impoſſibile, quod poſſibile exiſtimabat: Sic ergo experientia eſt cauſa ſpei duobus modis, cauſa autem defectus ſpei vno modo, & propter hoc magis dicere poſſumus, eam eſſe cauſam ſpei.

Cauſat ſpem duobus modis, defectum ſpei vnico.

In art. 6. habemus pulcherrimas rationes, quibus. S. Doctor oſtendit in iuuenibus, & in ebrioſis ſpem abundare. & 1. quod propter tria iuuentus eſt cauſa ſpei, ſecundum tres conditiones boni, quod eſt ſpei obiectum, ſcilicet quod eſt futurum, arduum, & poſſibile. Iuuenes enim multum habent de futuro, & parùm de præterito; & ideò quia memoria eſt præteriti, ſpes autem futuri, parùm habent de memoriâ, ſed multum viuunt in ſpe. Iuuenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos ſpiritus, & ita in eis cor ampliatur; Ex amplitudine enim cordis eſt, quod aliquis ad ardua tendat, & ideò iuuenes ſunt animoſi, & bonæ ſpei. Similiter etiam illi, qui non ſunt paſſi repulſam, nec experti impedimenta in ſuis Conatibus,

Iuuentus cauſa ſpei propter tria.

de facili reputant aliquid ſibi poſſibile; vnde & iuuenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum de facili reputant aliquid ſibi poſſibile, & ideò ſunt bonæ ſpei.

Ebrietas propter duo ſimilia.

Duo etiam iſtorum ſunt in ebriis, ſcilicet caliditas, & multiplicatio ſpirituum propter vinum, & iterùm inconſideratio periculorum, vel defectuum, & propter eamdem rationem etiam omnes ſtulti, & deliberatione non vtentes omnia tentant, & ſunt bonæ ſpei.

In articulis autem 7. & 8. agit S. Doctor de effectibus ſpei, & ponit pro effectu amorem: licet enim, in quantùm ſpes reſpicit bonum ſperatum, ipſa ſpes ex amore cauſetur; non enim eſt ſpes niſi de bono deſiderato, & amato; tamen reſpectu eius, à quo ſperatur bonum, ſpes cauſat amorem; Ex hoc enim quod ſperamus poſſe nobis prouenire bonum ab aliquo, mouemur in ipſum, ſicut in benefactorem, & ſic ipſum amamus: ergo amor eſt effectus ſpei.

Alium effectum ſpei numerat ſcilicet promptitudinem operandi, propter rationem ſuprà adductam pro concluſione articuli.

QVÆSTIO XLI.

De timore ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm timor ſit paſſio animæ.

CONCLVSIO. Inter cæteros animæ motus, poſt triſtitiam, timor magis obtinet rationem paſſionis.

Probatur. Propriiſſimè illi motus paſſiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum; ſed hoc conuenit metui: ergo veriſſimè illi competit ratio paſſionis; tamen poſt triſtitiam, quæ eſt de præſenti malo, nam timor eſt de malo futuro, quod non ita mouet, ſicut præſens.

Vnde Paſſio propriè dicitur.

ARTICVLS II.

Vtrùm timor ſit ſpecialis paſſio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Paſſiones animæ recipiunt ſpeciem ex obiectis; vnde ſpecialis paſſio eſt, quæ habet ſpeciale obiectum: timor autem habet ſpeciale obiectum, ſicut ſpes; ſicut enim obiectum ſpei eſt bonum futurum, arduum, poſſibile adipiſci; ita obiectum timoris eſt malum futurum, difficile, cui reſiſti non poteſt; vnde timor eſt ſpecialis paſſio animæ.

Obiectũ ſpei eſt bonum futurum, arduũ, & poſſibile adipiſci.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſit aliquis timor naturalis.

CONCLVSIO. Timor propriè naturalis eſſe non poteſt.

Probatur in argumento ſed contrà. Ea, quæ ſunt naturalia, communiter inueniuntur in rebus animatis, & inanimatis; ſed timor non inuenitur in rebus inanimatis: ergo timor non eſt naturalis. Itaque ad veram rationem timoris, vt conſtat ex ſupradictis, requiritur apprehenſio: Ita vt ſi non apprehendatur malum futurum, arduum, non conſurgit paſſio timoris: ſicut enim delectatio, & triſtitia, quia neceſſariò requirunt apprehenſionem, reperiri non poſſunt in rebus cognitione carentibus; ſic quia timor cognitionem, ſeu apprehenſionem requirit, in cognitiuis, & ſenſitiuis ſolùm reperiri poteſt; & ideò non datur aliquis timor naturalis conueniens appetitui naturali rerum inſenſibilium naturalium. Vide in litterâ, quomodò timor aliquo modo poſſit dici naturalis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conuenienter aſſignentur ſpecies timoris.

CONCLVSIO. Conuenienter aſſignantur à Damaſceno, & Gregorio Nyſſeno, ſpecies timoris.

Probatur, & explicatur ex Damaſceno lib. 2. orthodoxæ fidei c. 15. & Nyſſeno lib. 1. cap. 14. ſex ſpecies timoris aſſignantur, ſcilicet, ſegnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & Agonia.

Probatur eſſe 6. ſpecies timoris.

Probat autem hanc diuiſionem eſſe adæquatam S. Doctor hoc diſcurſu. Cùm timor ſit de malo futuro excedente potentialitatem timentis, vt ei de facili reſiſtere non poſſit, iuxtà ſex quæ conſiderari poſſunt in huiuſmodi malo futuro ad vitandum difficili, ſex ſpecies timoris conſtitui poſſunt; poteſt enim huiuſmodi malum reperiri, vel in operatione ipſius, vel in exterioribus rebus: in operatione autem ipſius hominis poteſt duplex malum timeri. Primò quidem labor grauans naturam; & ſic cauſatur ſegnities, cùm ſcilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundo turpitudo lædẽs opinionem; & ſic ſi turpitudo timeatur in actu committendo, eſt erubeſcentia, ſi autem ſit de turpi iam facto, eſt verecundia.

Malum exterius tripliciter excedit hominis facultatem.

Malum autem, quod in exterioribus rebus conſiſtit, tripliciter poteſt excedere hominis facultatem ad reſiſtendum. 1. quidem ratione ſuæ magnitudinis, cùm aliquis ſcilicet conſiderat aliquod magnum malum, cuius exitum conſiderare non ſufficit, & ſic eſt admiratio. 2. ratione diſſuetudinis, quia ſcilicet aliquod malum inconſuetum noſtræ conſiderationi offertur, & ſic eſt magnum noſtrâ reputatione, & hoc modo eſt ſtuper, qui cauſatur ex inſolitâ imaginatione. 3. modo ratione improuiſionis, quia ſcilicet prouideri non poteſt; ſicut futura infortunia timentur, & talis timor dicitur Agonia.

QVÆSTIO XLII.

De obiecto timoris.

DE obiecto formali timoris iam ſupradictum eſt, quod ſit malum futurum arduũ, cui reſiſti non poteſt; deſcendit nunc S. Doctor ad aſſignandum obiectum materiale ipſius, & videndum, in quibus hæc ratio mali futuri reperiatur.

ARTICVLVS I.

Vtrùm obiectum timoris ſit bonum, vel malum.

CONCLVSIO. Timor eſt de malo futuro.

Poteſtas inflictiua mali ingreditur obiectum timoris.

Sub hoc malo futuro, quod poteſt mouere appetitum ad timorem, comprehendit S. Doctor hic poteſtatem inflictiuam mali; & ita timemus Deum, in quantum poteſt infligere malum pœnæ, & timetur etiam creatura, vt potens nocumentum inferre; hæc enim apprehenduntur, vt mala cauſaliter. Poteſtás ergo inflictiua mali continetur ſub obiecto timoris.

ARTICVLVS II.

Vtrùm malum naturæ ſit obiectum timoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, quia philoſophus dicit in 2. Rethor. quod inter omnia terribilia terribiliſſimum eſt mors, quæ eſt malum naturæ: ergo malum naturæ eſt obiectum timoris.

Docet autem S. Doctor duplicem conditionem obſeruandam in hoc eſſe. Altera eſt, vt malum naturæ apprehendatur, vt propinquum, & imminens; & ideò non timemus quæ longe diſtare à nobis credimus. Inde eſt, quod licet omnes ſciamus nos morituros; quia tamen non apprehendimus mortem pro-

 pinquam,

Requiritur præſentia & ſpes euaſionis in malo culpæ, vt ſit obiectũ timoris.

pinquam, ſed fiduciam habemus nos diù victuros, parum de morte curamus. Altera conditio eſt, quod malum relinquat aliquam ſpem euaſionis, quia omni ſpe euadendi ſublatâ, malum, quod eſt futurum, vt non futurum apprehenditur, ſed vt præſens. Vnde philoſophus dicit 2. Rhetor. quòd illi, qui decapitantur, non timent videntes ſibi neceſſitatem mortis imminere; vnde triſtantur potiùs de morte tanquam præſenti, quàm illam timeant.

ARTICVLVS III.

Vtrùm timor ſit de malo culpæ.

Conclvsio. Malum culpæ propriè non habet rationem mali terribilis; vnde propriè non poteſt cadere ſub obiecto timoris.

Probatur. Sicut obiectum ſpei eſt bonum futurum arduum, quod quis poteſt adipiſci: ità timor eſt de malo futuro arduo, quod non poteſt de facili vitari; ſed malum culpæ non eſt huiuſmodi, quia omninò ſubiacet poteſtati, & voluntati noſtræ: ergo.

Docet autem S. Doctor, quod cùm voluntas poſſit vehementer inclinari, & induci ad peccandum, poteſt quis timere de malo culpæ, in quantum eſt ab exteriori causâ; ſed propriè loquendo in tali diſpoſitione magìs timet homo ſeductionem quàm culpam, ſecundùm propriam rationem, id eſt in quantum eſt voluntaria; ſic enim non habet, vt timeatur.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm timor ipſe timeri poſſit.

Conclvsio. De timore poteſt eſſe timor, non vt eſt in noſtrâ poteſtate, ſed vt ex causâ extrinſecâ prouenire poteſt.

Hæc concluſio patet ex dictis, quia nihil voluntarium poteſt eſſe obiectum timoris: ergo timor, vt eſt in noſtrâ poteſtate, non cadit ſub timore, ſed vt dependet ab aliquo malo extrinſeco terribili, quod non eſt in noſtrâ poteſtate, ſic timorem ipſum timere poſſumus.

Et ſicut poſſumus amare amorem, & dolere de dolore; pari ratione poſſumus timere timorem.

ARTICVLVS V.

Vtrùm repentina magìs timeantur.

Conclvsio. Repentina, & inſolita magìs timentur, cæteris paribus.

Malum repẽtinum maius apparet.

Oſtendit hoc S. Doctor ex duplici capite, quia repentinum, & inſolitum duplicem effectum operantur. Primò enim faciunt, quod malum imminens maius appareat; omnia enim corporalia, & bona, & mala, quantò magìs conſiderantur, minora apparent, & ſicut propter diuturnitatem dolor præſentis mali mitigatur, vt patet per Tullium in 3. Tuſculanarum: ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò aliquid eſſe inſolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantùm ſubtrahit remedia, quæ homo poteſt præparare ad repellendum futurum malum, quæ eſſe non poſſunt, quando ex improuiſo malum occurrit.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm, ea contrà quæ non eſt remedium, magìs timeantur.

Conclvsio. Mala, quæ non habent remedium, magis timentur, quàm quæ remedibilia ſunt.

Probatur à priori, quia mala, quæ habent remedium, apprehenduntur vt maiora mala, & diuturniora: ergo magìs timentur.

Qvæst.

QVÆSTIO XLIII.

De cauſâ timoris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm cauſa timoris ſit amor.

CONCLVSIO. Amor eſt cauſa timoris per modum diſpoſitionis materialis.

Probatur. Ex hoc enim, quod aliquis amat aliquod bonum, ſequitur quod priuatiuum talis boni ſit ei malum, & per conſequens quod timeat ipſum, tanquam malum: vnde Auguſt. dicit in libro 83. quæſtionum: *Nulli dubium eſt non aliam eſſe metuendi cauſam, niſi ne id quod amamus, aut ademptum amittamus, aut non adipiſcamur ſperatum.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm cauſa timoris ſit defectus.

CONCLVSIO. Defectus eſt cauſa timoris per modum materialis diſpoſitionis, ex parte eius, qui timet.

Probatur, quia defectus virtutis, & roboris cõtingit, ex hoc quòd homo non poſſit facilè repellere malum imminens.

Confirmatur, ſiue explicatur magis. Contrariorum contrariæ ſunt cauſæ; ſed diuitiæ, & robur, & multitudo amicorum, & poteſtas excludunt timorem, vt dicitur in 2. Rhetor. ergo ex defectu horum timor cauſatur.

QVÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm timor faciat contractionem.

CONCLVSIO. Ex timore ſequitur ex parte corporis contractio caloris, & ſpirituum ad interiora.

Probat S. Thomas 1. ex Damaſceno libro 3. de fide. cap. 23. & ratione, quia timor prouenit ex apprehenſione mali imminentis ardui, quod difficilè repelli poteſt: totum autem hoc prouenit ex debilitate, aut defectu virtutis, vt patet ex dictis; ſed virtus quantò eſt debilior, & infirmior, tantò minùs ſe poteſt extendere, & dilatare: ergo timor habet pro effectu contrahere, ſeu reſtringere calorem, & motum ſpirituum, quod oſtendit S. Doctor in morientibus, & à ſimili; videmus enim in ciuitatibus, quod quando ciues timent, retrahunt ſe ab exterioribus, & ad interiora recurrunt.

Timor prouenit radicaliter ex debilitate virtutis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm timor faciat conſiliatiuos.

CONCLVSIO. Timor facit conſiliatiuos, ſcilicet ſollicitos conſilium inquirendi, ſed non auget facultatem benè conſiliandi, imò oppoſitum.

Patet, quia timens ſollicitus eſt in quærendo conſilio, vt remedium inueniat ad malum imminens vitandum; quando tamen eſt exceſſiuum, turbat iudicium, & conſequenter retardat timentem; ita vt non tàm benè iudicare, nec diſcernere poſſit, vnde Iudith 15. de militibus Holofernis dicitur. *Cùmque omnis exercitus decollatum Holofernem audiſſet, fugit mens, & conſilium ab eis, & ſolo tremore, & metu agitati fugæ præſidium ſumunt.*

Ingens malum turbat iudicium.

ARTI

ARTICVLVS III.

Vtrùm timor faciat tremorem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur, vt ſupradictum eſt, in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora, & ideò exteriora frigida remanent, & propter hoc in eis accidit tremor, qui cauſatur ex debilitate virtutis continentis membra. Vnde Tullius in 4. Tuſculanarum ait quod timorem ſequitur tremor, & pallor, & dentium ſtrepitus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm timor impediat operationem.

CONCLVSIO. Timor impedit operationem ex parte inſtrumentorum corporalium, ſcilicet membrorum, iuuat autem operationem animæ, ſi ſit moderatus.

Probatur; timor enim propter defectum caloris ſemper natus eſt impedire exteriorem operationem, propter defectum, inquam, caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris; ſi autem timor ſit moderatus, & non multùm rationem perturbans, confert ex parte animæ ad benè operandum, in quantum cauſat ſollicitudinem, & facit hominem attentiùs conſiliari, & operari.

QVÆSTIO XLV.

De audaciâ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm audacia ſit contraria timori.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. De ratione contrariorum eſt, quod maximè à ſe diſtent, vt dicitur 10. Metaph. illud autem, quod maximè diſtat à timore, eſt audacia; timor enim refugit nocumentum futurum propter eius victoriam ſuper ipſum timentem; ſed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam ſui ſuprà ipſum periculum. Vnde manifeſtè timori contrariatur audacia. *Timor refugit, audacia aggreditur periculum.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm audacia conſequatur ſpem.

CONCLVSIO. Audacia conſequitur ad ſpem.

Probatur primò authoritate Ariſt. 3. Ethic. aſſerentis, quod illi, qui ſunt bonæ ſpei, ſunt audaces.

Deinde probatur ratione. Appetitus nunquam aggreditur malum, niſi ratione alicuius boni adiuncti intenti, ſed audacia aggreditur malum: ergo ratione alicuius boni adiuncti intenti; ſed intendere bonum arduum difficile pertinet ad ſpem: ergo audacia ſupponit ſpem. Ex hoc igitur, quod aliquis ſperat ſuperare terribile imminens, ex hoc audacter inſequitur ipſum. *Nunquam aggredimur malum, niſi ratione boni adiuncti.*

Ex his facilè colligi poteſt definitio, ſeu deſcriptio audaciæ, quòd ſit paſſio iraſcibilis, quæ aggreditur periculum imminens propter ſpem victoriæ ſuprà ipſum. *Definitio Audaciæ.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm defectus aliquis ſit cauſa audaciæ.

CONCLVSIO. Nihil, quod ad defectum pertinet, eſt cauſa audaciæ.

CAPVT VNICVM.

De cauſis audaciæ.

SPes, quæ (vt ex dictis conſtat) neceſſariò præſupponitur, & influit in audaciam, eſt cauſa illius, & omnia quæ ſpem iuuant, & ſunt cauſæ ipſius, erunt & cauſæ ipſius audaciæ. *Quæ augent ſpem, ſunt cauſæ audaciæ*

Inſuper omnia, quæ excludunt timorem, audaciæ cauſa dici poſſunt, & influere in illam. Vnde S. Doctor in hoc art. aliquas ex illis enumerat: ex parte quidem augmenti ſpei, corporis fortitudinem, *Quæ excludũt timorẽ, etiam.*

tudinem, experientiam in periculis, multitudinem diuitiarum, amicorum copiam, & quodcumque auxiliatiuum, & præcipuè diuinum auxilium; de quibus ſuprà diximus, augere ſpem. Ex parte verò excluſionis timoris enumerat carere inimicis, quia, qui nulli nocuit, non videt aliquod periculum imminere.

Adiungit alias cauſas audaciæ ex parte tranſmutationis corporalis, cauſatur enim audacia per prouocationem ſpei, & excluſionem timoris; vel ex his quæ faciunt caliditatem circà cor: vnde philoſophus dicit in libro de partibus animalium, quod illi, qui habent paruum cor ſecundùm quantitatem, ſunt magis audaces, & animalia habentia magnum cor ſecundùm quantitatem, ſunt timida, quia calor naturalis non poteſt tàm calefacere magnum cor, ſicut paruum, ſicut ignis non poteſt tàm calefacere magnam domum, ſicut paruam. Et in libro de problematibus dicit, quòd habentes magnum pulmonem ſanguineum ſunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde conſequentem, & ibidem dicit, quod vini amatores ſunt magìs audaces propter caliditatem vini; vnde ſuprà dictum eſt, quòd ebrietas facit ad bonitatem ſpei; caliditas enim expellit timorem, & cauſat ſpem propter cordis extenſionem, & amplificationem.

Qui habēt cor paruum, ſunt audaciores; qui magnum, timidiores.

In ſolutione autem ad tertium argumentum docet, quod nullus defectus cauſat audaciam, niſi per accidens, in quantum ſcilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram, vel æſtimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte ſui.

Defectus cauſa per accidens audacia.

Et hac doctrinâ occurrit omnibus argumentis: Primum enim erat de ebrietate, quæ eſt defectus, & tamen cauſat audaciam; dicit enim illam cauſare per accidens, ſcilicet non vt eſt defectus, ſed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum facit etiam æſtimationem cuiuſdam magnitudinis.

Occurrit, & ad ſecundum, quod inexperti periculorum ſunt audaciores: ergo defectus cauſat audaciam; ait enim quod illi, qui ſunt inexperti periculorum, ſunt audaciores, non per defectum, ſed per accidens, in quantum ſcilicet propter inexperientiam, neque debilitatem ſuam cognoſcunt, neque præſentiam periculorum; & ita per ſubtractionem cauſæ timoris, ſequitur audacia.

Et ſimiliter ad tertium, videlicet, quod iniuſta paſſi audaciores eſſe ſolent, ſicut etiam beſtiæ, cùm percutiuntur, vt dicitur in 3. Ethic. ſed iniuſtum pati ad defectum pertinet: ergo audacia ex aliquo defectu cauſatur. Reſpondet enim, quòd ſecundùm philoſophum in 2. Rhetor. iniuſta paſſi redduntur audaciores, quia æſtimant quod Deus iniuſta paſſis auxilium ferat, & ſic patet, quod nullus defectus cauſat audaciam, niſi per accidens.

Iniuſta paſſi audaciores, quia multùm ſperant ab auxilio diuino.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm audaces ſint promptiores in principio, quàm in fine, in ipſis periculis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.
Probatur authoritate Ariſt. 3. Ethic. vbi dicitur, quod audaces præuolantes ſunt, & volentes ante pericula, in ipſis autem diſcedunt.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur ex diſcurſu articuli veritas prædicta, & differentia inter audacem, & fortem.

Aſſignatis audaciæ cauſis oſtendit Auctor effectum, ſiue modum procedendi audaciæ; efficit enim, vt operans promptior ſit ante pericula; in ipſis autem periculis deficiat.

Et ratio eſt manifeſta: hæc enim promptitudo antè periculum prouenit ex non apprehenſione difficultatis; audacia enim ſequitur apprehenſionem partis ſenſitiuæ, quæ non eſt collatiua, nec inquiſitiua, ſiue ponderatiua periculi, ſed ſubitum, & ſimplex habet iudicium: in ipſo autem periculo apprehendit audax difficultatem, & magnam reputat, quam paruam æſtimarat, & ita deficit. Quod totum innuit philoſophus 3. Ethic. ſuprà adducto; in quo apparet differentia inter audacem, & fortem: hic enim, cùm non ex paſſione, ſed ex virtute, & ex iudicio rationis periculum aggrediatur, & ratio ſit diſcurſiua omnium, quæ afferunt difficultatem negotio: ideò fortis in principio videtur remiſſus

In periculo maior apparet difficultas audaci: forti autem antè periculum.

miſſus, quia non ex paſſione, ſed ex deliberatione debitâ aggreditur: quando autem eſt in ipſis periculis, non experitur aliquid improuiſum, ſed quandoque minora illis quæ præcogitauerat, & ideò magis perſiſtit.

Aliud diſcrimen inter fortem, & audacem.

Adiungit S. Doctor aliam rationem, quia fortis propter bonum virtutis pericula aggreditur; cuius boni voluntas in eo perſeuerat, quantacumque ſint pericula: audax verò propter ſolam æſtimationem facientem ſpem, & excludentem timorem aggreditur, & proptereà, ex maiori cognitione periculi, deficiente ſpe, audacia deficit.

Notanda eſt etiam hìc doctrina, quam habet ad ſecundum. Obiecerat enim ſibi, quod cùm arduum ſit obiectum audaciæ; videtur quòd magis arduum, & difficile periculum, quando eſt præſens, augeat audaciam potiùs, quàm minuat; per augmentum enim obiecti augetur paſſio; ſicut, ſi bonum eſt amabile; magis bonum, eſt magis amabile.

Obiectum audaciæ eſt compoſitum ex bono & malo.

Reſpondet, quod obiectum amoris eſt ſimpliciter bonum; vnde augmentat amorem; ſed obiectum audaciæ eſt compoſitum ex bono & malo, & motus audaciæ in malum præſupponit motum ſpei in bonum; & ideò ſi tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat ſpem, non ſequitur motus audaciæ, ſed diminuitur.

Notanda ſimiliter doctrina ad tertium, quod erat. Ex vulneribus inflictis prouocatur ira; ſed ira cauſat audaciam. Dicit enim philoſophus in 2. Rhetor. quòd ira eſt auſiuum: ergo quando iam ſunt in his periculis, & percutiuntur, videtur quòd magìs audaces redduntur.

Reſpondet, quod ex læſione non cauſatur ira, niſi ſuppoſitâ aliquâ ſpe vlciſcendi, vt patebit infrà; & ideò, ſi fuerit tantum periculum, quod excedat ſpem victoriæ, non ſequetur ira: ſed verum eſt, quod ſi ira ſequatur, audacia augebitur.

QVÆSTIO XLVI.

De irâ ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ira ſit paſſio ſpecialis.

CONCLVSIO. Quamuis ira ſit paſſio ſpecialis; poteſt tamen dici paſſio generalis, in quantum ex concurſu multarum paſſionum cauſatur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm obiectum iræ ſit bonum, vel malum.

CONCLVSIO. Ira eſt paſſio quodammodo compoſita ex diuerſis paſſionibus, quia habet pro obiecto ſimul bonum, & malum; intendit enim ipſam vindictam, quam appetit, & ſperat, ſicut quoddam bonum, & in illum, de quo quærit vindictam, ſicut in contrarium, & nociuum, quod pertinet ad rationem mali.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ira ſit in concupiſcibili.

CONCLVSIO. Ira non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili. Probatur. Ira, vt dictum eſt, reſpicit duo obiecta; ſcilicet vindictam, quam appetit, & eum, de quo vindictam quærit; & circà vtrumque quamdam arduitatem ita requirit; ſed paſſiones concupiſcibiles reſpiciunt bonum abſolutè, & non arduum: ergo ira non pertinet ad concupiſcibilem.

ARTI

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ira ſit cum ratione.

CONCLVSIO. Ira eſt quodammodò cum ratione.

Probatur. Ira eſt appetitus vindictæ; hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum ſibi illatum. Vnde in 7. Ethic. dicit philoſophus, quòd ſyllogiſans conferendo, quoniam oportet totaliter impugnare, iraſcitur confeſtim; conferre autem, & ſyllogiſare eſt rationis: ergo.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ira ſit naturalior, quam concupiſcentia.

CONCLVSIO. Secundùm diuerſas conſiderationes ira eſt naturalior, quàm concupiſcentia, & concupiſcentia naturalior, quàm ira. Abſolutè tamen, & ſimpliciter dicenda eſt ira naturalior quàm concupiſcentia. Patet ex præſuppoſitis ad hunc tractatum, dum vidimus iraſcibilem nobiliorem eſſe concupiſcibili, quia magìs participat de ratione.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm ira ſit grauior, quàm odium.

CONCLVSIO. Manifeſtum eſt, quod odium multò grauius eſt quam ira.

Probatur in argumento ſed contrà; quia Auguſtinus in regulâ comparat odium trabi; iram verò feſtucæ. Probabitur à priori infrà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ira ſit ad illos ſolùm, ad quos eſt iuſtitia.

CONCLVSIO. Ad eoſdem pertinet ira, ad quos iuſtitia, & iniuſtitia.

Probatur. Ira appetit malum, in quantum habet rationem iuſti vindicatiui: & ideò ad eoſdem eſt ira, ad quos eſt Iuſtitia: & iniuſtitia: nam inferre vindictam ad iuſtitiam pertinet: lædere autem aliquem pertinet ad iniuſtitiam. Vnde tàm ex parte cauſæ, quæ eſt læſio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ eius, quam appetit iratus, manifeſtum eſt, quòd ad eoſdem pertinet ira, ad quos iuſtitia, & iniuſtitia.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm conuenienter aſſignentur ſpecies iræ.

CONCLVSIO. Conuenienter aſſignantur ſpecies iræ, à Damaſceno, & Gregorio Nyſſeno. Oſtendetur infrà.

CAPVT PRIMVM.

Quid ſit ira, eiuſque obiectum, differentia inter illam, & odium: & de aliis eius naturam concernentibus.

VAriæ poſſent iræ definitiones aſſignari, quę omnes in idem redeunt. Philoſophus 1. de animâ. cap. 1. docet, quòd ira eſt accenſo, ſeu feruor ſanguinis circà cor, quæ definitio ſumitur à causâ materiali, ab immutatione ſcilicet, quam ira cauſat in corde; vnde meritò magìs artificioſa reputatur alia definitio, quam ipſemet philoſophus aſſignat lib. 2. Rhetor. cap. 8. & ex aliis philoſophis, & etiam Patribus habemus, vt ex Nyſſeno lib. 4. cap. 3. & Damaſceno 2. de fide cap. 16. ira eſt appetitus vindictæ à dolore excitatus. *Definitur ira.*

Docet autem S. Doctor ſpecialem eſſe paſſionem ab aliis diſtinctam: nulla enim ex cæteris aſſignatis reſpicit vindictam nocumenti illati, vt conſtabit diſcurrenti circà ſingulas paſſiones. *Diſtinguitur à cæteris Paſſionibus.*

Hoc tamen non obſtat, quin poſſit dici quodammodo paſſio generalis, non quòd ſit ſuperior per prædicationem ad alias paſſiones, nec quod ſit ſuperior per cauſalitatem; non enim eſt cauſa aliarum paſſionum, quod conuenit amori; ſed dicitur paſſio generalis, quia ex concurſu multarum paſſionum cauſatur: non enim inſurgit motus iræ, niſi per aliquã triſtitiã illatam, & niſi adſit deſiderium, & ſpes vlciſcendi; quia vt Philoſoph. dicit in 2. Rhet. iratus habet ſpem puniendi, appetit enim vindictã, vt ſibi poſſibilẽ; vnde, ſi fuerit multùm excellens perſona, quę nocumentũ intulit, non ſequitur ira, ſed ſolùm triſtitia, vt Auicenna dicit in libro de animâ: ratio autem, quare effectus requirẽs ad ſuam exiſtentiam plures cauſas, dicatur generalis, eſt quia continet multas cauſas quodammodò in actu.

Dicitur Paſſio generalis, quia cauſatur ex concurſu multarum paſſionum.

Docet inſuper D. Thomas, quod ira eſt paſſio quodammodo compoſita ex diuerſis paſſionibus, quia habet pro obiecto ſimul bonum & malum; reſpicit enim vnum obiectum ſecundùm rationem boni, ſcilicet vindictam quam appetit, & ita dicitur appetitus vindictæ: aliud verò obiectum reſpicit ſecundùm rationem mali, ſcilicet hominem nociuum, de quo vult vindicari.

Ex quo colligitur iram pertinere ad iraſcibilem, quia obiecta paſſionum concupiſcibilis ſunt bonum, & malum abſolutè. Obiecta iraſcibilis bonum, & malũ arduum; ira autem reſpicit tam bonum, quam malum, quæ diximus, vt ardua. Nõ enim inſurgit motus iræ, niſi aliquâ arduitate, & magnitudine in prædictis exiſtente; quæcumque enim nihil ſunt, aut modica valdè, nullo modo digna æſtimamus. Vt dixit philoſophus 2. rhetor. & ita de his non curamus vindicari, nec inferentem punire; ex quo fit, quod homines, qui paruipendunt temporalia, minùs pro illis iraſcuntur.

Ira eſt motus appetitus iraſcibilis.

Aſſignat in articulo ſexto excellentem doctrinam ad diſtinguendum odium ab irâ, & eorum grauitatem ponderandam; ait enim, quòd ſpecies paſſionis, & ratio ipſius ex obiecto penſatur: eſt autem obiectum iræ, & odij idem ſubiecto; nã ſicut odiens appetit malum ei, quem odit, ita iratus ei, contrà quem iraſcitur, ſed non eadem ratione, quia odiens appetit malum inimici, in quantum eſt malum; iratus verò appetit malum eius, contra quem iraſcitur; non in quantum eſt malum, ſed inquantum habet aliquã rationem boni, ſcilicet prout æſtimat illud eſſe iuſtum, in quantum eſt vindicatiuum. Vnde dicitur odium eſſe per applicationem mali ad malum, ira verò per applicationem boni ad malum.

Odium & ira circà malum, ſed diuerſo modo.

Manifeſtum eſt autem, quod appetere malum ſub ratione iuſti, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicuius ſimpliciter; velle enim malum ſub ratione iuſti poteſt eſſe etiam ſecundùm virtutem iuſtitiæ, ſi præcepto rationis obtemperetur; ſed ira in hoc ſolùm deficit, quod non obedit rationis præcepto in vlciſcendo: ergo odium eſt multò deterius & grauius quàm ira.

Cæterùm valde eſt notanda ſolutio, quam habet S. Thomas in eodem articulo ſexto in ſolutione ad primum. Obiecerat enim ſibi illud prouerb. 27. *ira non habet miſericordiam:* ergo ira eſt grauior quam odium.

Reſpondet quòd *In irâ & odio duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſum quod deſideratur & intentio deſiderij. Quantùm igitur ad id, quod deſideratur, ira habet magìs miſericordiam, quam odium: quia enim odium appetit malum alterius ſecundùm ſe, nullâ menſurâ mali ſatiatur: ea enim, quæ ſecundùm ſe appetuntur, ſine menſurâ appetuntur, vt philoſophus dicit 1. politic. ſicut auarus diuitias. Vnde dicitur Eccleſiaſtici 12. inimicus, ſi inuenerit tempus, non ſatiabitur ſanguine, ſed ira non appetit malum, niſi ſub ratione iuſti vindicatiui: vnde quando malum illatum excedit menſuram iuſtitiæ ſecundùm æſtimationem iraſcentis, tunc miſeretur. Vnde Philoſophus dicit in 2. Rhetor. quod iratus, ſi fiant multa, miſerebitur: odiens autem pro nullo.*

In ira & odio conſiderantur malum deſideratum, & intentio deſiderij.

Quantùm verò ad intentionem deſiderij; ira magìs excludit miſericordiam, quàm odium; quia motus iræ eſt impetuoſior propter coleræ inflammationem: vnde poſt prædicta verba citata ex prouerbiis ſubditur. Impetum concitati ſpiritus ferre quis poterit.

Capvt II.

Ad quos ſit propriè ira.

Docet in art. 7. S. Doctor, quòd ira propriè eſt ſolùm ad eos, ad quos eſt iuſtitia, & iniuſtitia.

Ira enim, vt ſuprà dictum eſt, appetit malum, in quantùm habet rationem

nem iuſti vindicatiui ; & ideò ad eoſdem eſt ira, ad quos eſt iuſtitia, & iniuſtitia: nam inferre vindictam ad iuſtitiam pertinet, lędere autem aliquem pertinet ad iniuſtitiam. Vnde tàm ex parte cauſæ, quæ eſt læſio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ eius, quam appetit iratus, manifeſtum eſt, quod ad eoſdem pertinet, ad quos iuſtitia, & iniuſtitia.

Maximè autem notanda eſt doctrina, quam tradit in ſolutione ad primum eiuſdem articuli, obiecerat ſibi, quod homo quandòque iraſcitur rebus irrationabilibus; puta cùm ſcriptor proiicit pennam, vel eques percutit equum: ergo ira non eſt ſolùm ad illos ad quos eſt iuſtitia ; non enim eſt iuſtitia hominis ad res irrationales.

Ira poteſt eſſe in brutis.

Et reſpondet, quod ſicut ſuprà dictum eſt, ira, quamuis ſit cum ratione, poteſt tamen etiam eſſe in brutis animalibus, quæ ratione carent, in quantum naturali inſtinctu vel imaginatione mouentur ad aliquid ſimile operibus rationis. Sic igitur, cùm in homine ſit, & ratio, & imaginatio, dupliciter poteſt motus iræ in homine inſurgere, Vno modo ex ſolâ imaginatione nuntiante læſionem, & ſic inſurgit aliquis motus iræ, etiam ad res irrationales, & inanimatas ſecundùm ſimilitudinem illius motus, qui eſt in animalibus contrà quodlibet nociuum ; Alio modo ex ratione nuntiante læſionem, & ſic, vt philoſophus dicit 2. Rhetor. nullo modo poteſt eſſe ira ad res inſenſibiles, neque ad mortuos: tùm quia non dolent, quod maximè quærunt irati in eis, quibus iraſcuntur ; tùm etiam quia non eſt ad eos vindicta, cùm eorum non ſit iniuriam facere.

Homo non poteſt propriè iraſci contrà ſe ipſum.

Hominis autem ad ſeipſum, quamuis magis propriè ira eſſe poſſit quam hominis ad brutum, vel ad rem inſenſibilem; tamen propriè non eſt, quia hominis ad ſeipſum non poteſt eſſe iuſtitia, & iniuſtitia, cùm ſint ad alterum; tamen quia, vt Ariſt. dicit 5. Ethic. quædam metaphorica iuſtitia eſt hominis ad ſeipſum, in quantum ſcilicet ratio regit iraſcibilem, & concupiſcibilem, ſecundùm hoc dicitur homo de ſeipſo vindictam ſumere, & per conſequens ſibi ipſi iraſci.

Notanda eſt inſuper doctrina, quam habet. S. Doctor in ſolutione ad tertium. Obiecerat enim ſibi, quod iuſtitia, & iniuſtitia poteſt eſſe alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem; & tamen ira non poteſt eſſe niſi ad aliquod ſingulare, vt docet philoſophus 2. Rhetor. ergo ira non propriè eſt, ad quos iuſtitia, & iniuſtitia.

Odium poteſt eſſe contrà genus, ira non niſi contrà ſingularia.

Et reſpondet, quod philoſophus in 2. Rhetor. aſſignat vnam differentiam inter odium, & iram, quod odium poteſt eſſe ad aliquod genus, ſicut odio habemus omne latronum genus, ſed ira non eſt niſi ad aliquod ſingulare: cuius ratio eſt, quia odium cauſatur ex hoc, quod qualitas alicuius rei apprehenditur, vt diſſonans noſtræ diſpoſitioni, & hoc poteſt eſſe, vel in vniuerſali, vel in particulari: ſed ira cauſatur ex hoc, quod aliquis nos læſit per ſuum actum; actus autem omnes ſunt ſingularium, & ideò ira ſemper eſt circà aliquod ſingulare. Cùm autem tota ciuitas nos læſerit, tota ciuitas comparatur, ſicut vnum ſingulare.

Capvt III.

Variè diuiditur ira.

S. Doctor ex Damaſceno libro. 2. fidei orthodoxæ. cap. 16. & Gregorio Nyſſeno lib. 4. cap. 13. tres ſpecies iræ enumerat ſecundùm, ea quæ dant iræ aliquod augmentum, quod contingit tripliciter. Vno modo ex facultate ipſius motus, & talis ira vocatur fel, quia citò accenditur: alio modo ex parte triſtitiæ cauſantis iram, quæ diù in memoriâ manet; & hæc pertinet ad maniam, quæ à manendo dicitur. Tertiò ex parte eius, quod iratus appetit, ſcilicet vindictæ ; & hæc pertinet ad furorem, quia nunquam quieſcit, donec puniat ; vnde philoſophus in 4. Ethic, quoſdam iraſcentium vocat acutos, quia citò iraſcuntur, quoſdam amaros, quia diù retinent iram; quoſdam difficiles, quia nuſquam quieſcunt, niſi puniant.

Tres ſpecies iræ fel, mania, & furor.

Tres gradus iræ ſine voce, cum voce, & cum verbo expreſſo.

Affert S. Thomas in tertio argumento aliam diuiſionem iræ ex Gregorio. 21. moralium; ponit enim tres gradus iræ ſcilicet iram ſine voce, & iram cum voce, & iram cum verbo expreſſo. Secundùm illa tria quæ Dominus ponit Mathæi 5. *qui iraſcitur fratri ſuo*, vbi tangitur ira ſine voce, & poſteà ſubdit, *qui dixerit fratri ſuo*, *raca*, vbi

 tangitur

tangitur ira cum voce, ſed necdum pleno verbo formatâ; & poſteà dicit; *qui autem dixerit fratri ſuo, fatue*, vbi expletur vox perfectione ſermonis. De quâ diuiſione. S. Doctor ait, quod gradus illi diſtinguntur ſecundùm effectum iræ, non autem ſecundùm diuerſam perfectionem ipſius motus iræ.

Vbi notandum cum Caietano, quod *licet author non aperiat intentionem ſuam, An putauerit has iræ ſpecies eſſe veras ſpecies, poſſet fortè dici quòd non ſunt veræ ſpecies ex parte obiecti, ſecundum cuius per ſe differentias, paſſionum differentiæ ſumuntur; quamuis ex parte ſubiecti ſpecificè diſtinguantur; obiectum enim omnis iræ omninò idem eſt, ſed & diſpoſitione varia, fulta ſcilicet celeritate coleræ, memoriâ, vel appetitu ipſo diuerſificantur; propter quod non video, niſi accidentales differentias, licet non totaliter accidentales, vt album, & nigrum ad animal.* Hæc Caietanus, quæ doctrina ſine dubio eſt vera, & tenenda.

Sunt ſpecies iræ ſolùm ex parte ſubiecti.

Et videtur omninò mens. S. Doctoris, & ſatis expreſſa, vt patet ex ſolutione ad primum. Cùm enim ſibi obieciſſet, quòd nullius generis ſpecies diuerſificantur ſecundùm aliquod accidens; principium enim motus iræ fel vocatur: ita autem permanens dicitur mania: furor autem eſt ira obſeruans tempus in vindictam.

Senĕtia Caietani conformis textui D. Thomæ.

Et reſpondet quod *omnia illa, per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omninò per accidens ſe habent ad iram, & ideò nihil prohibet ſecundùm ea ſpecies aſſignari*, quibus verbis clariſſimè oſtendit diuiſionem hanc eſſe quidem penès accidentales differentias, ſed non omninò accidentales, quod eſt idem, quod Caietanus dicit, non totaliter accidentales.

QVÆSTIO XLVII.

De cauſâ effectiuâ iræ, & de remediis eius.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſemper motiuum iræ ſit aliquid factum contrà eum, qui iraſcitur.

CONCLVSIO. Motiuum iræ alicuius ſemper eſt aliquid contrà ipſum factum. Patebit infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſola paruipenſio, vel deſpectio ſit motiuum iræ.

CONCLVSIO. Omnes cauſæ iræ reducuntur ad paruipenſionem, provt oſtendetur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm excellentia iraſcentis ſit cauſa iræ.

CONCLVSIO. Si cauſa iræ, in eo qui iraſcitur, accipiatur ſecundùm habitudinem ad motiuum iræ, excellentia eſt cauſa, vt aliquis de facili iraſcatur.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm defectus alicuius ſit cauſa, vt contrà eum faciliùs iraſcamur.

CONCLVSIO. Defectus, vel paruitas eius, contrà quem iraſcimur, facit ad augmentum iræ.

Probatur. Indigna deſpectio eſt maximè prouocatiua iræ; ſed paruitas eius; contrà

contrà quem iraſcimur, auget indignam deſpectionem: ergo facit ad augmentum iræ. Si verò paruitas, vel defectus diminuat indignam deſpectionem, diminuet iram.

Capvt Vnicvm.

De cauſâ iræ, eiuſque remedio.

GEneraliter loquendo cauſa mouens ad iram eſt aliquid factum contrà ipſum, qui iraſcitur.

Et ratio eſt euidens. Cùm enim ira ſit appetitus vindictæ, & hæc ſupponat neceſſariò iniuriam irrogatam ei, qui iraſcitur, hæc iniuria conſequenter erit motiuum iræ.

Reducit autem S. Doctor. omnem cauſam iræ ad paruipenſionem, ſeu contemptum, Quod ſic oſtendit. Ira intendit nocumentum alterius ſub ratione iuſti vindicatiui; quærit enim vindictam, quatenùs iuſta videtur; Iuſta autem vindicta non fit niſi de eo, quod eſt iniuſtè factum; Et ita motiuum, & prouocatiuum ad iram ſemper eſt aliquid ſub ratione iniuſti: nec fit ira ad iuſtè factum: tripliciter autem iniuſtum nocumentum inferri poteſt alicui, vel enim eſt ex ignorantiâ, vel ex malitiâ, ſeu electione, contrà eos, qui ex induſtriâ & malitiâ nobis nocumentum inferunt, maximè iraſcimur, vt habetur ex Philoſopho. 5. Ethic. cap. 5. hæc enim malitia, & induſtria arguit contemptum, quod non arguit nocumentum ex ignorantiâ, & paſſione illatum, vnde contrà ſic offendentes miteſcit ira, quia deſpectio, & paruipenſio in illis minor reputatur: ergo ſola deſpectio, ſeu paruipenſio, & contemptus eſt cauſa motiua iræ: ergo factum contrà ipſum qui iraſcitur, quod eſt motiuum iræ, ſemper debet includere deſpectionem, ſeu contemptum.

Omnis cauſa iræ reducitur ad contemptũ.

Et confirmatur hæc ratio, ſiue magis explicatur, quia paruipenſio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna, paruipendunt. Ex omnibus autem bonis noſtris aliquam excellentiam quærimus, & ideò quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantùm excellentiæ derogat, videtur ad paruipenſionem pertinere.

Ex omnibus bonis, excellentiam noſtram inquirimus.

Hinc eſt quod, quò magis perſona eſt excellens, faciliùs iraſcitur, quia excellentia facit, vt paruipenſio magìs iniuſta appareat; quamuis etiam ex infirmitate illius, qui iraſcitur, emergat multoties cauſa, vt faciliùs iraſcatur. Vt enim S. Doctor optimè aduertit, defectus cauſat triſtitiam, quia homines defectuoſi faciliùs læduntur, & irridentur, & contemnuntur multotiès, vnde contriſtantur; & hæc triſtitia prouocat iram. Vnde ſicut excellentia perſonæ eſt occaſio iræ; ita ſimiliter, & defectus. Vnde philoſophus 2. Rhetor. cap. 2, docet, quod maximè aliqui iraſcuntur, cùm triſtantur, vt infirmi, & egentes.

Excellentia & defectus perſonæ, occaſiones iræ.

Hæc autem in tantum vera ſunt, vt dicat S. Thomas art. 2. in ſolutione ad ſecundum, quod licet animal brutum non appetat honorem, ſub ratione honoris; appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, & iraſcitur contrà ea quæ illi excellentiæ derogant, tanquam contrà lædentia ipſum in re maximè conuenienti, quod præcipuè videmus in animalibus magis perfectis, vt equo, leone, elephante & ſimilibus, quæ eò magis percipiunt iniurias, & iraſcuntur propter illas, quo magis propriam excellentiam cognoſcunt, & de eâ quaſi ſuperbiunt.

Bruta etiam iraſcuntur propter contemptum.

In vltimo articulo loquitur S. Doctor de cauſâ iræ, prout ſe tenet ex parte illius, contrà quem iraſcimur, & docet quod defectus, & paruitas alicuius eſt cauſa mouens nos ad iram contrà illum, iuxtà philoſophum dicentem. Quod diues iraſcitur contrà pauperem ipſum deſpicientem, & Dominus contrà ſubditum.

Et ratio ex dictis habetur. Cùm enim contemptus præcipuè cauſet iram, quantò aliquis eſt minor, tantò maior ab illo contemni, & deſpici æſtimatur graue. Vnde nobilis à ruſtico contemptus, & iniuriâ affectus magis iraſcitur, & dominus à ſeruo deſpectus ob paruitatem deſpicientis longè magis offenditur, & iraſcitur,

Grauius æſtimatur à minori contemni.

Miraberis interim, quod S. Doctor in titulo quæſtionis ſe etiam de remediis iræ acturum dicat, & tamen nec verbum quidem de his habeat. Quod certè non arguit ipſum diminutè proceſſiſſe, ſed ſuperfluum iudicaſſe explicitè de remedio iræ habere ſermonem. Semel enim ſtabilito, quod tota radix iræ eſt paruipenſio, vnuſquiſque colligere poteſt, quod ad radicitùs euellendum iram ad humilitatem, &

Aduertendũ maximè.

proprium

proprium contemptum recurrendum ſit; qui enim nullam in ſe cognoſcit excellentiam, parùm curat, quod parui pendatur.

QVÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ira cauſet delectationem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Motus irę exurgit ex aliquâ illatâ iniuriâ contriſtante, cui quidem triſtitiæ remedium adhibetur per vindictam; & ideò ad præſentiam vindictæ delectatio ſequitur, & tantò maior, quantò maior fuit triſtitia. Si igitur vindicta fuerit præſens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit triſtitiam, & per hoc quietat motum iræ; ſed antequàm vindicta ſit præſens realiter, fit iraſcenti præſens dupliciter. Vno modo per ſpem, quia nullus iraſcitur, niſi ſperans vindictam, vt ſuprà dictum eſt: alio modo ſecundùm continuam cogitationem; & ideò, cùm iratus multùm in animo ſuo cogitet de vindictâ, ex hoc delectatur; tamen delectatio non eſt ita perfecta, vt tollat triſtitiam, & per conſequens iram.

Vindicta præſens irato per ſpem & continuã cogitationem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ira maximè cauſet feruorem in corde.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Motus iræ cauſatur ex iniuriâ illatâ, tanquã ex quodam contrario inuadente; appetitus autem fortiùs tendit in ſibi contrarium, ſi fuerit præſens, vt conſtat experientiâ; videmus enim quod aqua calefacta maximè congelatur, quaſi frigido vehementiùs in calidum agente; ſic appetitus ad repellendam iniuriam ſibi illatam, maximè feruet motu iræ intendentis vindictam. Et quia motus iræ non eſt per modum retractionis, cui proportionatur frigus, ſed magis per modum inſecutionis, cui proportionatur calor, conſequenter fit motus iræ cauſatiuus cuiuſdam feruoris ſanguinis, & ſpirituum circà cor, quod eſt inſtrumentum paſſionum animæ; & exinde eſt quod per magnam perturbationem cordis, quæ eſt in irâ, maximè apparent in iratis indicia quædam exterioribus membris. Vnde Gregorius dicit in 5. moralium *iræ ſuæ ſtimulis accenſum cor palpitat, corpus tremit, lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi, & nequaquàm recognoſcuntur noti, ore quidem clamorem format, ſed ſenſus, quid loquatur ignorat.*

Iræ indicia.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ira maximè impediat rationis vſum.

CONCLVSIO. Ira inter cæteras paſſiones manifeſtiùs impedit iudicium rationis.

Probatur à S. Doctore ex illo Pſal. 30. *conturbatus eſt in irâ ðculus meus,* & ex Gregorio. 5. moralium dicente, quod *ira intelligentiæ lucem ſubtrahit, cùm mentem commouendo confundit.*

Et ratione, quia quamuis mens, vel ratio non vtatur organo corporali in ſuo proprio actu; tamen, quia indiget ad illum quibuſdam viribus ſenſitiuis, & harum actus impediuntur corpore perturbato: cùm ira, vt habemus ex dictis, maximè faciat perturbationem corporalem circà cor; ita vt etiam vſque ad exteriora membra deriuetur, conſequenter inter cæteras paſſiones manifeſtiùs impedit iudicium rationis.

Habes in ſolutione ad ſecundum, alium effectum, qui eſt manifeſtare, & accipitur ex philoſopho in 7. Ethic. vbi dicit, quod iracundus non eſt inſidiator, ſed manifeſtus, non quia (inquit S. Doctor) manifeſtum ſit ſibi facere quid debeat; ſed quia manifeſtè operatur, non quærens aliquam occultationem, quod partìm contingit propter impedimentum rationis, quæ non poteſt diſcernere, quid ſit occultandum, & quid ſit manifeſtandum, nec etiam excogitare occultandi viam: partìm verò eſt ex ampliatione cordis, quæ pertinet

Ira eſt maximè manifeſtatiua.

Magnanimitas manifeſtat odium, vel amorem.

net ad magnanimitatem, quam facit ira. Vnde, & de magnanimo Philoſophus dicit in 4. Ethic. quod eſt manifeſtus oditor, & amator, & manifeſtè dicit, & operatur.

Concupiſcentia autem dicitur eſſe latens & inſidioſa, quia vt plurimùm delectabilia, quæ concupiſcuntur, habent turpitudinem quamdam, & mollitiem, in quibus homo vult latere; in his autem, quæ ſunt virilitatis, & excellentiæ, cuius modi ſunt vindictæ, quærit homo manifeſtus eſſe.

Concupiſcẽtia Latebras quærit.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ira maximè cauſet taciturnitatem.

CONCLVSIO. Ira tàm ſecundùm quòd impedit rationem, quàm ſecundum quod cum ratione eſt, poteſt taciturnitatem cauſare; & poteſt eſſe tanta perturbatio iræ, quòd omninò impediatur lingua ab vſu loquendi, & tunc ſequitur taciturnitas.

Probatur. Ex parte quidem rationis taciturnitas irati ſequi poteſt, quando iudicium rationis in tantum viget, quod, etſi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinatâ locutione. Vnde Gregorius in primo moralium dicit. *Aliquando ira perturbato animo quaſi ex iudicio ſilentium inducit.* Ex parte verò impedimenti rationis, quia ſicut dictum eſt, perturbatio iræ vſque ad exteriora membra perducitur, & maximè ad illa membra in quibus expreſſiùs relucet veſtigium cordis, ſicut in oculis, & in facie, & in linguâ; vnde, ſicut dictum eſt, lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi: poteſt eſſe ergo tanta perturbatio iræ, quòd omninò impediatur lingua ab vſu loquendi & tunc ſequitur taciturnitas, vt dictum eſt.

Perturbatio iræ in exterioribus membris apparet.

Et hæc in tractatu de paſſionibus animæ.

DE INTRINSECIS principiis humanorum actuum.

ABSOLVTA conſideratione actuum, & paſſionum aggreditur S. Author noſter ſpeculationem de principiis eorumdem humanorum actuum, & primò de principiis intrinſecis, quæ quidem cùm ſint potentia, & habitus, relictâ potentiâ, de quâ fusé tractauerat in prima parte, vbi de animâ, ad aliud principium intrinſecum, nempe habitum, ſe conuertit, & de hoc ab hac quæſtione vſque ad nonageſimam, vbi de principiis exterioribus actuum humanorum diſputationem exorditur. De habitibus ergo priùs in generali tractat, deinde de virtutibus, & vitiis, & huiuſmodi aliis habitibus, qui ſunt humanorum actuum principia.

QVÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali.

POSSEMVS pro more ſcholaſticorum relinquere omninò hunc tractatum de habitibus in communi, tanquam omninò Metaphyſicum, & cuius notitia etiam iuniorem Theologum non ſubterfugit. Vnde in ſcholis poſt tractatum de actibus humanis ad alios recurrunt, ſequentibus quæſtionibus de habitibus in communi omninò intactis. Cæterùm mediâ viâ nobis incedendum duximus: Vnde compendioſè ea quæ author, & eius diſcipuli docent, trademus ad iuuandum ſine tædio memoriam diſcipulorum, & breuiter imbuendum intellectum illius, qui in metaphyſicis iſta neglexerit. Sequemur autem ordinem quæſtionum, & articulorum, prout præſtitimus in ſuperiori tractatu.

ARTICVLVS I.

Vtrùm habitus ſit qualitas.

CONCLVSIO. Habitus, de quo eſt ſermo in præſenti, eſt qualitas.

Probatur ex Ariſt. in prædicamentis, vbi dicit, quod habitus eſt qualitas de difficili mobilis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm habitus ſit determinata ſpecies qualitatis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia Ariſtot. in prædicamentis dicit, Quod vna ſpecies qualitatis eſt habitus, & diſpoſitio.

CAPVT

Capvt Vnicvm.

Quid ſit habitus, de quo in præſenti tractatur.

Habitus ſumitur tripliciter.

REiectis variis, & impertinentibus acceptionibus habituũ S. Thomas docet quod habitus tripliciter accipi poteſt. Primò generaliter, vt habere, ſiue habitus, qui eſt poſtprædicamentum, quod per omnia prædicamenta diuagatur, vt habere relationem, habere quantitatem, &c. ſecundò ſtrictiùs, prout eſt vltimum prædicamentum, vt dicit habere aliquid per modum ornatus, vel adiacentis, vel circunſtantis corpus, vt eſt habere veſtem, ſiue eſſe veſtitum, habere arma, ſiue eſſe armatum. Tertiò denique habitus accipitur pro primâ ſpecie qualitatis, in quâ acceptione, tàm in præſenti, quàm in tota hac parte S. Doctor de habitibus loquitur.

Definitio habitus ab Ariſtotele deſumpta.

Et ſic diffinitur habitus. Habitus eſt qualitas diſponens ſubiectum, vt benè, vel malè ſe habeat ſecundùm ſe, vel ad aliud, difficilè mobilis.

Quæ definitio deducitur ex variis, quas Ariſtoteles habet præcipuè ex. 5. Metaph.

Explicatur.

Dicitur, quòd habitus ſit qualitas, ad excludendam ſententiam illorum, qui voluerunt habitum eſſe relationem. Dicitur difficilè mobilis, vt per hoc excludatur habitus à diſpoſitione, quæ eſt facilè mobilis. In hoc verò quod dicitur habitum diſponere ſubiectum, vt benè vel malè ſe habeat, exprimitur diuerſitas inter habitũ operantium, & potentiam: Potentia enim datur ad ſimpliciter operandũ: habitus verò ad determinatè benè, vel malè operandum. Illud verò, quòd dicitur habitum diſponere ſubiectum in ordine ad ſe, vel ad aliud comprehendit habitum communiter dictum, ad quem pertinet, quòd ſubiectum benè, vel malè ſe habeat in ordine ad ſe, & habitum ſtrictè dictum qui datur, vt ſubiectum diſponatur in ordine ad opus.

Articvlvs III.

Vtrùm habitus importet ordinem ad actum.

COnclvsio eſt affirmatiua. Probatur. 1. ex Auguſtino in libro de bono coniugali cap. 21. vbi ait, quod habitus eſt, quo aliquid agitur, cùm opus eſt & Commentator in 3. de anima dicit quod habitus eſt, quo quis agit, cùm voluerit.

Articvlvs IV.

Vtrùm ſit neceſſarium eſſe habitum.

COnclvsio eſt affirmatiua. Probatur. Quia habitus ſunt perfectiones quædam, vt dicitur in 7. phyſic. ſed perfectio eſt maximè neceſſaria rei, cùm habeat rationem finis: ergo neceſſarium eſt habitus eſſe.

Capvt Primvm.

Neceſſarium eſt habitum eſſe, qui dicat ordinem ad actum.

QVod habitus neceſſariò dicat ordinem ad actum, oſtendit S. Doctor art. 3. hac ratione, quia habere ordinem ad actum poteſt competere habitui, & ſecundùm rationem habitus, & ſecundùm rationem ſubiecti, in quo eſt habitus: ſecundùm quidem rationem habitus, conuenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actũ; eſt enim de ratione habitus, vt importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, ſecundùm quod conuenit, vel non conuenit: ſed natura rei, quæ eſt finis generationis, vlteriùs etiam ordinatur ad alium finem, qui vel eſt operatio, vel aliquid operatum, ad quod quis peruenit per operationem: vnde habitus non ſolùm importat ordinem ad ipſam naturam rei, ſed etiam conſequenter ad operationem, in quantum eſt finis naturæ, vel perducens ad finem. Vnde in 5. Metaphyſ. dicitur in definitione habitus ſuprà relata; quod eſt diſpoſitio, ſecundùm quam benè, vel malè diſponitur ſubiectum, aut ſecundùm ſe, id eſt

Habitus neceſſariò dicit ordinem ad actum.

ſecundùm ſuam naturam, aut ad aliud, id eſt in ordine ad finem.

Docet autem S.Thomas, quòd ſunt quidam habitus, qui etiam ex parte ſubiecti, in quo ſunt primò, & principaliter, important ordinem ad actum; ſi natura rei, in quâ eſt habitus, conſiſtat in ipſo ordine ad actum. Cùm igitur certum ſit quod natura, & eſſentia potentiæ eſt, vt ſit principium actus, hinc eſt quod omnis habitus, qui eſt alicuius potentiæ, vt ſubiecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Fusè Caietanus in Commentario art. 3. occurrit Scoto, qui in 1. diſtinct. 17. tanquam probabile ſuſtinere nititur, quod habitus nullam habeat rationem principij actiui, quia non eſt neceſſe tribuere hoc habitui, nec eſt rationabile auferre à potentiâ completâ cauſalitatem actiuam reſpectu actus, vt adiuuatur habitu, ad agendum.

Scotus docet oppoſitum.

Occurrit etiam Durando in 3. diſtinct. 23. quæſt. 1. qui ſimpliciter tenet, quod habitus non facit aliquid ad ſubſtantiam, aut modum actus à quo non multùm diſcedere videtur Gabriel Vaſquez. diſtinct. 81. cap. 2. quæ falſa mox apparebunt; oſtendemus enim, quæ neceſſitas vrgeat ad ponendum habitus.

Durandus, & Vaſques.

Deducit igitur S. Doctor tria requiſita ad hoc quod aliquid indigeat diſponi ad alterũ; ex quibus neceſſitas ponendi habitus optimè colligitur. Primò igitur requiritur, vt id quod diſponitur, ſit alterum ab eo, ad quod diſponitur, & ſic ſe habeat ad ipſum, vt potentia ad actum: vnde ſi aliquid ſit, cuius natura non ſit compoſita ex potentiâ, & actu, & cuius ſubſtantia ſit ſua operatio, & ipſum ſit propter ſe ipſum, ibi habitus, vel diſpoſitio locum non habet; ſicut patet in Deo.

Habitus ſupponit primò potentiam & actum.

Secundò requiritur, quod id, quod eſt in potentia ad alterum, poſſit pluribus modis determinari, & ad diuerſa. Vnde ſi aliquid ſit in potentiâ ad alterum; ita tamen, quod non ſit in potentiâ niſi ad ipſum, ibi diſpoſitio, & habitus locum non habent; quia tale ſubiectum ex ſuâ naturâ habet debitam habitudinem ad talem actum. Vnde licet corpus cœleſte ſit compoſitum ex materiâ & formâ, cùm illa materia non ſit in potentiâ ad aliam formam; vt 1. parte dictum eſt, non habet ibi locus diſpoſitio, vel habitus ad formam aut etiam ad operationem; quia natura cœleſtis corporis non eſt in potentiâ, niſi ad vnum motum determinatum.

Secundò indeterminationẽ ſubiecti.

Tertiò requiritur, quod plura concurrant ad diſponendum ſubiectum ad vnum eorum, ad quæ eſt in in potentiâ, quæ diuerſis modis commenſurari poſſunt, vt ſic diſponatur benè, vel malè ad formam, & ad operationem.

Tertiò concurſum plurium ad diſponendum ſubiectũ.

Concludit igitur author noſter, quod cùm multa ſint entia, ad quorum naturas, & operationes neceſſe eſt plura concurrere, quæ diuerſis modis commenſurari poſſunt; ideo neceſſe eſt habitus eſſe. In quâ veritate conueniunt communiter omnes philoſophi.

Argumenta, quæ obiici poſſunt, complectitur S. Thomas tribus, quorum ſolutio doctrinam traditam magìs explicabit. Ait igitur in ſolutione ad primum, quod licet natura rei per formam perficiatur; oportet tamen, quod ad ipſam formam diſponatur ſubiectum aliquâ diſpoſitione. Prætereà ipſa forma ordinatur vlteriùs ad operationem, quæ, vel eſt finis, vel via ad finem. Et ſi forma habeat determinatè vnam tantùm operationem, nulla alia diſpoſitio requiritur ad opus præter ipſam formam. Si autem forma ſit talis, quæ poſſit diuerſimodè operari, ſicut eſt anima, oportet, quod diſponatur ad ſuas operationes per aliquos habitus.

Forma ordinatur ad operationem, vt ad finem.

Secundò arguitur, quia potentia importat ſufficienter principium actus, nam & potentiæ naturales ſecluſis habitibus ſunt principia actuum: ergo non fuit neceſſarium habitus eſſe.

Vires naturales non requirunt habitus & quare.

Occurritur, quod potentia quæcumque ſe habet ad multa, & ideò oportet, quod aliquo alio determinetur: Si verò ſit aliqua potentia, quæ non ſe habeat ad multa, non indiget habitu determinante, vt dictum eſt; & propter hoc vires naturales non agunt operationes ſuas mediantibus aliquibus habitibus, quia ſecundùm ſeipſas ſunt determinatæ ad vnam.

Tertiò obiicitur, quia ſicut potentia ſe habet ad bonum, & ad malum; ita & habitus: & ſicut potentia non ſemper agit; ita nec habitus. Exiſtentibus igitur potentiis, ſuperfluum fuit habitum eſſe.

Reſpondetur, quod non idem habitus ſe habet ad bonum, & malum, vt

vt ex dicendis infrà, patebit. Eadem autem potentia ſe habet ad bonum, & malum; & ideò neceſſarij ſunt habitus, vt potentiæ determinentur ad vnum.

QVÆSTIO L.

De ſubiecto habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in corpore ſit aliquis habitus.

CONCLVSIO. Habitus, prout importat diſpoſitionem ad operandum, primò, & per ſe tantum poteſt eſſe in animâ, ſecundariò verò in corpore: prout autem importat diſpoſitionem ad eſſe, poteſt eſſe etiam in corpore, prout ſanitas, vel ægritudo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm anima ſit ſubiectum habitus ſecundùm ſuam eſſentiam, vel potentiam.

PRIMA concluſio. Habitus, qui dantur ad eſſe, ſi ſint naturales, primariò ſunt in corpore, & mediante corpore conueniunt animæ, vt ſanitas, vel ægritudo: ſi autem ſit habitus ad eſſe ſupernaturale, prout eſt habitus gratiæ, immediatè conuenit animæ ſecundùm eſſentiam.

Secunda concluſiò. Habitus, qui datur ad operandum, non conuenit animæ ſecundùm eſſentiam, ſed ſecundùm potentiam.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in potentiis ſenſitiuæ partis poſſit eſſe aliquis habitus.

CONCLVSIO. In appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe non eſt habitus: benè tamen in illò, prout ſubiecto rationi, habitus eſſe eſſe poſſunt.

CAPVT PRIMVM.

Habitus ſtrictè dictus, ſiue prout importat diſpoſitionem ad operandum, propriè in corpore ſubiectari non poteſt.

AD tollendam æquiuocationem, ſciendum, quòd hic nomine corporis intelligimus membra corporea, ſiue corpus præciſâ animâ, & omnibus eius potentiis tam cognoſcitiuis, quàm appetitiuis, ſiue corporalibus, ſiue ſpiritualibus, quia hæ ſe tenent ex parte animæ, & de his erit ſpecialis difficultas infrà. Hic autem, vt diximus, loquimur tantùm de membris exterioribus, & de potentiis vegetatiuæ partis; vt ſunt nutritiua, & motiua, quæ ſe tenent ex parte corporis, & cum illo numerantur. *Senſus quæſiti.*

Dicimus ergo, quod in corpore habitus operatiuus ſubiectari non poteſt. *Aſſertio communis inter Thomiſtas.*

Quam concluſionem cum Sancto Doctore defendunt omnes Theologi hic. Caietanus, Conradus, Valentia, omnes Thomiſtæ, cæterique expoſitores.

Et euidenter oſtendi poteſt, vt benè Valentia quæſt. 2. puncto. 1. aduertit, ex tribus conditionibus: quas S. Thomas quæſtione præcedenti art. 4. neceſſariò concurrere docet, vt habitus in aliquo ſubiecto exiſtant. Prima, vt res ſit in potentiâ ad aliquid. Secunda, vt non ad vnicum, ſed ad plura, ita vt ad vnum determinari debeat per habitum. Tertia vt diuerſimodè poſſit ſe habere ad plura, putà benè, vel malè; & ita neceſſe habeat, vt habitu benè diſponatur. Quibus adiungas ex eodem S. Doctore art. 3. & Caietano ibidem eſſe *Tres conditiones ad habitum requiſitæ.*

Noua eius definitio.

neceſſarium, vt ſubiectum huiuſmodi habitibus operatiuis vtatur, cùm vult, & ita Commentator in 3. de animâ rextu 18. definiuit. Habitus eſt ex quo agimus, cùm volumus.

Sed prædictæ conditiones corpori conuenire non poſſunt, quia non eget habitu ad determinandam indifferentiam potentiæ, vel reſpectu diuerſorum obiectorum, vel etiam indifferentiam ſecundùm modum ex parte obiecti, quatenùs poſſit meliùs, vel meliùs idem obiectum attingere. Quia corpus nullam habet indifferentiam reſpectu eorum quæ pati, vel agere poteſt; eſt enim agens naturale in actionibus nutritiuæ, & ſecundùm potentiam motiuam, ſecundùm quam patitur ab appetitu, omninò deſpoticè obedit abſque vllâ prorſùs indifferentiâ: ergo nullus habitus in ipſo poni poteſt (ſi conſideretur vt diuerſum ab animâ) qui diſponat ad opus, vel ad melius operandum.

Confirmatur Concluſio.

Confirmatur, quia de corpore ſic conſiderato, eodem modo philoſophandum eſſe videtur, ac de corporibus merè naturalibus, & inanimatis, in quibus, vt habemus ex Ariſt. 2. Ethic. habitus ſubiectari non poteſt, vt apparet in lapide, quem ſi millies ſurſùm proiicias, nunquam habitum aſcendendi acquirit: imò, & à fortiori de corpore, eiuſque potentiis id dicere poſſumus, ſiquidem etiam potentiis ſenſitiuis externis habitum denegamus; vnde in potentiâ viſiuâ ex frequentatione actuum non acquiritur habitus meliùs videndi, & ſic de aliis ſenſibus exterioribus.

Cæterùm non conueniunt expoſitores in intelligentiâ authoris, qui non videtur omninò excludere à corpore habitus; ait enim in corpore art. 1. *& ideò diſpoſitiones ad tales operationes principaliter ſunt in animâ; in corpore verò poſſunt eſſe ſecundariò, in quantum ſcilicet corpus diſponitur, & habilitatur ad promptè deſeruiendum operationibus animæ.*

Vnde Caietanus in Commentario prædicti articuli primi exiſtimat, quod licet in membris corporeis, & parte vegetatiuâ abſolutè nullus ſit habitus: in eiſdem pro quanto, & quomodo obedientia ſunt rationis imperio, habitus ſunt ſecundariò, ſicut & aſſueafactiones.

Verùm in hoc eſt difficultas, quid S. Thomas, & Caietanus intendant per hoc quod habitus priùs ſit in anima, & ſecundariò in corpore.

Difficultas emergens ex dictis D. Thomæ, & Caiet.

Nec placet aliquorum intelligentia, quod S. Doctor loquitur de habitibus exiſtentibus in appetitu ſenſitiuo corporali, quia vt potè exiſtentes in illo per ordinem ad partem ſuperiorem, in hac dicuntur primariò, & in illâ exiſtere ſecundariò; nõ inquã placet, quia in 1. art. S. Thomas loquitur de corpore ſpecialiter in ſenſu à nobis explicato, & in 3. art. de habitibus exiſtentibus in appetitu ſenſitiuo.

Arridet magis modus explicandi Valentiæ loco citato, quòd dum S. Thomas affirmat huiuſmodi habitus ſecundariò eſſe in membris; nihil aliud intelligit, niſi quod virtus habituum exiſtentium in potentiis animæ interioribus, quorum membra ſunt ſolùm inſtrumenta, ad illa etiam pertingit, vt faciliùs, ac meliùs moueantur, licet in illis habitus non ſubiectetur; ſed in ipſis potentiis animæ, à quibus tanquàm inſtrumenta applicantur ad opus. Rem meliùs explicabimus, ſoluendo aduerſariorum argumenta.

Aperitur mẽs S. Doctoris.

Contrà noſtram Concluſionem inſurgunt Scotus in 3. diſtinct. 33. quæſt. 1. & alij. Et medici communiter cum Hypocrate in ratione victus acuti, & Galeno quæſt. 17. de motu muſculorum, quorum omnium argumenta hoc vnò perſtringi poſſunt ex experientiâ deducto. Videmus enim quod per aſſuefactionem acquiritur in membris exterioribus facilitas, vt patet in addiſcente ludere citharâ, vel alio inſtrumento muſico, in ſcribente, & ſimilibus. Imò demus duos homines pares in diſpoſitione corporali, ſiue potentiâ, nec non, & cognitione alicuius artificij; certè ille, qui membra aſſuefecit, putà manum ad ſcribendum, vel ad cædendum lapidem, longè meliùs, & faciliùs id præſtabit, & ſculptibile opus perficiet, altero æquè benè diſpoſito, quoad potentiam, & peritiam artis: ergo aliqua facilitas acquiritur, ſiue diſpoſitio, & habitus ex frequentatis actibus etiam in membris exterioribus.

Argumentum Scoti & medicorum ab experientiâ deductum.

Pro ſolutione horum, & ſimilium argumentorum, communiter reſpondent verum eſſe: quod ad acquirendum prædictos habitus artificioſos non ſufficit nuda cognitio, ſed requiritur etiam exercitium: Vnde frequentatis actibus acquiritur habitus artis. Verùm hic non

Ex frequentatis actibus acquiritur habitus artis.

non reſidet in ipſis membris, ſed in animâ; & continuum exercitium habilitat aliquo modo membra, non imprimendo habitum in illis, ſed remouendo potiùs impedimenta ex humoribus orta quæ illa innodabant, vt non tàm facilè artifici obedirent, prout patet in citharædo, cuius digiti ex vſu ludendi denodantur, & faciliùs obediũt imperio mouentis: & cõmuniter vtuntur Theologi hoc caſu, quòd ſi alicui perfectè citharizanti abſcinderetur manus, & daretur alia eiuſdem temperamenti, ſub quo erat abſciſſa manus, videtur quod eodem modo illo citharædus nouâ vteretur, quamuis nulla prorſus aſſuefactio in illa exiſteret. Et ſicut facilitatur virga ex continuo vſu, vt poſſit in circulum flecti ſine fracturâ, non quia aliquis habitus in illa ex continuatis actibus generetur, ſed quia viſcoſitates, quæ initio impediebant, dùm paulatim flectitur, deperduntur, vel minutiſſimæ partes inſenſibiliter franguntur; ſic proportionabiliter in membris noſtris philoſophari poſſumus. Et de hoc ſatis.

Capvt II.

In appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe habitus eſſe non poſſunt; benè tamen in illo, prout ſubiecto rationi.

Est aliqua difficultas, an in appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe poſſit eſſe aliquis habitus, nec defuerunt Theologi illos ponentes, etiam prout in brutis reperitur, ex conſuetudine genitos.

Sed falſitas huius poſitionis conſtat ex dictis, quia habitus datur ad determinandã potentiam. Cùm ergo omnis ſenſitiua potentia ſecundùm ſe ſit omninò determinata, vt potè potentia naturalis, non minùs excluditur ab illa habitus, quàm ab aliis determinatis ad vnum.

Obiectio. Obiicies, id quod quotidianâ experientiâ cernimus; bruta ex inſtructione, & conſuetudine faciliùs operari, vt patet in canibus, equis, auibus, & ſimilibus ſaltantibus, vel etiam loquentibus.

Soluitur. Occurremus ex S. Thoma art. 3. in ſolutione ad ſecundum, quod *bruta animalia à ratione hominis per quamdam conſuetudinem diſponuntur ad aliquid operandum ſic, vel aliter; hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni poſſunt. Vndè Auguſt. dicit in libro 83. quæſtionum, quod videmus immaniſſimas beſtias à maximis voluptatibus abſtinere dolorum metu, quod cùm in earum conſuetudinem vertitur, domita, & manſueta vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad vſum voluntatis, quia non habent dominum vtendi, vel non vtendi quod videtur ad rationem habitus pertinere & ideò propriè loquendo in eis habitus eſſe non poteſt.*

Feræ etiam dolorum metu abſtinẽt à voluptatibus.

Verùm ex præfatâ doctrinâ inſurgit difficultas inter expoſitores, quinam ſit ille habitus acquiſitus in brutis ex conſuetudine, & humanâ diſciplinâ. Aliqui volunt eſſe quamdam qualitatem, ſiue habitum non propriè dictum ex defectu libertatis quod mihi videtur mens S. Doctoris: Nec inde, vt video, aliquod inconueniens emergit; imò iuxta mentem ipſius, & Ariſt. qui volunt, quod cogitatiua in homine per coniunctionem ad intellectum circà ſingularia diſcurrat, quaſi ſimia, quæ ad imitationem hominis operatur, & circà hos actus, vt inferiùs dicemus, concedimus in his potentiis aliquos poſſe generari habitus; ſic per coniunctionem diſciplinæ & humanæ artis aſſuefit brutum ad ea præſtanda, quæ aliàs non poſſet, & aliquis habitus in eius æſtimatiuâ acquiritur.

Sicut cogitatiua per coniunctionem ad intellectum circà ſingularia diſcurrit, ſic Bruta humanæ artis ope quoſdam veluti habitus acquirunt.

Opinio Valentiæ. Valentia loco citato puncto 2. in fine, & alij cum illo volunt, quod natura huiuſmodi potentiarum in brutis eſt talis, vt quando ab homine diuerſimodè inſtigantur, ac docentur, ſolis potentiis, abſque aliquâ qualitate ſuperadditâ, naturali inſtinctu operentur; ita vt illa aſſuefactio, & eruditio hominis ſit ſolùm conditio quædam requiſita, vt bruta ſic operentur naturaliter.

In appetitu autem ſenſitiuo, prout ſubiecto rationi, habitus eſſe reponendos, eſt communis ſenſus omniũ Theologorum cum S. Doctore hic, & patet, quia appetitus ſenſitiuus, prout ſubeſt rationi, participat indifferentiam, adeò vt in illo ponatur aliqua libertas participata; vnde neceſſariò debent poni in illo virtutes, vt videbimus infrà quæſt. 50. & ſatis colligi poteſt ex his, quæ diximus de paſſionibus animæ.

Habitus ſubiectantur in appetitu ſenſitiuo vt ſubiecto rationi.

Et confirmatur, quia appetitus ſenſitiuus non eſt omninò extrà ſubiectionem rationis, ſicut potentiæ purè naturales

get habitibus, à quibus diſponatur, & determinetur &c.

Oppoſitũ huius concluſionis tenuiſſe quoſdã refert S. Doctor hic, qui ponentes tantùm vnum intellectum in omnibus hominibus, conſequenter ponebant habitus cognoſcitiuos ſolùm in potentiis ſenſitiuis intellectui ſubſeruientibus. Manifeſtũ eſt enim quod homines in habitibus diuerſificantur, vnde non poſſunt habitus cognoſcitiui directè poni in eo quod vnum numero exiſtens, eſt omnibus hominibus commune. Vnde, ſi intellectus poſſibilis ſit vnus numero omnium hominum, habitus ſcientiarum, ſecundum quos homines diuerſificantur non poterunt eſſe in intellectu poſſibili ſicut in ſubiecto; ſed erunt in viribus interioribus ſenſitiuis, quæ ſunt diuerſæ in diuerſis. Hæc ſententia tribuitur Auerroi, eiuſque diſcipulis, quos S. Doctor facilè refellit. Cùm enim eius debeat eſſe habitus, cuius eſt operatio, & intellectio ſit à potentiâ intellectiuâ, conſequenter habitus intellectiuus in illo debet eſſe, qui, vt diximus, eſt ratio operandi.

Eius eſt habitus, cuius eſt operatio.

Quod verò in voluntate reponendus ſit habitus, clariùs adhuc apparet, & à fortiori adductæ rationes conuincunt; Cùm enim habitus dentur propter indifferentiam potentiæ, & voluntati propriè, & per ſe indifferentia competat; magìs adhuc neceſſarij in illa videntur habitus, quàm in aliis potentiis.

Præterea, voluntas habet difficultamultoties circà ſuum obiectum; non enim eſt ſemper purè bonum, ſed admiſcet aliquam rationem mali ardui, & difficilis &c. ergo ad illam facilitandam requiritur habitus.

Inſuper, cùm voluntas ſit appetitus vniuerſalis, ad quem pertinet mouere, vel remouere potentias inferiores ad proſequendũ, vel fugiendum obiecta, vt faciliter poſſit hęc præſtare, debent poni in illâ habitus, provt infrà, dùm de virtutibus ſermo erit, clariùs apparebit.

Voluntas appetitus vniuerſalis, dirigẽs inferiores.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm in Angelis ſit aliquis habitus

PRIMA Concluſio. habitus qui eſt diſpoſitio ad eſſe, vt ſanitas, & ægritudo, non eſt in Angelis.

Secunda Concluſio. Habitus, qui eſt diſpoſitio ad operandum, neceſſariò ponendus eſt in Angelis, præcipuè ad cognitionem, & amorem, Dei.

Si habitum ſumamus in latâ acceptione, provt ſcilicet dicit diſpoſitionem ordinatam ad opus, non erit difficile ex defectibilitate naturæ Angelicæ, quæ non eſt actus purus, habitum in illâ ſtabilire ad intelligendum, & amandum; ſed an hic habitus ſit talis in rigore, & diſtinctus à ſpeciebus intelligibilibus in parte intellectiuâ, author non explicat hìc; Non enim hæc quæſtio ad hunc locum pertinet. Videre poteris, quæ habet. S. Doctor primâ parte, quæſt. 58. vbi hanc doctrinam explicuimus, ex quâ facilè colligere poteris, quid ſit tibi in hac controuerſiâ tenendum.

Habitus latè ſumptus datur in Angelis.

Similiter de Angelo difficultas eſſe poſſet quoad partem appetitiuã; vtrùm in illo conſtitui debeant habitus virtutum moralium, quod affirmant Soto, & Victoria de virtutibus moralibus etiam acquiſitis, quamuis oppoſitum meliùs in doctrinâ. S. Doctoris fundatum crediderim, vt videre poteris in noſtro tractatu ſuprâdicto.

QVÆSTIO LI.

De causâ habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm aliquis habitus ſit à naturâ.

PRIMA concluſio, ſi habitus ſumatur vt diſpoſitio ad naturam, aliqui ſunt habitus naturales, & ſecundùm ſpeciem, & ſecundùm indiuiduum.

Secunda Concluſio. Habitus ſumptus pro diſpoſitione ad operandum exiſtente in potentiâ operatiuâ, aliquis datur naturalis, & ſecundùm ſpeciem, & ſecundùm indiuiduum; inchoatiuè tamen, & non completè: cuiuſmodi eſt habitus primorum principiorum.

Tertia concluſio. In voluntate, & appetitu nullus eſt habitus à naturâ nec completè, nec inchoatiuè.

ARTICVLVS II.

Vtrùm aliquis habitus cauſetur ex actibus.

CONCLVSIO. Ex multiplicatis actibus generatur aliqua qualitas in potentiâ paſſiuâ, ſicut habitus virtutum moralium cauſantur in appetitiuis potentiis, ſecundùm quòd mouentur à ratione; & habitus ſcientiarum cauſantur in intellectu, ſecundùm quòd mouetur à primis propoſitionibus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm per vnum actum poſſit generari habitus.

CONCLVSIO. In potentiis appetitiuis non generatur habitus vnico, ſed pluribus actibus: In potentiis verò apprehenſiuis eſt diuerſitas, quia in intellectu poteſt generari habitus vnico actu: non autem in potentiâ apprehenſiuâ ſenſitiuâ.

Potentiæ appetitiuæ nequeunt reddi faciles ad ſua obiecta.

Hæc concluſio, quoad primam partem, probatur, quia potentiæ appetitiuæ nequeunt determinari, & reddi faciles ad ſua obiecta, vt patet v.g. in materiâ temperantiæ: ergo requiruntur plures actus, vt ex multiplicatione, & repetitione actuum tandem habitus generetur.

Secunda pars concluſionis de intellectu patet, quia vnica demonſtratio poteſt vincere totam reſiſtentiam, & difficultatem, quam habet intellectus ad aſſenſum alicuius veritatis: ergo poteſt generari habitus. Quæ ratio conuincit, quod è contrà requiritur multiplicatio actuum ad vincendam difficultatem, & generandum habitum in ſenſitiuis potentiis apprehenſiuis.

An per vltimum actum generetur habitus.

Superfluum duximus hìc immorari in Metaphyſicâ controuerſiâ; an per ſingulos actus v.g. in materiâ temperantiæ producatur aliqua diſpoſitio, & tandem per vltimum actum introducatur habitus, volentibus aliquibus etiam intrà ſcholam D. Thomæ nihil per actus vltimum præcedentes in ſubiecto generari. Oppoſitum tamen docent alij Thomiſtæ, quod per actus præcedentes aliqua qualitas, ſeu diſpoſitio introducitur, aliàs non videtur, quomodo vltimus actus poſſit vincere totam indifferentiam, & indeterminationem appetitus, & dare omnimodam facilitatem, quod crediderim verius, quamuis non me lateat fudamentum primæ opinionis, & ſolutio quam afferunt inſinuatæ rationes pro ſecundâ, quæ, quia hic inutilia, conſultò omittimus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliqui habitus ſint hominibus infuſi à Deo.

CONCLVSIO. Aliqui habitus ſupernaturales infunduntur hominibus à Deo; infunduntur etiam aliquando illi habitus, qui per vires naturæ comparari poſſunt.

Habitus ſupernaturales.

Probatur prima pars, quia cùm vltima, & perfecta hominis beatitudo excedat facultatem humanæ naturæ, oportet quòd dentur aliqui habitus proportionati, qui ſimiliter excedant facultatem humanæ naturæ, quibus homo ad talem beatitudinem ſupernaturalem diſponatur: ergo neceſſariò debent à Deo infundi.

Habitus infuſi per accidens.

In ſecundâ autem parte concluſionis dicitur, quòd aliquando Deus infundit habitus, qui poterant aliàs viribus naturæ acquiri, & huiuſmodi vocantur habitus infuſi per accidens, ſicut fuerunt habitus ſcientiæ naturalis Adamo infuſi, Salomoni, & aliis.

Aliqui quærunt hic, quâ certitudine tenendum ſit dari habitus ſupernaturales, quæ quæſtio ſuam ſedem habet infrà quæſt. 110. in materiâ de gratiâ. Ibi videbimus non ſolùm eſſe temerarium & periculoſum, ſed etiam hæreſi proximum habitus infuſos negare; inſuper negare gratiam iuſtificantem eſſe formam inhærentem, & permanentem in animâ, eſt hæreticum. Certum nobis in præſenti eſſe debet dari habitus infuſos, quòd ratio D. Thomæ oſtendit.

QVÆSTIO LII.

De augmento habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm habitus augeatur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Fides eſt quidam habitus, & tamen augetur; vnde diſcipuli Domino dicunt. *Domine adauge nobis fidem*, vt habetur Lucæ 17. ergo habitus augetur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm habitus augeatur per additionem.

PRIMA concluſio. Si habitus conſideretur in ordine ad ſubiectum, non augetur per additionem; ſed per hoc quod ſubiectum magis participat habitum, vel formam.

Secunda concluſio. Aliqui habitus augentur ſecundùm ſe per additionem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm quilibet actus augeat habitum.

CONCLVSIO. Actus intenſiores, & perfectiores habitu, augent ipſum habitum; actus verò æquè intenſi, & perfecti diſponunt ad augmentum habitus, actus verò imperfectiores, & minùs intenſi non augent habitum, ſed potiùs diſponunt ad eius diminutionem.

CAPVT PRIMVM.

Oſtenditur habitus augeri poſſe tàm intenſiuè, quàm extenſiuè, ſiue tàm ſecundùm ſe, quàm ex parte ſubiecti.

PRæmittit S. Doctor in art. 1. pro intelligentiâ terminorum, quod augmentum, ſicut & alia ad quantitatem pertinentia à quantitatibus corporalibus ad res ſpirituales, & intellectuales transferuntur propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res corporales, quæ ſub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quātitatibus corporeis aliquid magnum, ſecundùm quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur: & quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc in his; quæ mole magna non ſunt, idem eſt eſſe maius quod melius, vt Auguſt. dicit in 6. de Trinitate. Vnde idem eſt dicere formam, vel habitum poſſe augeri, ac poſſe perfici. *Quomodo, & quæ quātitas in rebus ſpiritualibus.*

Præterea, quamuis pluſquam manifeſtum ſit in bonâ philoſophiâ, non proinde omittit S. Thomas hic ſtabili re, quòd dùm loquimur de augmento qualitatum, ſiue habituum; non eſt ſermo de augmento ſecundùm eſſentiam, quia quantùm ad hoc nulla forma eſſentialis, nec accidentalis augeri poteſt aut minui: ſpecifica enim ratio eadem ſemper eſt, & inuariabilis. Vnde Ariſtot. 8. Metaph. textu. 10. docet. Quòd eſſentiæ ſunt ſicut numeri, quibus ſi aliquid addas, aut detrahas; aliam conficies ſpeciem. *Non eſt difficultas de augmento ſecundùm eſſentiam quod eſt impoſſibile.*

De alio ergo augmento habituum procedit inter philoſophos diſputatio, in quâ relictis quatuor antiquorum opinionibus, quas S. Thomas refert, & reprobat, ſtabilimus cum eodem S. Doctore, quod augeri, ſeu perfici habitus, poteſt intelligi, vel ſecundùm ſe, quod communiter philoſophi vocant augeri extenſiuè, quatenùs idem habitus po-poteſt extendi ad plura v. g. ad plures veritates, vel in ordine ad ſubiectum, quatenùs poteſt à ſubiecto perfectiùs participari, quod communiter vocant augeri intenſiuè & vt certa ab incertis ſeparemus. *Sed ſolùm de augmento ex parte obiecti, vel ſubiecti.*

Dicendum nobis eſt habitus augeri (abſtrahendo ab intenſiuo, vel extenſi- *Concluſio Affirmat.*

uo augmento) adeò certum eſſe, vt oppoſitum ſaluâ fide ſuſtineri non poſſit.

Lucæ. 17. Apoſtoli ad Chriſtum dicunt. *Domine adauge nobis fidem*, quo teſtimonio vtitur S. Thomas in argumento ſed contrà. Ad Philippenſes.1.dicitur. *Oro, vt charitas veſtra magìs ac magìs abundet.* Et Eccleſia pro augmento virtutum orat, vt apparet præcipuè in Collectâ. *Omnipotens ſempiterne Deus da nobis fidei, ſpei, & charitatis augmentum*, quo argumento vtitur Conc. Trident. ſeſſ.6. cap.10. vbi de iuſtificationis incremento, hæc ait. *In ipsâ iuſtitiâ per Chriſti gratiam acceptâ, cooperante fide, bonis operibus creſcunt, atque magìs iuſtificantur: ſicut ſcriptum eſt, qui iuſtus eſt, iuſtificetur adhuc, & iterùm, ne verearis vſque ad mortem iuſtificari; hoc verò iuſtitiæ incrementum petit ſancta Eccleſia cùm orat. Da nobis Domine fidei, ſpei & charitatis augmentum.*

Præfatæ auctoritates probant augmentum intenſiuũ.

Sed non eſt ita certum, de quo augmento virtutum, ſeu habituum ſupernaturalium ſcriptura, & Concilia loquantur; de intenſiuo, vel extenſiuo, vel de vtroque; videtur tamen communis ſententia Theologorum, quod de intenſiuo augmento prædicta loquantur. Vnde non video, quomodo tutè Salas tract.10. quæſt.4. ſect.1. neget habitibus cognoſcitiuis, vel apprehenſiuis, ſiue iudicatiuis augmentum intenſionis; de quo videre poteris Gregor. Martines hic articulo 1. §. 2. ſupponendum, qui ipſum benè redarguit.

Diuerſa ſententia circà argumentum extenſiuum.

Non ita concorditer incedunt Theologi, dùm de augmento extenſiuo loquuntur; aliqui enim loquendo de habitibus intellectiuis negant in illis fieri poſſe augmentum, hoc innixi fundamento, quod tot ſuperadduntur materiales tantùm diſtincti habitus, quot obiecta materialia de nouo cognoſcuntur: ita vt per quamlibet demonſtrationem generetur nouus partialis habitus, de quo infrà. Alij ex oppoſito non ſolùm in habitibus intellectiuis, ſed etiam in his, quæ ad appetitiuam pertinent, augmentum extenſionis agnoſcunt.

Mediâ viâ S. Doctor incedit, & docet habitus intellectiuos augeri poſſe extenſiuè, habitus verò appetitus minimè.

Sententia D. Th & Thomiſtarum.

Quæ veritas non ſolùm communis eſt inter Thomiſtas, ſed etiam inter alios; & ratio diſparitatis eſt, quia quamuis tàm habitus intellectus quàm appetitus conueniant in hoc, quod eſt attingere ſub vnicâ ſpecificâ ratione formali ſuum obiectum; diſcriminantur tamen, quia intellectiuus habitus ad quamlibet veritatem cognoſcendam aliâ ratione particulari ſub quâ (contentâ tamen ſub vniuerſali) opus habet; cùm enim in principio non habuerit omnia media oſtendentia omnem veritatem, neceſſe habet ſe extendere ad noua media, ſiue nouas rationes, quibus attingat nouas veritates; at habitus appetitus ſub vnicâ omninò ratione formali tendit in omnia obiecta materialia. v. g. acquiſito habitu temperantiæ, eſt acquiſita omnimoda ratio, ſub quâ omnia obiecta materialia attingi poſſunt & debent: ergo non eſt eadem ratio de habitibus intellectus, & appetitus.

Habitus intellectiui, attingũt diuerſa obiecta ſub diuerſis rationibus; Appetitiui ſub vnicâ.

Debet tamen excipi habitus fidei, in quo reuelatio diuina eſt vnicum indiuiſibile medium attingendi omnia obiecta materialia, & omnes veritates fidei: & ſimiliter excipiendus eſt habitus primorum principiorum, qui dicitur habitus intellectus; hic enim ad attingendas veritates ſibi competentes medio non indiget.

Excipiuntur habitus fidei, & primorum principiorum.

Capvt II.

Vtrùm intenſio, vel extenſio habituum fiat per additionem, & quæ ſit illa.

Occaſio tituli.

Svppoſito quòd habitus, & ſecundùm ſe, & prout reſpiciunt ſubiectum, perfici, & augeri poſſunt, eſt maxima inter Philoſophos, & Theologos controuerſia, quomodo hoc duplex augmentum fiat.

Et quidem, quomodo augeatur habitus in ordine ad ſubiectum, ſiue quomodo habitus intendatur, non eſt explicatu facile; quamuis enim difficile non ſit in hac materiâ aduerſarios impugnare, ſenſum tamen S Doctoris attingere longè difficiliùs eſt. Concordant ergo omnes Thomiſtæ, & eſt ſine dubio mens S. Thomæ, quòd intenſio habituum, non fit per additionem gradus ad gradum, ſed per maiorem radicationem in ſubiecto.

Aſſertio communis.

Quæ veritas magìs conſtat quaſi à ſufficienti partium enumeratione, & oſtendendo inconuenientiam modorũ, quibus alij hoc augmentũ fieri exiſtimãt quàm

Probatur impugnando ſententias oppoſitas.

quàm aliâ ratione: vel enim hoc augmentum fit per additionem nouæ qualitatis, ſiue gradus, vt aliqui volunt: quod omninò falſum videtur, quia vel huiuſmodi noui gradus, vel qualitates diſtinguntur ſpecie à precedenti habitu, qui intenditur, vel ſunt eiuſdem ſpeciei; ſi primum erunt tot habitus, quot gradus intenſionis ſeu augmenti adueniunt, & ſic non intendetur nec perficietur habitus præexiſtens, ſed potiùs fiet aggregatum plurium habituum diuerſarum ſpecierum, quæ etiam diuerſitas ſpecifica ſine vllo fundamento, & ratione formali diuersâ multiplicabitur: ſi ſecundum, & gradus illi ſint tantùm diuerſi numero, implicat, quod ſint in eodem ſubiecto, quia plura accidentia ſolo numero diuerſa nequeunt eſſe in eodem ſubiecto; eſſent enim plura, & non plura, ſiquidem diſtinctio numerica accidentium ſumitur à ſubiecto.

Inſtantia 1. Si dicas cum aliis, quod adueniente nouo gradu perfectionis deſtruitur præexiſtens qualitas, & noua perfectio introducitur.

Diluitur. Hoc non magìs ſubſiſtit in bonâ philoſophiâ; qualitas enim non corrumpitur niſi à ſuo contrario, ſed dum intenditur forma, non eſt aſſignabile contrarium deſtruens formam præcedentem v. g. dum calor intenditur, non introducitur frigiditas deſtruens præcedentem calorem, quia calefactio non eſt infrigidatio, ſed oppoſitum: per introductionem ergo maioris caloris nequit præexiſtens corrumpi; imò ſtabilietur magìs, & ſic duo calores numero diuerſi erunt in eodem ſubiecto.

Quod etiam in habitibus ſupernaturalibus habet maiorem diſſonantiam, ſequeretur enim, quod per actus feruentiores fidei, vel charitatis, quibus prædicti habitus augentur, præexiſtens fides, & charitas corrumperentur, & aliæ nouæ producerentur.

Inſtantia 2. Nec magìs valet aliorum ſententia, ſiue euaſio, qui volũt huiuſmodi intenſionem fieri quidem per additionem noui gradus, & formæ, ſed partialis; ita vt ex præcedentibus, & aliis de nouo aduenientibus reſultet vna totalis qualitas.

Diſſoluitur. Nec magìs, inquam, valet hic modus Philoſophandi; nequit enim ſubſiſtere coniunctio illa formæ ſuperuenientis ad priorem: vel enim eſt per continuationem, vt contingit, quando altera pars quantitatis ſuperadditur priori, & hoc non, quia continuatio quantitatiua locum non habet in formis: vel fit per modum vnionis, ſcilicet quod ex vnione vtriuſque formæ reſultet vna tertia maior, & perfectior; & hoc etiam repugnat, quia in hoc caſu oporteret, quod altera ſe haberet, vt materia; altera vt forma; ſiquidem omnis compoſitio duorum in ordine ad tertium fit ex materiâ, & formâ, non autem poteſt aſſignari, quænam illarum ſit, vt forma; quæ verò ſe habeat, vt materia.

Nullo ergo prædictorum modorum augetur intenſiuè habitus, & cùm non reſtet alius modus, niſi quod eadem forma, & qualitas primò introducta perficiatur per maiorem radicationem in ſubiecto, quatenùs eadem forma magis vnitur, & magis participatur à ſubiecto, & magis ab illâ denominatur tale, prout S. Thomas, & eius diſcipuli ſentiunt, ipſis eſt adhærendum.

Caput III.

Quomodo poſſit forma magìs radicari, & perfici ſine vllâ additione nouæ qualitatis.

Reſtat adhuc difficultas, quomodò poſſit forma magìs radicari, & perfici, magìſq; actuare ſubiectum ſine vllâ additione nouæ qualitatis.

In quo placet, quod aliqui dicunt, & dilucidè Gregorius de Valentia hic puncto ſecundo, quod dupliciter intelligi poteſt, quòd intenſio habitus, vel alterius formæ accidentalis, fiat tantummodò per maiorem participationem ſui, & radicationem eiuſdem in ſubiecto, vt vult S. Thomas; primò vt ſenſus ſit nullam perfectionem realem penitùs aduenire formæ præëxiſtenti, quæ nec realiter, nec formaliter à formâ præëxiſtente diſtinguatur: Et hoc quidem neque menti D. Thomæ, neque veritati eſt conſentaneum; nam D. Thomas ſolùm negat addi formam formæ; ſic videlicet, vt eſſentia varietur, aut etiam alia forma eiuſdem ſpeciei, numero diſtincta accedat: perfectio autem generatim loquendo latiùs patet; vnde Caietanus art. 2. huius quæſtionis negat verum eſſe, quod Scotus in 1. diſtinct. 17. quæſt. vltimâ putauit Sanct. Thomam docere nullam perfectionem realem ab- *Dupliciter intelligitur aſſertio D. Thomæ.*

ſolutam aduenire formæ per intenſionem, hoc (inquit Caietanus) alienum eſt ab opinione D. Thomæ.

Error aduerſariorum.

Et in hoc allucinantur aduerſarij, & eorum argumenta hoc ſolùm conuincunt, quod neceſſariò fatenda eſt additio alicuius realis perfectionis, vt intelligatur ſubiectum realiter magis participare formam; nam ſi ſubiectum non intelligitur illam participare, niſi ſecundùm perfectionem realem, quam habet ipſa forma in ſubiecto, ſine dubio inintelligibile eſt, quod magis participet illam, niſi ſecundùm maiorem perfectionem eiuſdem formæ, provt etiam aliud, & præcipuum aduerſariorũ argumentũ confirmat, quia intenſio per aliquam actionem realem fit, cuius proinde oportet aſſignare terminum realem.

Habitus in indiuiduo perficitur in ordine ad ſubiectum.

Alium ergo ſine dubio ſenſum doctrina S. Doctoris habet, qui alius certè non eſt, niſi quod Caietanus hic, imò, & idem S. Doctor 1ª. 2ª. quæſt. 24. art. 5. habet, quod habitus intrà latitudinem indiuidualem perficiatur in ordine ad ipſum ſubiectum, à quo habet indiuiduari, & hoc eſt intenſionem formæ fieri ſolùm per habitudinem ad ſubiectum, per hoc quod forma magis, ac magis ſibi ſubiectum ſubiicit, & illud perfectiori modo actuat. Producitur ergo, dùm forma intenditur, realis quidam modus perfectionis ipſius, qui non diſtinguitur realiter à forma, etiam ſi per nouam actionem realem fiat, ſiue dicas realiter modaliter tantùm diſtingui.

Varia argumenta ſoluta in prædictis immediatè.

Ex his habes non ſolùm intelligentiam S. Thomæ, ſed etiam vnde occurras aduerſariis, quorum fundamenta inter dicendum inſinuata, & diluta ſunt.

Capvt IV.

Eodem modo philoſophandum eſſe in explicando augmento habituum, quoad extenſionem.

Dicimus igitur extenſionem habitus ad diuerſa obiecta materialia intrà latitudinem obiecti adæquati ſpecificatiui ipſius, non fieri per aduentum nouæ qualitatis, quæ præëxiſtenti vnita compoſitionem cum illâ faciat ſed fieri ſolùm, per hoc, quod præexiſtens qualitas eadem realiter manens ſimpliciſſima, perficiatur, & potentior fiat; ita vt valeat ad nouam veritatem ſe extendere, quam anteà non attingebat.

Hæc veritas eſt doctrina communis inter Thomiſtas cum S. Doctore hic, & vbique cùm de hâc materiâ tractat, & patet ex omnibus dictis in fauorem intenſiui augmenti, ſine additione nouæ qualitatis.

In quo cõſiſtat perfectio ſuperaddita habitui intellectuali.

Et quia reſtat explicanda difficultas, quid ſit hæc perfectio ſuperaddita habitui intellectuali eidem, per quam dicatur magìs extenſus, & magìs potens attingere nouas veritates, quas non attingebat. Dixi, quod eodem modo tibi philoſophandum erit de hoc ſuperaddito, & ſtabiliendum, quod nouus modus realis perfectionis additur præexiſtenti qualitati, & habitui; ſicut enim habitus ex parte ſubiecti magìs perficitur, & intenditur per nouum modum; ita in ordine ad obiectum habitus extenditur de nouo, & perficitur per nouum modum, quem habet cauſatum per nouam demonſtrationem: cùm enim noua demonſtratio adueniat, & inueniat habitum, putà philoſophiæ iam genitum, quem ſi non iuueniret, generare poſſet, illum perficit, & extendit ad attingendum nouam veritatem, quam ipſa demonſtratio affert; ſicut in viâ intenſionis nouus calor adueniens, qui poſſet nouam qualitatem ſubiecto afferre, dùm inuenit in illo calorem iam productum, non nouum producit, ſed præexiſtentem perficit.

Capvt V.

Vtrùm quilibet actus augeat habitum.

S. Doctor art, 3. docet, quod actus intenſiores, & perfectiores habitu augent ipſum habitum: actus verò æquè intenſi, & perfecti diſponunt ad augmentum habitus.

Effectus non poteſt eſſe perfectior ſuâ cauſâ.

Fundamentum huius veritatis deſumitur ex philoſophiâ, quia à proportione minoris inæqualitatis non fit actio, nec poteſt in effectu eſſe amplior perfectio, quàm in cauſâ: ergo nequit actus remiſſus augere habitum ſe perfectiorem.

Eſt autem maxima difficultas in habitibus ſupernaturalibus, v. g. in habitu charitatis, qui videtur augeri per actus remiſſos; ſiquidem per actum remiſſum charitatis

charitatis fit homo magìs gratus Deo, & acceptus, eique debetur maior gloria: ergo etiam charitas augetur, ſiquidem non poteſt eſſe maior gratia, aut gloria ſine maiori charitate.

Per actum remiſſum non augetur gratia in eſſe qualitatis; ſed in eſſe gratiæ.

Quam difficultatem ex profeſſo tàm in materiâ de charitate, quàm de gratiâ, & merito, fusè Theologi tractant. Pro nunc hoc ſufficiat, quod per actum remiſſum non augetur gratia, & charitas in eſſe qualitatis, ſed in eſſe gratiæ & amicitiæ. Sic Bartholomæus de Medina hic.

Sententia Victoria.

Vel dicas cum Victoria in relectione de augmento charitatis, non eſſe parem rationem de habitibus infuſis, & acquiſitis; augentur enim iſti per actus effectiuè; vnde, vt augeantur, requiritur, quod actus ſint intenſiores: illi verò augentur tantùm meritoriè, & cum quilibet actus etiam remiſſus verè ſit meritorius; benè poteſt per ipſum habitus infuſus augeri: an verò hoc augmentum ſtatim conferatur, vel poſt mortem, eſt controuerſia celebris in prædictis tractatibus.

Quomodò autem intelligatur id, quod Auctor docet hic, actus imperfectiores, & minùs intenſos non augere habitum, ſed potiùs diſponere ad eius diminutionem, patebit infrà.

QVÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm habitus corrumpi poſſit.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex his quæ philoſophus dicit de longitudine, & breuitate vitæ, quod ſcientiæ corruptio eſt obliuio, & deceptio: peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit, & ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur, vt dicitur 2. Ethic.

ARTICVLVS II.

Vtrùm habitus poſſit diminui.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia contraria nata ſunt fieri circà idem; augmentum autem, & diminutio ſunt contraria. Cùm igitur habitus poſſit augeri, videtur etiam, quòd poſſit diminui.

ARTICVLVS III.

Vtrùm habitus corrumpatur, vel diminuatur per ſolam ceſſationem ab opere.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Explicabitur infrà, & pro nunc probatur ex philoſopho, vbi ſuprà, aſſerente quòd corruptio ſcientiæ non ſolùm ſit deceptio, ſed etiam obliuio.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur, quod habitus corrumpi, & diminui poſſunt, & quomodò.

DOcet author noſter in art. 1. quod habitus poſſunt corrumpi per accidens ad corruptionem ſubiecti: per ſe autem corrumpuntur à ſuo contrario; vnde habitus ille, qui nec habet contrarium, nec in ſubiecto corruptibili eſt, eſt omninò incorruptibilis.

Habitus ſcientiæ principaliter eſt in intellectu poſſibili; ſecundariò in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis.

Sunt autem aliqui habitus, qui, etſi principaliter ſint in ſubiecto incorruptibili; ſecundariò tamen ſunt in ſubiecto corruptibili, ſicut habitus ſcientiæ, qui principaliter eſt quidem in intellectu poſſibili; ſecundariò verò in viribus apprehenſiuis ſenſitiuis, ideò ex parte intellectus poſſibilis habitus ſcientiæ non poteſt corrumpi per accidens, ſed ſolùm ex parte inferiorum virium ſenſitiuarum.

Habitus habentes contrarium corrumpuntur per ſe

Habitus autem, qui habent contrarium, vel ex parte ſuâ, vel ex parte ſuæ cauſæ, poſſunt per ſe corrumpi; qui autem non habent, non poſſunt per ſe corrumpi: vnde ſpecies intelligibiles, & habitus naturales, vt ſynderesis, & intellectus principiorum, per ſe corrumpi non

non poſſunt,quia neque in ſe, neque in ſuâ cauſâ habent contrarium.

Quinam ſunt. Cæterùm habitus ſcientiæ,opinionis, & artis poſſunt corrumpi, qui habent contrarium. Loquendo autem de parte appetitiuâ, habitus qui ſunt in voluntate, & in appetitu ſenſitiuo per ſe corrumpi valent.

Probatur. Nam tales habitus afficiuntur & generantur,ex hoc quod ratio nata eſt appetitiuam virtutem mouere; vnde per iudicium rationis in contrarium mouens, aut ex ignorantiâ; aut ex electione corrumpi poſſunt.

Habitus minuuntur per ſe à contrario; & per accidens ex parte ſubiecti. Docet, & in art.2. quod habitus poſſunt diminui, & per ſe, & à contrario, ſi illud habeant; & per accidens ex parte ſubiecti. Sicut enim ex ea cauſâ augentur, ex quâ generantur, ita ex eâ minuuntur, ex quâ corrumpuntur; quia diminutio habitus eſt quædam via ad diminutionem illius.

Circà quam concluſionem notandum eſt non eſſe vniuerſalem, ſed ſolùm procedere de habitibus acquiſitis; *Limitatur aſſertio ad habitus acquiſitos.* habitus autem naturales, vt ſyndereſis, & intellectus principiorum, nec non & habitus infuſi diminui nequeunt; & ita charitas nequit diminui, quamuis enim ex parte ſubiecti poſſit corrumpi; diminui autem non poteſt; Si enim ab aliquo, maximè à peccato. Sed ſi ſit mortale, illam omninò tollit, ſi ſit veniale, non poteſt diminuere; aliàs multiplicata peccata venialia poſſent priuare hominem charitate, & de amico reddere inimicum Deo, quod eſt abſurdum, vt in materiâ de charitate &c.

Dubium 1. Verùm circà modum, quo habitus poſſunt corrumpi, & diminui,variæ ſolent attingi quæſtiunculæ. Prima eſt, de quâ author in art.3. videlicet an per ſolam ceſſationem ab opere corrumpatur,vel diminuatur habitus.

Reſoluitur. Cui ſatisfacit S. Thomas aſſerendo quòd habitus corrumpuntur vel diminuuntur per ſolam ceſſationem ab opere, non quidem per ſe, ſed per accidens, tanquam remouens prohibens: Hoc eſt quòd, ſi homo nunquam vtatur habitu, paſſiones inſurgent, & dabitur locus actibus oppoſitis corrumpentibus. Cùm enim actus debeat habitum ſuum à contrariis tueri, ceſſante tali actu, contraria vires reſumunt; & ita, dùm ceſſat quis ab exercitio actuum temperantiæ, tali ceſſatione non corrumpitur per ſe habitus temperantiæ, quia hæc ceſſatio non contrariatur habitui, ſed per accidens, in quantum ceſſatio remouet id quod prohibebat habitum contrarium.

Eodem modo dicendum eſt de operatione actuum remiſſorum; de quibus quæſt. præcedenti San. Thomas dixit, *Amittuntur habitus ceſſatibus actibus.* quòd diſponunt ad corruptionem habitus; intelligitur enim per modum remouentis prohibens, quia ſtante remiſſione actus, datur locus, vt inſurgant actus contrarij per ſe corrumpentes habitum.

Cæterùm prædicta doctrina. S. Doctoris non placuit aliquibus ex antiquis *Malè improbatur ab antiquis doctrina D. Th.* Doctoribus exiſtimantibus per ſolam ceſſationem ab actu per ſe habitum corrumpi, & non ſolùm per accidens,quia ceſſatio remouet prohibens, ſed quia illorum argumenta falſa, & nullius momenti ſunt, conſultò relinquimus. Ea videre poteris in Valentia puncto. 2. qui ea refert, & ſoluit, & veritatem concluſionis. S.Doctoris confirmat.

Ex dictis emergit non contemnenda dubitatio, vtrùm ſic habitus diminuantur, vt in gradibus remiſſis coëxiſtere poſſint duo habitus contrarij *Dubium 2.* in eodem ſubiecto, videlicet præëxiſtens qui diminuitur, & alter, qui per actus contrarios introducitur in gradu remiſſo.

Partem affirmatiuam plures tuentur. Vt enim calor, & frigus in naturalibus in gradibus remiſſis compatiuntur, vt patet in aquâ tepidâ; ita habitus remiſſus temperantiæ,& habitus remiſſus intemperantiæ poſſunt ſe compati in eodem ſubiecto. *Variè reſoluitur.* Alij,quos refert Valentia loco citato, oppoſitum ſentiunt; exiſtimant enim in diminutione habituum, nihil vnius habitus introduci, donec præcedens habitus contrarius expulſus fuerit; & ita nunquam habitus contrarij poſſunt eſſe ſimul.

Vtramque ſententiam ſuſtineri poſſe crediderim, nec diſplicet advertentia Valentiæ, quod qui primam ſententiam ſuſtinere voluerit, cautus in modo loquendi eſſe debebit, ne eumdem hominem temperatum & intemperatum, virtuoſum & vitioſum dicat.

Dubium 3. Alia dubitatio occurrit circa modum, quo actus,& habitus expellunt habitum contrarium.

Ad quod dicimus, quod actus expellit habitum efficienter, habitus verò formaliter.

Sicut

Reſp. quod actus expellit habitum efficienter, habitus verò formaliter.

Sicut enim ignis calefaciendo efficienter expellit frigiditatem, & caliditas producta per ignem formaliter illam expellit; ſic actus temperantiæ efficienter expellit habitum intemperantiæ, quem habitus temperantiæ per dictum actum productus expellit formaliter, quia actus, & habitus non opponuntur immediatè, videmus enim quod compatitur actus vitij oppoſiti cum habitu virtuoſo; ſed oppoſitio immediata eſt inter habitum, & habitum, & ita actus generando habitum, expellit contrarium habitum.

Dubium vltimum.

Denique occurrit dubium an per plures actus, quorum nullus intenſior ſit habitu præëxiſtente in ſubiecto, poſſit habitus oppoſitus contrarius corrumpi, vel diminui.

Expenditur, & diluitur.

Reputat Valentia hunc caſum Metaphyſicum; credit enim moraliter fieri non poſſe, quod ille, qui diù intermiſit exercitium habitus, non habeat aliquando actus contrarios intenſiores proportionabiliter habitu præëxiſtenti; concordat tamen cum aliis communiter, quod in prædicto caſu ſine dubio diminueretur, & corrumperetur habitus præëxiſtens.

Hanc veritatem experientia ipſa docet; ſi quis enim temperatus exerceat ſe in pluribus actibus intemperantiæ, quamuis quilibet ex illis actibus non fuerit æquè intenſus, ac habitus, quem habebat, amittit habitum temperantiæ, quod etiam conſtare videtur in qualitatibus naturalibus; parua enim frigiditas remittit aliquid de intenſione caloris, & ſic multiplicando, calor tandem expellitur.

Quod confirmari poteſt, quia aliàs habitus perfectus nunquam poſſet corrumpi; habet enim v. g. quis habitum temperantiæ intenſum, & perfectum, tunc non poterit elici actus intemperantiæ intenſior illo: ergo ſi actus temperantiæ remiſſi non incipiunt corrumpere, & diminuere habitum, nunquam corrumpi poterit: Siquidem nunquam poterit eſſe actus oppoſitus magìs intenſus, quàm habitus &c.

Obiectio.

Obiicies quod à proportione minoris inæqualitatis in naturalibus non fit actio: ergo nequit actus remiſſus agere in habitum magìs intenſum.

Reſpondet 1. Valentia.

Valentia reſpondet non eſſe eodem modo ratiocinandum de diminutione, & corruptione habituum, & aliarum qualitatum phyſicarum; habitus enim ob id præcipuè minui, & corrumpi videatur; quia potentia aſſueſcit diù alienis, vel contrariis; ac proinde ex hac parte etiam per continuum, & diuturnum exercitium remiſſorum actuum, habitus extingueretur, ac minueretur.

Reſp. 2.

Secundo reſpondere poteris cum aliis, quod qualitates ſunt in duplici differentiâ; aliæ enim ſunt maximè actiuæ ad agendum, & ſunt minimæ reſiſtentiæ, & aliæ è contrario: Calor eſt, maximæ actiuitatis, & faciliter deſtruitur, quia eſt minimæ reſiſtentiæ; è contrario humiditas eſt parùm actiua, & maximè reſiſtit; quælibet ergo actiuitas actus eſt maior qualibet reſiſtentiâ habitus: & ſic verificatur propoſitio, quod à proportione minoris inæqualitatis non fit actio, etiam dùm per actus remiſſiores habitus corrumpitur.

Quædam qualitates ſunt maximæ actiuitatis & minime reſiſtentiæ, aliæ è contrà.

QVÆSTIO LIV.

De diſtinctione habituum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm multi habitus poſſint eſſe in vnâ potentiâ.

CONCLVSIO. Plures habitus operatiui poſſunt eſſe in vnâ potentiâ, ſicut plures habitus naturales in vno ſubiecto.

ARTICVLVS II.

Vtrùm habitus diſtinguantur ſecundùm obiecta.

CONCLVSIO. Tripliciter habitus diſtinguitur, ſcilicet ſecundùm principia, ſecundùm naturam, & ſecundùm obiecta.

ARTICVLVS III.

Vtrùm habitus diſtinguatur ſecundùm bonum, & malum.

CONCLVSIO. Habitus ſpecie diuiditur penès bonum, & malum. Secundò etiam ſpecie penès acquiſitum, & infuſum.

CAPVT VNICVM.

De multiplici differentiâ habituum, eius origine, & compatibilitate in eâdem potentiâ.

Medina. BArtholomęus de Medina in præfatione ad hanc quæſtionem de diuiſione habituum, varias præmittit illorum diuiſiones, & differentias, quas dicit à Nouitiis Theologis ſine ordine, & methodo recenſeri, quæ omnia (inquit) proſequitur D. Thomas ſummâ cum diſpoſitione; quam tamen ipſe Medina nouitio Theologo non oſtendit, vt ſic valeat ſuas diuiſiones architectonicè ordinare.

Habitus tripliciter diſtinguntur. Crediderim tamen S. Thomam clarè oſtendere omnes prædictas diuiſiones à diuerſis reſpectibus, quos habitus dicunt, originem trahere, quos reſpectus comprehendit art. 2. paucis verbis, dùm ait quod habitus tripliciter diſtinguitur. *Secundùm principia actiua: ſecundùm naturam: & ſecundùm obiecta ſpecie differentia.*

Quod dictum probat D. Thomas, quia habitus habet duo, & eſt forma quædam, & eſt habitus. Vt eſt forma, diſtinguitur ad modum aliarum formarum ex diſtinctione agentium. Cùm enim agens agat ſibi ſimile, diuerſi agentes diuerſas formas afficiunt; vt autē eſt habitus, dicit ordinem ad aliquid, & conſequenter diſtinguitur à diſtinctione eorum, ad quæ ordinatur. Cùm autem habitus ordinetur ad duo, ad naturam ſcilicet cuius eſt diſpoſitio, & ad operationem conſequentem naturam: ideò habitus habent diſtinctionem ex naturâ, & ex operatione, quæ ſpecificatur ab obiecto.

Difficultas emergens. Patitur autem aliquam difficultatem id quod S. Thomas docet qualitates, & habitus diſtingui penès principia actiua; hoc enim videtur falſum, nam calor eiuſdem ſpeciei producitur ab igne, & ſole; ſol verò, & ignis genere differunt.

Soluitur breuiter à Medina. Medina dicit, quod D. Thomas loquitur de cauſis proximis, & vniuocis; cauſa autem æquiuoca multifarios poteſt producere effectus, vel quod explicandus eſt D. Thomas de cauſis proximis, ad quas effectus dicunt intrinſecum ordinem, ſicut ſcientiæ, quoniam dicunt intrinſecum ordinem ad mediū demonſtratiuum, ab eo ſuſcipiunt ſpeciem, & tandem docet, quòd licet ſententia D. Thomæ in cæteris qualitatibus non diceret verum, in habitibus certiſſima eſt: nam habitus diſtinguntur ex actibus ex ſententiâ omnium philoſophorum, & actus cauſant habitus: ergo diſtinguntur ex actiuis principiis. Hæc ille.

Diligentiùs inueſtiganda mens D. Thomæ. Verùm ad meliùs mentem D. Thomæ indagandam, & argumentum meo iudicio iuxtà illam ſoluendum, aduertas, quod, cùm S. Doctor dicit, habitus ſecundum ſe diſtingui ſpecie, ex hoc triplici capite; nempe ex principio actiuo, & ex ordine ad naturam quam diſponunt, & ex ordine ad obiectum; nequequam ſenſum eſſe, quòd habitus ſortiatur tres rationes ſpecificas diſparatas, ex his tribus capitibus; ſed ſenſus eſt habitum accipere ſuam rationem ſpecificam diuerſam ab aliis, ex hoc triplici capite adæquatè; Ita vt ratio eius ſpecifica, formaliter aſſignari debeat, tùm ex principio actiuo, tùm ex ordine ad naturam, tùm ex ordine ad obiectum: ita vt, ſi adæquatè velimus intelligere rationem ſpecificam habitus, ad omnia iſta debeamus reſpicere. Quibus addas hoc non eſſe ita ſtrictè intelligendum, quod neceſſarium ſit, vt omnis forma, vel habitus accipiat ſpeciem ex parte principij actiui, quandoque enim ab illo poſſumus, quandoque nequimus habitus ſpecificationem ab illo venari; & tunc ſufficit, quod habeamus illam ab obiecto, vel termino; & hoc contingit in exemplo allato, in obiectione de calore, qui indifferēter productus à ſole, vel ab igne eſt eiuſdem ſpeciei; vnde à principio eius ſpecificatio non deſumitur, ſed aliunde. *Specificatur habitus ab obiecto, & termino, quandoque & à principio actiuo.*

Prima diuiſio habitus. Iudicauimus tandem in gratiam tyronis Theologi ſupradictas diuiſiones inordinatas hic adducere, vt ſciat ad tria capita reducere. Primò igitur diuiditur habitus, vt alius ſit naturalis ab authore

naturæ

naturæ inditus, vt habitus primorũ principiorum: alius eſt infuſus, vt habitus fidei, & charitatis: alius eſt acquiſitus, vt habitus ſcientiarum & virtutum.

Secunda. Rursùs habitus alij ſunt actiui, alij factiui. Actiui dicuntur, qui ordinantur ad actiones, præter quas nihil remanet, vt habitus ſcientiarum, & virtutum moralium. Factiui nominantur, qui ordinantur ad factiones præter quas aliquid remanet, ſicut artes mœchanicæ, ex quarum operatione remanent opificia. *Tertia.* Diuiditur inſuper habitus; alius enim eſt bonus, qui virtus appellatur alius malus, qui vitium nominatur, de quâ diuiſione S.Thomas agit in art.3.

Quarta. Quartò diuiditur habitus, vt alius ſit, qui diſponit ad naturam, vt benè, vel malè ſe habeat, vt ſanitas in corporalibus, & gratia in ſpiritualibus. Alius eſt, qui diſponit ad operandum, vt habitus ſcientiarum, & virtutum.

Quæ omnes diuiſiones faciliter colliguntur ex. S.Doctore, tùm ex hac quæſtione, tùm ex ſupradictis, & ad capita, & origines à quibus diſtinctionem habituum ipſe S.Doctor trahit, reduci poſſunt. Prima diuiſio petitur ex principiis actiuis. Secunda ex obiectis ſiue actibus. Tertia ſimiliter ab obiectis. Quarta à naturâ, ſiue ſubiecto.

Diuerſi habitus poſſunt eſſe in eâdem potentiâ. Quod autem plures habitus differentes poſſint eſſe in vnâ eâdemque potentiâ, non eſt dubium, & quidem de habitibus, qui ſunt diſpoſitiones ad naturam, faciliter probatur à S. Doctore quia vnius ſubiecti partes diuerſimodè accipi poſſunt, ſecundùm quorum diuerſam diſpoſitionem, diuerſi habitus efficiuntur; Si enim partes, quæ ſunt humores in humano corpore, accipiantur, provt diſponuntur ſecundùm naturam humanam, eſt habitus ſanitatis; Si verò accipiantur partes ſimiles, vt oſſa, nerui, carnes, earum diſpoſitio eſt fortitudo, ſicut diſpoſitio partium diſſimilium, vt manus, brachij, capitis &c. eſt pulchritudo: ergo habitus, qui ſunt diſpoſitiones ad naturam, poſſunt multiplicari in eodem ſubiecto.

Quod, & idem accidat habitibus, qui ſunt diſpoſitiones ad opera reſpectu potentiarum, quas diſponunt, & in quibus ſubiectantur, etiam patet. *Eadem potentia moueri poteſt ab obiectis ſpecie diuerſis.* Quia poteſt vna potentia moueri ab obiectis diuerſis ſpecie: ergo poteſt talis potentia reſpectu eorum obiectorum habere actus diuerſos ſpecie: ergo etiam poterunt eſſe habitus diſtincti ſpecie; habitus enim ſunt formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinationem actus ſecundùm ſpeciem.

Nota doctrinam, quam habet S.Doctor in ſolutione ad primum articuli primi, videlicet quod differentia aliqua obiectorum, quæ non ſufficit ad diuerſificandam potentiam, poteſt diuerſificare habitum; ita vt quædam rationes obiectorum formaliter ſe habeant ad habitus; quæ tamen materialiter ſe habent ad potentiam; & ita occurres argumento communi, videlicet; quare, cùm tàm habitus, quàm potentia ſpecificentur ab obiecto, poteſt in eadem potentiâ multiplicari habitus, ipsâ potentiâ immultiplicatâ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm vnus habitus ex multis habitibus conſtituatur.

CONCLVSIO. Habitus operatiuus ex multis habitibus non conſtituitur, ſed eſt vna ſimplex qualitas.

Sufficiunt ad ſtabiliendam hanc veritatem, quæ ſuprà de augmento habituũ dicta ſunt. Videas, ſi volueris, Caietanũ, qui eruditiſſimè de hac materiâ tractat, & hæc de habitibus in communi.

DE INTRINSECO PRINCIPIO humanorum actuum bono,

SIVE

DE VIRTVTIBVS IN COMMVNI.

POST conſiderationem de habitibus in communi, aggreditur S.Doctor tractatum de habitibus bonis, ſiue de virtutibus, & aliis adiunctis, vt ſunt dona, beatitudines, & fructus. Diuiditur autem tractatus in duas præcipuas partes. Prima complectitur tredecim quæſtiones, in quibus agitur de ipſis virtutibus: ſecunda tribus concluditur, in quibus agitur de tribus prædictis virtuti annexis.

Ordo doctrinæ. Prima pars adhuc diuiditur in quinque alias: prima verſatur circà virtutis eſſentiam: ſecunda inquirit de eius obiecto: tertia diuidit virtutes: quarta diſputat de virtutis cauſâ, & quinta de quibuſdam proprietatibus virtutis.

Primò ergo agendum de eſſentiâ & ſubiecto virtutis.

QVÆSTIO LV.

De eſſentiâ virtutis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus humana ſit habitus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Virtus quamdam potentiæ perfectionem nominat determinantem illam; ſed potentiæ humanis habitibus determinantur: ergo virtutes humanæ ſunt habitus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtus humana ſit habitus operatiuus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Virtus humana (vt modò loquimur) non pertinet ad corpus, ſed tantùm ad id quod eſt proprium animæ: ergo virtus humana non importat ordinem ad eſſe, ſed ad agere.

ARTICVLVS III.

Vtrùm virtus humana ſit habitus bonus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Virtus humana ordinat hominem ad vltimam perfectionem

ctionem; nam ordinat ad vltimum, in quo potentia poteſt; vltimum autem, in quod vnaquæque potentia poteſt, eſt bonum: virtus ergo in ordine ad bonum dicitur: ergo eſt habitus bonus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm virtus conuenienter difiniatur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Oſtendetur infrà, vbi adducetur, & explicabitur definitio Auguſtini, de quâ eſt quæſtio.

CAPVT PRIMVM.

Stabilitur virtutem, de quâ in præſenti, eſſe verè habitum operatiuum.

Æquiuocatio ſublata à D. Thoma.

S. Thomas ad tollendam æquiuocationem, & ſtabiliendum; de quâ virtute hic tractet, ſtatim in limine primi articuli obiicit ſibi, quòd virtus eſt vltimum potentiæ, vt dicitur in primo de cœlo; ſed vltimum vniuſcuiuſque reducitur ad genus illud, cuius eſt vltimum: ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

Virtus nomen vſurpant. aliquando obiectũ & actus eius.

Et occurrendo huic argumento, quod laborat in æquiuoco, docet quod quandoque virtus dicitur id ad quod eſt virtus, ſcilicet, vel obiectum virtutis, vel actus eius, ſicut fides dicitur quandoque id quod creditur; quandoque verò ipſum credere, quandoque autem ipſe habitus, quo creditur, in ſymbolo Athanaſij dicitur, *hæc eſt fides Catholica, quam niſi quiſq; fideliter, firmiter que crediderit.* Vbi ſumitur fides pro obiecto; quod creditur, & idem accidit de ſpe, & aliis. Pſalmo. 90. *quia tu es Domine ſpes mea.* Vbi ſpes ſumitur pro obiecto ſpei, & dùm pluriès dicitur in Euangelio. *Fides tua te ſaluum fecit*; vel *non inueni tantam fidem in Iſraël*, & ſimilibus locis, Fides ſumitur pro actu credendi. Quandò verò ad Romanus. 10. audis. *Corde creditur ad iuſtitiam*, accipitur tunc fides pro habitu, quo credimus. Sicut dùm ad Galatas 5. dicitur. *Fides, quæ per charitatem operatur.* Et ad Romanos. 12. *ſpe gaudentes*, de fide, & ſpe, vt de ipſo habitu, quo credimus, & ſperamus, ſermo eſt. Vnde *quando dicitur* (ſubdit S. Doctor) *quòd virtus eſt vltimum potentiæ, ſumitur virtus pro obiecto virtutis; id enim, in quod vltimò potentia poteſt, eſt id, ad quod dicitur virtus rei: ſicut, ſi aliquis poteſt ferre centum libras, & non plus, virtus eius conſideratur ſecundùm centum libras, non autem ſecundùm ſexaginta. Obiectio autem procedebat, ac ſi eſſentialiter virtus eſſet vltimum potentiæ.*

Virtus ſumitur hic pro habitu.

In præſenti igitur accipimus virtutem non pro actu, aut obiecto ipſius, ſed pro habitu. Vult ergo S. Doctor, quòd cum virtus perfectionem nominet, & virtutes humanæ ſint perfectiones potentiarum: nam vniuſcuiuſque perfectio præcipuè attenditur in ordine ad ſuum finem, finis autem potentiæ eſt actus; vnde potentia dicitur perfecta, ſecundùm quod ad ſuum actum determinatur: potentiæ autem hominis rationales determinantur ad actus per habitus, quoniam tales potentiæ non ſunt determinatæ ad vnum, ſicut potentiæ naturales, ſed ad multa. Cùm ergo tales potentiæ virtutibus humanis determinentur, virtutes humanæ habitus erunt.

Perfectio addita animæ rationali ad rectè operandum, eſt qualitas permanẽs.

Sic probat, & ſtatuit S. Doctor art. 1. virtutem habitum eſſe, ſiue qualitatem per modum permanentis perficientem, & determinantem potentiam ad opus: quæ veritas adhuc magìs confirmari poteſt, ſiue explicari; vt enim ex ſupradictis conſtat, habitus operatiuus eſt difficilè mobilis diſponens potentiam ad opus; ſed perfectio rationali potentiæ ſuperaddita ad rectè operandum, quam virtutem dicimus, eſſentialiter eſt qualitas permanens, ſiue difficilè mobilis benè diſponens potentiam ad operandum: ergo eſt eſſentialiter habitus bonus, & operatiuus.

Scotus à Caietano impugnatur.

Nec multùm curandum quod Scotus ab omnibus philoſophis, & Theologis in hoc diſcordans qu. 18. in quodlibetis artic. 1. & alibi dicat, virtutem non eſſe eſſentialiter habitum, ſed potiùs relationem conformitatis cum naturâ, & rectâ ratione hominis, de quo videre poteris Caietanum hic art. 1. qui optimè Scotum redarguit, eiuſque argumentis occurrit.

Oſtendit autem S. Doctor adhuc magìs virtutem eſſe habitum operatiuum

Virtutes corporea communes nobis & brutis.

in art. 2. tùm ex Ariſt. 2. Ethic. cap. 6. vbi ait virtutem cuiuſcumque rei eam eſſe, quæ opus eius eius reddit bonum. Hoc autem fieri non poſſet, niſi eſſet habitus operatiuus: ergo. Tùm ratione, quia virtus humana, de quâ in præſenti, non pertinet ad corpus, ſed tantùm ad id, quod eſt proprium animæ: Etenim in virtutibus pertinentibus ad corpus, homo communicat cum brutis: ergo virtus humana non importat ordinem ad eſſe, ſed ad agere.

Quod S. Doctor ſic oſtendit, quia virtus dicit potentiæ perfectionem; & cùm duplex ſit potentia, vna ad eſſe, alia ad agere; vtriuſque perfectio, virtus vocatur. Eſt autem diſcrimen, quoniam potentia ad eſſe tenet ſe ex parte materiæ, quæ eſt ens in potentiâ; at potentia ad agere tenet ſe ex parte formæ, quæ eſt principium agendi. In hominis autem conſtitutione corpus ſe habet, vt materia; anima verò, vt forma; quæ ita ſe habent, vt vires corporis communes etiam ſint cæteris animalibus: illæ autem, quæ ſunt animæ, ſint propriæ hominis, virtus ergo humana ad animam pertinet: non ergo importat ordinem ad eſſe, ſed magìs ad agere, & ideò de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operatiuus.

Virtus humana in animâ ſubiectatur.

Quod autem ſit habitus bonus, præter dicta, oſtenditur ex definitione Auguſtini infrà adducendâ & explicandâ. Virtus eſt, quæ bonum facit habentem, & adduximus etiam ad hoc rationem S. Doctoris in litterâ articuli tertij, quia virtus humana ordinat hominem ad vltimam perfectionem, nam ordinat ad vltimum, in quo potentia poteſt; vltimum autem, in quo potentia poteſt, eſt bonum.

Definitur ab Aug. quæ bonum facit habentem.

Capvt II.

Definitur virtus ex mente ſanctorum Auguſtini, & Thomæ.

Definitio virtutis tradita à D. Thoma.

S. Thomas art. 4. ex Auguſtino variis in locis, præcipuè in 2. de libero arbitrio cap. 18. colligit, & format definitionem, ſeu deſcriptionem virtutis. Virtus igitur eſt bona qualitas mentis, quâ rectè viuitur, quâ nullus malè vtitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur; quæ definitio propriè datur pro virtutibus infuſis, quamuis aliquid ab illâ auferendo, vt docet S. Thomas, & mox videbimus, poſſit optimè deſeruire pro omnibus virtutibus.

Docet autem D. Thomas definitionem hanc eſſe optimam, quia complectitur omnes cauſas virtutis; cauſa enim formalis virtutis, ſicut, & cuiuſlibet rei accipitur ex eius genere, & differentiâ. Cùm ergo dicitur *qualitas*, genus deſignatur. Meliùs tamen, inquit S. Thomas loco qualitatis poneretur habitus, vt porè genus magìs immediatum, Cùm dicitur *bona*, deſignatur differentia. Cùm autem virtus non habeat materiam ex quâ, ſicut alia accidentia, ſed habeat materiam circà quam, quod eſt obiectum virtutis, & materia in qua, quod eſt ſubiectum. Obiectum autem autem, cùm determinat, & ſpecificat virtutem non poteſt poni in definitione virtutis in communi, & ſolùm ponitur ſubiectum.

Expenditur, & probatur.

Et ita dicitut *bona qualitas mentis*, vbi non ſic debes accipere hanc vocem, quod in ſolâ mente, vel ratione virtus ſubiectari poſſit; ſed quia, vt docet San. Thomas in ſolutione ad tertium, virtus eſſe non poteſt in irrationali parte animæ, niſi in quantum participat rationem, vt dicitur in 1. Ethic. ideò ratio, ſiue mens eſt proprium ſubiectum virtutis humanæ. Dùm ergo dicitur, quòd virtus eſt bona qualitas mentis, deſignatur quod ſubiectum virtutis ſunt potentiæ animæ, quas virtus informat, & perficit; ſub quibus comprehenduntur etiam potentiæ, ſeu facultates appetitus ſenſitiui, vt ſubſunt rationi, & libero arbitrio, vt ſatis conſtat ex dictis de paſſionibus animæ, & magìs patebit ex infrà dicendis.

Additur particula, *quâ rectè viuitur*, ad diſcernendum virtutem ab illis habitibus, qui ſemper ſe habent ad malum, vt ſunt habitus vitioſi.

Alia particula, *quâ nullus malè vtitur*, ponitur ad diuerſificandam virtutem ab aliis habitibus, qui ſe habent quandoque ad bonum vſum, quandoque ad malum, vt ſunt habitus purè intellectuales, qui non habent rectificare potentiam in ordine ad bonum vſum voluntatis: poteſt enim quis ſcientiâ, & arte malè vti, ſecùs autem virtute, quam hic definimus; virtus enim eſt habitus ſemper ſe habens ad bonum.

Vltima

Vltima particula, *quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, ponitur ad diſtinguẽdum virtutes infuſas ab omnibus aliis virtutibus, & habitibus, & docet Sanctus Thomas, quòd ſi hanc particulam tollas, poterit definitio omnibus virtutibus accommodari, & fieri vniuerſalis.

Definitio deducta ex Aug. & D. Thoma. Poſſumus igitur ex mente Auguſtini, & D. Thomæ definitionem vt comprehendat omnes virtutes, ſic formare. Virtus eſt bonus habitus operatiuus mentis, quo rectè viuitur, quo nullus malè vtitur.

Quæ definitio, quamuis primò, & per ſe conueniat virtutibus moralibus, quæ ſunt virtutes ſimpliciter, vt infrà patebit: per attributionem tamen accommodari etiam poteſt intellectualibus; licet enim illæ duæ particulæ, *quâ rectè viuitur, quâ nemo malè vtitur*; ſolùm per ſe conueniant virtutibus moralibus, quæ verè bonum faciunt habentem, & conſtituunt actionem bonam ſimpliciter, non ſolùm in eſſe naturæ, ſed etiam in eſſe moris; tamen quia virtutes intellectuales bonum faciunt habentem in eſſe naturæ, bonum logicum, & bonum metaphyſicum, & nullus illis poteſt malè vti intellectualiter, nec illas ordinare ad falſum, quod eſt malum intellectus, ſicut nec virtus moralis poteſt elicere actum malum moraliter, & inclinare ad malum; ideò illis etiam definitio adaptari poteſt.

Capvt III.

Explicatur adhuc magis vis illius particulæ, quâ nullus malè vtitur, *& oſtenditur quod virtus non poteſt concurrere, nec ad id, quod eſt malum ex ſolâ circumſtantiâ.*

Certum eſt virtutem non poſſe inclinare ad actum malum ex obiecto. Patitur aliquam difficultatem vltima particula definitionis, quòd virtute nemo poteſt malè vti, & quidem ſi loquamur de actu ex obiecto malo, conueniunt omnes Theologi communiter virtutem non poſſe concurrere, aut inclinare ad illum; ſiquidem virtus determinat ad operandum bonum, ita vt nemo poſſit illâ vti ad malum, & eo ipſo quod vſus ſit à virtute, malus eſſe non poſſit, vnde ſaltem ad actum malum ex obiecto, & ſpecie ſuâ nequit virtus concurrere; aliàs habitus virtuoſus ferretur, & inclinaretur extrà ſphæram ſuæ actiuitatis, ſi ad malum poſſet concurrere, & inclinare.

Exiſtimant autem aliqui Theologi poſſe virtutem concurrere, aut inclinare ad actum malum non ex obiecto, ſed præcisè malum ex circunſtantiâ v.g. ad ieiunandum propter inanem gloriam.

Verùm, vt ex ſæpiùs, & fusè repetitis quæſt.18. de bonitate & malitiâ recolere potes: actus bonus ex obiecto, vitiatus ex circunſtantiâ, efficitur ſimpliciter malus, & circunſtantia tranſit in rationem obiecti, & obiectum aliàs bonum, vt eligitur tanquam medium ad malum finem, induit malitiam ex fine operantis; vnde non poteſt prædictus actus elici à virtute abſtinentiæ. Quæ doctrina, vt vides, eſt omninò ad mentem S. Doctoris hic, vbi abſolutè, & ſine reſtrictione loquens de actu malo docet virtutem nunquam poſſe inclinare, ſeu concurrere ad illum tanquam principium operatiuum; & quod eo ipſo, quod actus procedit à virtute, debet eſſe bonus moraliter: actus autem malus ex circunſtantiâ, abſolutè nequit dici bonus, etiamſi ex obiecto haberet aliquam bonitatem. *Circunſtantia tranſit aliquando in rationẽ obiecti.*

Abſolutè ergo dicendum eſt illam particulam, *quâ nullus malè vtitur*, conuenire virtuti morali, & de eius ratione eſſe, ſemper reſpicere bonum, & quod illâ ſemper benè viuitur, & nullus malè vtitur. *Aſſertio.*

Hæc tamen doctrina eſt intelligenda formaliter, id eſt quod ſtante cognitione de malitiâ circumſtantiæ, nequit virtus moralis in tale obiectum affectum malâ circumſtantiâ inclinare; quia, ſi adſit ignorantia inuincibilis, poterit ſecundùm virtutem tendere in obiectum malâ circunſtantiâ affectum, & bonum ignoranter exiſtimatum; error enim ille, & defectus erit tantum ſpeculatiuus, & non practicus, ſiquidem iuxtà prudentiam, ad quam pertinet actus humanos dirigere, nulla malitia apparebit. *Expenditur.*

In quo apparet diſcrimen inter virtutes intellectuales, & morales, quia illæ nunquam poſſunt inclinare in falſum ex ignorantiâ operantis, quia reſpiciunt verum in ſe; at virtutes morales reſpiciunt bonum, ſecundùm quod per rationem *Virtutes intellectuales non inclinant ad falſum, ſicut morales ad malum ex ignorantiâ.*

nem apprehenditur, & quia ratio poteſt decipi; ideò poteſt virtus moralis elicere actum circà obiectum vitiatum circunſtantiâ, poſitâ inuincibili ignorantiâ.

Obiectio. Obiicit autem S. Doctor in art. 4. & eſt quintum argumentum in ordine contrà prædictam particulam. Quicumque ſuperbit de aliquo, malè vtitur eo; ſed multi ſuperbiunt de virtute, dicit enim Auguſtinus in regulâ quod *ſuperbia etiam bonis operibus inſidiatur, vt pereant*: falſum eſt ergo, quod nemo malè virtute vtatur.

Diluitur. Et reſpondet quod *virtute poteſt aliquis male vti tanquàm obiecto, putà cum malè ſentit de virtute cùm odit eam, vel ſuperbit de eâ; non autem tanquam principio vſus, ita ſcilicet, quod malus ſit actus virtutis.* Hæc S. Thomas. Vult igitur quòd virtus, tanquàm principium operatiuum, nequit concurrere ad actum malum, producendo illum; ſi autem virtus ſe teneat ex parte obiecti actus mali, tanquam occaſio illius, non eſt inconueniens, quòd aliquis virtute malè vtatur, tanquam obiecto praui vſus, vt patet in caſu argumenti de ſuperbiente, occaſione ſumptâ à virtute; malè enim tunc vtitur illâ virtute, non vt principio operatiuo, ſed vt obiecto, & motiuo. Et ſic virtus tunc non concurrit ad actum malum.

QVÆSTIO LVI.

De ſubiecto virtutis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus ſit in potentiâ animæ, ſicut in ſubiecto.

Onclvsio eſt affirmatiua.

Probatur, primò ex ipſâ ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ, perfectio autem eſt in eo, cuius eſt perfectio. Secundò ex eo quod eſt habitus operatiuus: omnis autem operatio eſt ab animâ per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc quod diſponit ad optimum: optimum autem eſt finis, qui vel eſt operatio, vel aliquid conſecutum per operationem à potentiâ egredientem, vnde virtus humana eſt in potentiâ animæ, ſicut in ſubiecto.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vna virtus poſſit eſſe in pluribus potentiis.

Onclvsio. Vna virtus ex æquo nequit ad diuerſas potentias pertinere; ſiquidē virtus eſt in potentiâ; tanquam in ſubiecto, & vnum accidens nequit eſſe in diuerſis ſubiectis: benè tamen poteſt eſſe in illis non ex æquo, ſed ordine quodam; ita vt in vnâ ſit principaliter, & ſe extendat ad alias per modum diffuſionis, vel per modũ diſpoſitionis, ſecundùm quod vna potentia mouetur ab alia, & ſecundùm quod vna potentia accipit ab aliâ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm intellectus poſſit eſſe ſubiectum virtutis.

Onclvsio. Si intellectus tàm practicus, quàm ſpeculatiuus cōſideretur abſque omni ordine ad voluntatem, poteſt quidem eſſe ſubiectum virtutis, quæ ſecundùm quid dicitur virtus, vt ſunt ſapientia, ſcientia, & intellectus, & etiam artes: non poteſt autem intellectus abſque ordine ad voluntatem eſſe ſubiectum virtutis, quæ eſt, & dicitur ſimpliciter virtus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm iraſcibilis, & concupiſcibilis poſſint eſſe ſubiectum virtutum.

Onclvsio. Iraſcibilis, & concupiſcibilis, ſi ſecundùm ſe conſiderentur, non poſſunt eſſe ſubiectum virtutis: ſi autem conſiderentur, ſecundùm quod participant rationem, & vt ſunt aptæ moueri ab illâ, ſubiectum virtutis eſſe poſſunt; imò ad paſſiones illarum moderandas neceſſa

neceſſarium eſt in concupiſcibili ponere temperantiam, & in iraſcibili ponere fortitudinem.

ARTICVLVS V.

Vtrùm vires apprehenſiuæ ſenſitiuæ ſint ſubiectum virtutis.

Virtus eſt in potentiâ, in quâ conſummantur eius actus.

CONCLVSIO. Habitus exiſtentes in viribus ſenſitiuis interioribus, qui non ſunt habitus per ſe, ſed quid annexum habitibus intellectiuæ partis, non ſunt virtutes, quia non ſunt nec intellectuales; ſiquidem virtus ponitur in illâ potentiâ, in quâ conſummatur actus; ſed actus intellectiuus non conſummatur in potentiis ſenſitiuis: ergo. Et multò minus ſunt virtutes morales, quia virtus moralis reſpicit bonum; bonum autem non pertinet ad partem apprehenſiuam, ſed appetitiuam: ergo.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm voluntas ſit ſubiectum virtutis.

CONCLVSIO. In ordine ad bonum proprium, & proportionatum, voluntas non eget aliquâ virtute perficiente; bene tamen in ordine ad bonũ improportionatum. Explicabitur infrà.

CAPVT PRIMVM.

De ſubiecto virtutis, & primò de intellectu.

Aſſertio 1.

IN primo articulo huius quæſtionis ſtatuit S. Doctor virtutem reſidere in potentiis animæ, ſicut in ſubiecto.

Probatur.

Quod quamuis ex dictis ſatis conſtet: probat tamen efficaciter quia virtus eſt perfectio potentiæ, & illâ perficitur ad operandum actum bonum, & quæ erat indifferens, per hanc perfectionem determinatur, & completur in ordine ad bonum; ſed perfectio determinatio, & complementum potentiæ debet eſſe in illâ: ergo.

Confirmatur.

Et confirmatur, quia virtus eſt habitus operatiuus; ſed omnis operatio eſt ab animâ ſecundùm aliquam potentiam: ergo virtus humana eſt in potentiâ animæ, denique quia virtus diſponit ad optimum, qui eſt finis; hic autem vel eſt operatio à potentiâ egrediens, vel aliquid conſecutum per operationem à potentiâ egredientem: ergo in illâ habitus eſt conſtituendus.

Aſſertio 2.

Docet autem non poſſe vnam virtutem ſimul eſſe in duabus potentiis, quamuis poſſent plures virtutes eſſe in vnâ potentia.

Probatur.

Probat hoc articulo ſecundo, quia idem accidens non poteſt eſſe in pluribus ſubiectis; plura autem accidentia poſſunt eſſe in eodem ſubiecto, vt experientiâ conſtat. Secundò, quia potentiæ diſtinguntur per obiecta generalia; ſeu generica: virtutes autem conſtituuntur, & diſtinguuntur ſecundùm obiecta ſpecialia: ergo eſt impoſſibile, quod vna virtus ſpecialis ſit ex æquo in diuerſis potentiis: cùm nequeat extendi eadem virtus ſpecifica ad obiecta generica diuerſarum potentiarum: benè tamen diuerſæ virtutes poſſunt contineri ſub obiecto eiuſdem potentiæ: vt virtutes charitatis, & ſpei ſub obiecto voluntatis, & aliæ plures virtutes, & idem de aliis potentiis reſpectiuè.

Potentiæ diſtinguntur per obiecta generica.

Addit autem S. Doctor, quòd benè poteſt vna virtus collocari principaliter in vnâ potentiâ, & in illâ reſidere, ab eâque extendi ad aliam per modum diffuſionis, vel per modum diſpoſitionis, ſecundùm quod vna potentia mouetur ab aliâ, & ſecundùm quod vna potentia accipit ab aliâ.

Stabilito, quod ſubiectum virtutis ſit potentia animæ, inquirit S. Doctor, an intellectus inter has animæ potentias, quæ ſunt ſubiectum virtutis, ſit annumerandus.

Aſſertio 3.

Et concludit, quod ſi intellectus tàm practicus, quàm ſpeculatiuus conſideretur abſque omni ordine ad voluntatem, poteſt quidem eſſe ſubiectum virtutis, quæ ſecundùm quid dicitur virtus, vt ſunt ſapientia, ſcientia, intellectus, & etiam artes.

Cæterùm non poteſt intellectus abſque ordine ad voluntatem eſſe ſubiectum virtutis, quæ eſt, & dicitur ſimpliciter virtus.

Probatur.

Quod ſic oſtendit, quia ſubiectum virtutis, quę verè virtus eſt, eſt voluntas, vel alia potentia prout à voluntate mota; & ratio eſt, quia voluntas mouet omnes alias potentias, quæ aliqualiter ſunt

Virtus eſt in voluntate, aut in potentiâ motâ ab illâ

rationales ad ſuum actum, vt ex ſupradictis conſtat; & ideò quòd homo actu benè agat, contingit ex hoc quod habeat bonam voluntatem: Vnde virtus, quæ benè facit agere in actu, oportet quod ſit in voluntate, vel in aliquâ potentiâ ſecundùm quod eſt à voluntate mota, & ſic in intellectu eſſe poterit virtus perfecta, ſiue virtus ſimpliciter.

Et hoc modo intellectus ſpeculatiuus, vel ratio eſt ſubiectum fidei; mouetur enim intellectus ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei ex imperio voluntatis; nullus enim credit niſi volens: intellectus verò practicus eſt ſubiectum prudentiæ; Cùm enim prudentia ſit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam, quod homo benè ſe habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ ſunt fines, ad quos bene ſe habet homo per rectitudinem voluntatis, ſicut ad principia ſpeculabilium per naturale lumen intellectus agentis, & ita ſicut ſubiectum ſcientiæ, quæ eſt ratio recta ſpeculabilium, eſt intellectus ſpeculatiuus in ordine ad intellectum agentem; Ita ſubiectum prudentiæ eſt intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad fines benè ſe habet homo per rectitudinem voluntatis, ſicut ad principia ſpeculabilium per lumen naturale intellectus.

Intellectus igitur, cùm ſit potentia indifferens, & poſſit ad aliquos actus honeſtos virtutum determinari, & ad oppoſitos; poteſt enim aſſentire & diſſentire myſteriis fidei; neceſſe eſt vt à voluntate moueatur, & determinetur per piam affectionem ad aſſenſum, & ſic motus redditur ſubiectũ capax virtutis Theologalis fidei, & efficitur ſubiectum veræ virtutis. Item intellectus practicus, vt dicebamus, quia eſt indifferens ad prudentiam & imprudentiam, eſt capax vt perficiatur, & determinetur per virtutem prudentiæ in ordine ad voluntatem rectam, atque benè diſpoſitam virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia, vt diximus, ſit recta ratio agibilium, requiritur ad illam, quod homo benè ſe habeat ad fines, quæ ſunt principia agendorum; & ad fines homo, vel intellectus non poteſt bene ſe habere, niſi diſpoſitus & ordinatus à voluntate, ad quàm bonum & finis pertinent.

Intellectus ſubiectũ fidei & prudentia dependenter à voluntate.

Capvt II.

Quomodo iraſcibilis, & concupiſcibilis poſſunt eſſe ſubiectum virtutis, & hoc nequeat conuenire viribus apprehenſiuis ſenſitiuis, nec membris corporeis.

Concupiſcibilem, & iraſcibilem ſecundùm ſe conſideratas non poſſe eſſe ſubiectum virtutis, ſupponit S. Doctor in art.4. & patet ex dictis.

Appetitus Concupiſcibilis & iraſcibilis ſubiecta virtutis, vt rationem participant.

Si autem prædictæ potentiæ conſiderentur ſecundùm quod participant rationem, & ſunt aptæ ab illâ moueri, ſubiectum virtutis eſſe poſſunt, imò ad paſſiones illarum moderandas neceſſarium fuit in concupiſcibili ponere temperantiam, & in iraſcibili fortitudinem.

Et quamuis hæc veritas communis ſit inter philoſophos & Theologos, non defuerunt aſſerentes fortitudinem, & temperantiam non ſubiectari in appetitu ſenſitiuo, ſed in voluntate; alij (vt capite ſequenti videbimus) ex modernis Theologis dicunt prædictas virtutes ſubiectari quidem in appetitu ſenſitiuo in prædictis potentiis; ſed prætereà conſimiles virtutes ponendas eſſe in appetitu rationali, ſiue voluntate. Hæc ſententia inferiùs examinabitur.

Diuerſæ ſententiæ.

Nunc contrà primam ſtat prædicta veritas, concupiſcibilem & iraſcibilem verè eſſe ſubiectum virtutum, & fortitudinem in iraſcibili, temperantiam in concupiſcibili eſſe reponendas.

Aſſertio 1.

Hoc conuincitur manifeſtè ratione D. Thomæ. Quando enim ad vnum effectum duplex potentia concurrit, alia mouens, alia mota: non ſolùm requiritur quod potentia mouens ſit rectè diſpoſita, ſed etiam potentia mota, vt patet in artifice. Non enim ſufficit quod potentia artificis ſit benè diſpoſita, ſed vltrà requiritur quod inſtrumentum ſit benè diſpoſitum; aliàs actio non erit ſecundùm regulas artis; ſed appetitus ſenſitiuus, vt obediens rationi, eſt principium actuum humanorum, vt ex ſæpiùs dictis manifeſtum eſt: ergo debet habere virtutes per quas diſponatur: ergo debent in illo poni temperantia ad moderandas paſſiones concupiſcibilis, & fortitudo ad moderandas paſſiones iraſcibilis.

Probatur ratione D.Th.

Omnia autem argumenta, quæ contrà

Argumentum omnia complectens. trà hanc veritatem obiici poſſent, comprehendit S. Doctor tertio ſuo argumento, articulo 4. quod eſt. Auguſtinus probat in libro de moribus Eccleſiæ, quòd virtus non eſt in corpore, ſed in animâ, eò quod per animam corpus regitur: vnde quando aliquis corpore benè vtitur, totum refertur ad animam; *Similitudo egregia.* ſicut ſi mihi auriga obtemperans, equos, quibus præeſt, rectè regit, hoc totum mihi debetur. Sed ſicut anima regit corpus; ita etiam ratio regit appetitum ſenſitiuum; ergo totum rationali parti debetur, quod iraſcibilis & concupiſcibilis rectè regantur, ſed virtus eſt, quâ rectè viuitur vt ſuprà dictum eſt. Virtus igitur non eſt in iraſcibili & concupiſcibili, ſed tantùm in parte rationali.

Reſpond. Cui S. Doctor occurrit aſſignando diſtinctionem inter membra corporalia, & iraſcibilem & concupiſcibilem in ordine ad regimen voluntatis, & quomodò in corpore, ſiue membris corporeis (& idem eſt de potentiis vegetatiuæ, quæ ſe tenent ex parte corporis) non poſſit ſubiectari virtus, benè tamen in iraſcibili, & concupiſcibili.

Dicendum, inquit, *quod aliâ ratione regitur corpus ab animâ, & iraſcibilis & concupiſcibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ abſque contradictione in his in quibus natum eſt ab animâ moueri; vnde Philoſophus dicit in primo politic. quod anima regit corpus deſpotico principatu, id eſt, ſicut dominus ſeruum, & ideò totus motus corporis refertur ad animam, & propter hoc in corpore non eſt virtus, ſed ſolùm in animâ. Sed iraſcibilis & concupiſcibilis non obediunt ad nutum rationi, ſed habent proprios motus ſuos, quibus interdùm rationi repugnant. Vnde in eodem libro philoſophus dicit, quod ratio regit iraſcibilem & concupiſcibilem principatu politico, quo ſcilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem: & propter hoc etiam oportet in iraſcibili & concupiſcibili eſſe aliquas virtutes, quibus benè diſponantur ad actum.*

Anima regit membra corporea Principatu deſpotico, Appetitus verò Politico.

Inſtantia. Quod ſi adhuc obiicias, quòd appetitus ſenſitiuus non poteſt attingere bonum honeſtum; hoc enim eſt propriũ rationis, & appetitus rationalis: ergo, cùm actus virtutis ſit circà bonum honeſtum, non poteſt conſummari in appetitu ſenſitiuo, ſed in voluntate, & ita in ea ponenda eſt virtus temperantiæ, & fortitudinis, & non in appetitu.

Diluitur. Reſpondebimus, quod appetitus ſenſitiuus, vt imperatur & mouetur à ratione & voluntate, poteſt attingere bonum honeſtum; poteſt autem ſic moueri; ſubordinatur enim atque ſubiicitur libero arbitrio hominis, vnde Geneſis. 4. dicitur. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Vnde in ipſo appetitu ſunt actus à voluntate imperati, & ideò debent eſſe in illo virtutes diſponentes ad huiuſmodi actus.

In articulo quinto ſtatuit S. Doctor, quòd in viribus apprehenſiuis ſenſitiuis interioribus, virtutes ſubiectari non poſſunt, & quamuis in illis (vt diximus in materia de habitibus) poſſint eſſe aliqui habitus, docet, quòd non ſunt habitus per ſe, ſed quid annexum habitibus intellectiuæ partis. Sed quidquid in hoc ſit, ſiue loquatur D. Thomas de illis habitibus, de quibus loco citato diximus, vel potiùs de habitibus contractis in ſeruitio & miniſterio, quod præſtant intellectui agenti.

Aſſertio 1. Hoc certum eſt in prædictis potentiis apprehenſiuis ſenſitiuis virtutes eſſe non poſſe.

Prob. à S.Th. Quod S. Doctor oſtendit ratione à priori, quæ eſt fundamentum, vt videbis, ad ſtabiliendum plura in ſequentibus dicenda, quia ſi huiuſmodi virtutes eſſent, pertinerent ad partem intellectualem, & eſſent virtutes intellectuales; ſed hoc non poteſt eſſe, ſiquidem virtus ponitur in illa potentia (ecce fundamentum) in quâ conſummatur actus, ſed actus intellectiuus non conſummatur in potentiis ſenſitiuis: ergo. Et multò minùs dicere poteris eſſe virtutes morales; virtus enim moralis reſpicit bonum; bonum autem non pertinet ad partem apprehenſiuam, ſed ad appetitiuam.

Virtus ponitur in potentiâ in quâ cõſummatur actus illius.

Iuuat afferre ad litteram verba, quæ in fine corporis S. Doctor habet, quibus clariùs quæ diximus, confirmat. *Sed tamen*, inquit, *ſi qui ſunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non poſſunt, virtus enim eſt habitus perfectus, quo non contingit niſi bonũ operari, vnde oportet, quòd virtus ſit in illâ potentiâ, quæ eſt conſummatiua boni operis: cognitio autem veri non conſummatur in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis; ſed huiuſmodi vires ſunt quaſi præparatoriæ ad cognitionẽ intellectiuam, & ideò in huiuſmodi viribus non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed magìs in intellectu, vel ratione.*

Doctrina notanda.

Et omninò attendere debes ad ea quæ

Obiectio. quæ S. Doctor affert in ſolutione ad primum, vbi aſſignat differentiam inter has vires ſenſitiuas apprehenſiuas, & vires ſenſitiuas appetitiuas. Argumentum erat. Appetitus ſenſitiuus poteſt eſſe ſubiectum virtutis, in quantum obedit rationi; ſed vires ſenſitiuæ apprehenſiuæ interiùs rationi obediunt, ad imperium enim rationis operantur, & imaginatiua, & cogitatiua, & memoratiua.

Soluitur.

Reſpondet, quod *appetitus ſenſitiuus ſe habet ad voluntatem, quæ eſt appetitus rationis, ſicut motus ab eo, & ideò opus appetitiuæ virtutis conſummatur in appetitu ſenſitiuo, & propter hoc appetitus ſenſitiuus eſt ſubiectum virtutis: virtutes autem ſenſitiuæ apprehenſiuæ magis ſe habent, vt mouentes reſpectu intellectus, eò quod phantaſmata ſe habent ad animam intellectiuam, ſicut colores ad viſum, vt dicitur in 3. de anima, & ideò opus cognitionis in intellectu terminatur, & propter hoc virtutes cognoſcitiuæ ſunt in ipſo intellectu, vel ratione.*

Appetitus mouetur à voluntate, ſenſus autem mouent intellectum.

CAPVT III.

Voluntas eſt præcipuum ſubiectum virtutis; ſed non proinde in illâ ſubiectantur virtutes moderatiuæ paſſionum, quæ ponuntur in appetitu ſenſitiuo.

Quare virtus potius eſt in voluntate quàm in iraſcibili & concupiſcibili.

IN voluntate ponendas eſſe virtutes confirmant omnia hactenùs dicta circà alia virtutum ſubiecta, omnia illa à fortiori probant in voluntate reponendas eſſe virtutes. Vnde S.Doctor in argumento ſed contrà art.6. vbi de hoc ſubiecto inquirit, ſic arguit, *Maior perfectio requiritur in mouente, quàm in moto; ſed voluntas mouet concupiſcibilem & iraſcibilem; multò ergo magis debet eſſe virtus in voluntate, quàm in iraſcibili & concupiſcibili.*

Habitus ordinantes affectum hominis in Deum, vel proximũ ſunt in voluntate.

In corpore autem articuli ſub diſtinctione docet, quod voluntas in ordine ad bonum proprium & proportionatum non eget aliquâ virtute perficiente: At verò in ordine ad bonum improportionatum, vt ad bonum diuinum, quod eſt bonum excedens proportionem voluntatis, quantùm ad ſpeciem humanam, quia tranſcendit humanam naturam: vel ad bonum alienum, ſiue bonum proximi, quod tranſcendit humanam naturam, quantùm ad indiuiduum, ad hæc indiget voluntas virtute, & ideo huiuſmodi virtutes, quæ ordinant affectum hominis in Deum, vel in proximum ſunt in voluntate, ſicut in ſubiecto, vt charitas, iuſtitia & huiuſmodi.

Nullus ergo philoſophorum, vel Theologorum dubitat in voluntate ponendas eſſe virtutes, ſed potiùs.

Proponitur difficultas.

Controuerſia eſt, quæ in ſecundâ parte tituli inſinuatur, an in voluntate reponendæ ſint omnes virtutes, quas in appetitu ſenſitiuo dicimus eſſe collocandas, vel ad minus conſimiles illis dentur in voluntate; ita vt, ſicut ponitur in appetitu ſenſitiuo temperantia, & fortitudo cum annexis virtutibus ad continendam illam in officio, ne appetitui ſenſitiuo ſuccumbat, reponendæ ſimiliter ſint fortitudo, & temperantia.

Quorundam Theologorum ſententia.

In quâ controuerſiâ, relictâ ſententiâ aſſerentium nullatenùs in appetitu ſenſitiuo collocandas eſſe virtutes, de qua capite præcedenti actum eſt, plures Theologi extrà ſcholam D. Thomæ exiſtimant conſimiles virtutes moderatiuas appetitus ponendas eſſe in intellectiuo, quas poſuimus in ſenſitiuo.

Communiter tamen Thomiſtæ cum S. Doctore hic, negant tales virtutes in voluntate eſſe ponendas.

Aſſertio.

Dicimus ergo, quod virtutes morales, quæ dantur ad moderandas paſſiones appetitus ſenſitiui, vt ſunt fortitudo, & temperantia, & aliæ ſub his contentæ non pertinent ad voluntatem, nec in illâ ſubiectantur, ſed in appetitu ſenſitiuo.

Probatur 1.

Probatur. Habitus dantur ad determinandum potentiam, & habitus morales virtuoſi ad benè determinandum & diſponendum, ſiue perficiendum & roborandum potentiam vt ſecundùm rationem operetur: ergo in ordine ad bonum proprium & proportionatum potentiæ, non debet conſtitui in voluntate aliqua virtus, ſed bonum temperantiæ, & fortitudinis eſt proprium & proportionatum voluntati: Et ſi aliqua difficultas poteſt inſurgere in homine reſpectu talis obiecti proportionati, hoc non eſt ex parte voluntatis, ſed ex parte appetitus ſenſitiui, & ita in illo eſt ponendus habitus ad talem difficultatem ſuperandam.

Difficultas occurrens circà bonum proportionatum exurgit ab appetitu ſenſitiuo.

Confirmatur. In voluntate non eſt ponendus habitus, vt appetat bonum in communi,

communi, & charitudinem formalem: vt ſeipſam diligat amore naturali: nec vt appetat bonum rationis in paſſionibus appetitus, quia hoc bonum eſt quoddam bonum hominis, ergo propter candem rationem in voluntate non debet poni fortitudo, nec temperantia ad inclinandam illam, ad rationabiliter amandũ delectationes, & repellendum nociua, quia ipſa de ſe eſt ad hoc inclinata; ſiquidem eſt appetitus vniuerſalis totius hominis, & ita inclinata ad omnia, quæ ad bonum hominis ſpectant.

Voluntas ex ſe inclinatur ad delectationes rationabiliter amandas & repellenda nociua.

Et ſicut ad inclinandum concupiſcibilem ad bonum delectabile non requiritur aliquis habitus, quia ipſa per ſe eſt ad hoc inclinata, ſed habitus ſunt ad moderandum tales inclinationes, & ad conformandum illas rationi; ſic in voluntate, quæ eſt de ſe determinata ad bonum rationis, non eſt ponenda aliqua virtus ad quodcumque bonum homini proportionatum; ſed bonum temperantiæ, & fortitudinis eſt proprium & proportionatum voluntati; ergo.

Habitus neceſſarius ad bonum excedens.

Secùs autem eſt reſpectu boni quod excedit, & tranſcendit proportionem humanæ naturæ; tunc enim oportet quod ad illud voluntas faciliretur, & ſic ponitur habitus charitatis ad diligendum Deum ſuper omnia, quod tranſcendit humanam naturam quantùm ad ſpeciem humanam, & ponitur habitus iuſtitiæ ad faciendum æquale proximo, quia hoc pertinet ad bonum alienum, quod, vt diximus, tranſcendit humanam naturam quantùm ad indiuiduum.

Obiectio.

Obiicies. Voluntas eſt appetitus totius hominis; ſi ergo ad appetendum bonum rationis, & inclinandam voluntatem v.g. ad temperantiam, non opus eſt habitu, ſequeretur quod quilibet homo appeteret bonum rationis in paſſionibus & temperatè viuere vellet, quod experientiâ conſtat eſſe manifeſtè falſum, cùm ſint plures homines, qui nihil minus appetunt quàm prædicta.

Soluitur. Homo ſecundùm appetitũ ſenſitiuum inclinatur in bonum rationis, non autem ſecundum ſenſitiuum.

Reſpondetur ex doctrinâ Caietani, quòd aliud eſt dicere, voluntas appetit de ſe, & eſt inclinata in bonum rationis; aliud quod homo ſit inclinatus. Cùm enim in homine ſit duplex appetitus, alius ſenſitiuus, ſiue animalis, & alius intellectiuus ſiue rationalis, quamuis ſecundùm appetitum rationalem inclinetur in bonum rationis, quia ſecundum appetitum ſenſitiuum inclinatur in bonum ſenſibile ſine menſurâ rationis, non poteſt abſolutè dici homo inclinatus in bonum rationis.

Probatur 2. Concluſio.

Secundò principaliter probatur concluſio ratione S. Doctoris pluriès in hac quæſtione inſinuatâ, quia virtus perfectè & completè conſiderata ſecundum rationem eſſentialem virtutis reſpicit vltimum potentiæ; voluntas autem intrà ſe non habet vltimum actum moderandi paſſiones: ſed vltimus actus huius moderaminis eſt actus appetitus ſenſitiui, quo vltimò & executiuè paſſiones moderantur; quoniam ab appetitu ſenſiuo eliciuntur moderatè mediante temperantiâ & fortitudine. In illo ergo conſummatur actus moderaminis virtuoſus, qui in voluntate initiatur; ſed in illâ potentiâ eſt ponenda virtus, in quâ conſummatur actus virtuoſus: ergo non in voluntate, ſed in appetitu ſenſitiuo prædictæ virtutes moderatiuæ ſunt collocandæ tanquam in ſubiecto.

Ratio virtutis reſpicit vltimum potẽtiæ.

. Argumenta, quæ in contrarium obiici poſſunt, ſoluentur capite ſequenti.

Caput IV.

An in voluntate ponendi ſint ſaltem aliqui habitus moderatiui paſſionum, eſto non ſint perfectæ virtutes.

Quamuis S. Thomas propter rationes capite præcedenti adductas doceat in voluntate non eſſe ponendam temperantiam, & fortitudinem, prout eſſentialiter ſunt virtutes ordinatæ ad moderandas paſſiones appetitus ſenſitiui; ponit tamen in voluntate habitus ad hunc effectum ordinatos.

Concluſio.

Dicimus ergo, quòd in voluntate ſunt habitus quidam ad imperandum, & mouendum appetitum ſenſitiuum, qui habitus in illâ non habent rationem virtutis, ſed quamdam inchoationem & viam ad virtutes morales, quæ in appetitu ſenſitiuo habent ſuos actus conſummatos.

In hac concluſione conuenire debent omnes Thomiſtæ, quia, vt videbimus, eſt expreſſa doctrina D. Thomæ in hac quæſtione. Imò & conueniunt omnes

nes illi qui ponunt conſimiles virtutes fortitudinis & temperantiæ in voluntate, & ſolùm diſcriminantur in hoc quod volunt habitus illos ſortiri perfectam rationem virtutis, quam D. Thomas negat propter rationem non ſemel adductam; quia alia eſt ratio de eſſentiâ habituum, & eſſentiâ virtutum; virtus enim, quæ ad bonum & perfectum tendit, & vltimum potentiæ, non cenſetur perfecta, niſi dùm in potentiâ, in quâ virtus reſidet, actus conſummatur. Quòd ſi aduerſarij non quærunt hanc perfectionem & conſummationem virtutis, in fortitudine & temperantiâ quam ponunt, concordes erimus, ſed quidquid in hoc ſit.

Eſſentia habituum, & eſſentiam virtutũ maximè diuerſa.

Probatur Cõcl. auctoritate D. Thom.

Concluſio poſita eſt doctrina expreſſa D. Thomæ in art. 4. in fine corporis, vbi hæc ait, *actus enim, qui progreditur ab vnâ potentiâ, ſecundùm quod eſt ab aliâ mota, non poteſt eſſe perfectus, niſi vtraque potentia ſit benè diſpoſita ad actum: ſicut actus artificis non poteſt eſſe congruus, niſi etiam artifex ſit benè diſpoſitus ad agendum, & etiam ipſum inſtrumentum. In his igitur circà quæ operatur iraſcibilis & concupiſcibilis, ſecundùm quod ſunt à ratione mota, neceſſe eſt vt aliquis habitus perficiens ad benè agendum, ſit non ſolùm in ratione, ſed etiam in iraſcibili & concupiſcibili.* Hæc S. Doctor, vbi vides quod in ratione ſiue appetitu rationali ponit habitum perficientem, ſecundùm quod mouet iraſcibilem & concupiſcibilem ad benè agendum; ex quâ doctrinâ hanc poſſumus rationem formare. Quando actus dependet à duplici potentiâ, & procedit ab vnâ, prout eſt mota ab aliâ, non poteſt actus eſſe virtutis perfectæ, niſi vtraque potentia ſit benè diſpoſita ad talem operationem; ſed actus fortitunis, & temperantiæ procedunt ab appetitu ſenſitiuo, vt moto à voluntate: ergo non ſolùm in appetitu ſenſitiuo debet eſſe habitus diſponens potentiam ad tales actus; verùm etiam in ipſâ voluntate mouente appetitum ad illos.

Actus progrediens ab vna potentia, quæ mouetur ab aliâ, requirit vt ſit perfectus vtriuſq; potentiæ perfectione.

Actus virtutis perfecta requirit vtrãque potentiã.

Habitus diſponentes ad aliquam virtutem habent nomẽ, & ſubiectũ virtutis.

Quamuis, vt diximus, huiuſmodi habitus non habeant rationem virtutis temperantiæ, & fortitudinis, propter rationem capite ſuperiori adductam, & hic inſinuatam, quia actus harum virtutum in appetitu ſenſitiuo conſummantur, & non in voluntate. Aptum exemplum de hoc aliqui afferunt in piâ affectione voluntatis, quæ eſt habitus in illâ ordinatus ad mouendum intellectum ad aſſentiendum myſteriis reuelatis, qui habitus non habet rationem virtutis completæ ad credendum, quamuis ad credendum ordinetur, quia in intellectu conſummatur aſſenſus credendi; & ideò in eo eſt virtus Theologalis cõpleta, & conſummata: ſic quamuis huiuſmodi habitus exiſtentes in voluntate diſponant illam ad benè imperandum, & promptè mouendum appetitum, ad eliciendum actum temperantiæ, & fortitudinis conſummatum, non proinde ſortiuntur rationem virtutis temperantiæ, & fortitudinis.

Explicatur hoc adhuc magis. In voluntate ſunt electiones diuerſi generis: quædam conſummantur intrà ipſam voluntatem principaliter, vt ſunt actus pœnitentiæ, iuſtitiæ, & ſimilium; quamuis ab illâ redundent ſæpè in alias potentias: aliæ verò electiones, ſeu actus voluntatis non conſummantur intrà ipſam, ſed ordinantur ad ſubiiciendas, & moderandas potentias inferiores. Ad actiones prioris generis dantur virtutes perfectæ, & completæ in voluntate; ad actiones verò ſecundi generis non ponuntur in illâ virtutes, ſed habitus prædicti, qui ſunt virtutes inchoatiuæ, & non completæ, quia non habent actiones perfectas in voluntate, ſed extrà, ſcilicet in appetitu ſenſitiuo; & cùm virtus ſit habitus habens perfectum, & conſummatum opus, ibi eſt virtus perfecta, vbi opus conſummatur, & ibi inchoata, vbi inchoatur.

Electiones quadam conſummintur intrà voluntatem; aliæ autẽ in potentiis inferioribus.

Obiectio 1. contrà prædicta.

Contrà dicta in hoc, & præcedenti capitulo obiicitur primò: quia ſuprà, dùm de paſſionibus animæ loqueremur, diximus, quod in appetitu intellectiuo reperiebantur conſimiles paſſiones illis, quas in appetitu ſenſitiuo agnoſcimus, Vnde in voluntate fatemur gaudium, triſtitiam, timorem, ſpem, &c. Ergo ſicut ad moderandas paſſiones appetitus ſenſitiui ponuntur in illo virtutes moraraless; quare conſimiles virtutes non erunt reponendæ in appetitu intellectiuo, ad moderandum ſuas paſſiones?

Obiectio 2.

Secundò arguitur, & eſt fundamentum aduerſariorum. Voluntas non ſolùm eget virtute ad moderandum appetitum ſenſitiuum, ſiue eius potentias in ſuis operationibus, ſed etiam ad continendum, & frænandum ſeipſam, ne appetitui inferiori ſuccumbat.

Corroboratur.

Et confirmatur, quia S. Doctor 2ª. 2æ. quæſt. 155. art. 3. ponit virtutem continentiæ

tiæ in voluntate, vt contineat voluntatem in officio, ne deprauetur paſſionibus inſurgentibus: & quid hoc eſt, niſi virtus æquiualens temperantiæ, & fortitudini, & annexis? ergo mutato nomine idem dicitis, & verum eſt quod aduerſarij aſſerunt, virtutes moderatiuas paſſionum ponendas eſſe in voluntate conſimiles illis quæ in appetitu ſenſitiuo ponuntur.

Reſp. ad 1. Obiect.

Ad primum argumentum reſpondetur aſſignando diſparitatem, quæ in hoc eſt, quod paſſiones, ſeu actiones voluntatis, gaudij, triſtitiæ, &c. abſque vllâ difficultate ſubiiciuntut rationi; nam ex ſuâ ratione formali ſunt ſpirituales, & ſub motiuo ſpirituali, & ideò ex ſe ſine difficultate ſunt rationi ſubiectæ, nec indigent virtute ſuperadditâ voluntati ad benè diſponendum illam ad prædictas actiones facilè ab eâ mobiles: paſſiones verò appetitus ſenſitiui, vt pote tendentes in bonum ſenſibile, non ſunt ex naturâ ſuâ ſubiectæ rationi, niſi modo ſuperiùs explicato, ac proinde indigent habitu virtuoſo in appetitu ſenſitiuo, quo moderentur, & ſubiiciantur rationi;qamuis initiũ huius regiminis, & moderaminis ſit in ipsâ voluntate imperante, vt fuſiùs ſuprà explicatum eſt.

Paſſiones voluntatis facilè ſubiiciuntur rationi; non autem paſſiones appetitus ſenſitiui.

Reſp. ad 2. Obiect.

Ad ſecundum argumentum, & ſuam confirmationem optimè nouimus, quod D. Thomas loco citato agnoſcit virtutem continentiæ in voluntate ad continendum ipſam, ne prauum appetitum ſenſitiuum ſequatur, & nos non negamus, quod ad hunc effectum poſſit dari in voluntate aliqua virtus, & quæ verè virtus ſit; quia hæc virtus habet ſuum actum conſummatum in ipſamet voluntate; ſiquidem actus, & officium huius virtutis eſt continere voluntatem, in quâ remanet. Cæterum temperantia, & fortitudo non ordinatur ad continendam voluntatem, ſed appetitum, & eorum actus in potentiis ipſius conſummatur; quamuis, vt vidimus, ad vincendam repugnantiam appetitus, & continendum ipſum in officio ponantur in voluntate habitus, qui ſunt initiativi illius moderaminis. Ex quibus benè potes perſpicere, quod prædictus habitus continentiæ non eſt æquiualenter idem, quod fortitudo, & temperantia; ſed eſt diuerſa virtus, & diuerſum officium, actum, & ſubiectum habet.

Cõtinẽtia poteſt eſſe in votater, non autem temperãtia & fortitudo niſi initiatiuè.

CAPVT V.

Epilogatur doctrina de ſubiecto virtutum, & vnicuique ſubiecto aſſignantur virtutes, quæ ad illud pertinent.

PRo maiori facilitate diſcipulorum iudicauimus doctrinam, quam ex S. Doctore adduximus, & explicuimus, magis reſtrictam ipſis offerre.

Diximus igitur S. Thomam triplex tantùm agnoſcere virtutis ſubiectum intellectum, voluntatem, & appetitum ſenſitiuum, & vnicuique aſſignandæ ſunt propriæ virtutes. Intellectui, relictis virtutibus purè intellectualibus, de quibus quæſtione ſequenti, (quæ vocantur virtutes ſecundùm quid, ſiue imperfectæ) aſſignamus inter veras virtutes, fidem diuinam, quæ eſt virtus Theologalis, & prudentiam, quæ eſt virtus moralis: per fidẽ diuinã inclinatur intellectus ad aſſentiendũ veritatibus reuelatis à Deo, ad quod mouetur à voluntate medio habitu piæ affectionis, provt ſuprà explicatum eſt; ſimiliter intellectui attribuimus prudentiam, quæ inclinat illum ad conuenienter iudicandum de agibilibus, ad quod etiam concurrit recta voluntas, hæc enim mouet intellectum ad iudicium, & imperium de applicandis mediis rectis, & fini conuenientibus.

Triplex virtutis ſubiectũ, intellectus voluntas, & appetitus ſenſitiuus.

Vbi in promptu ſemper habenda eſt doctrina S. Doctoris in corpore artic.3. quod aliud eſt loqui de habitibus, aliud de habitibus virtuoſis. *Subiectum igitur,* inquit S. Doctor *habitus, qui ſecundùm quid dicitur virtus, poteſt eſſe intellectus, non ſolùm practicus. ſed etiam intellectus ſpeculatiuus abſque omni ordine ad voluntatem; ſic enim philoſophus in 6. Ethic. ſcientiam, ſapientiam, & intellectum, & etiam artem ponit eſſe intellectuales virtutes: ſubiectum verò habitus, ſi ſimpliciter dicitur virtus, non poteſt eſſe niſi voluntas, vel aliqua potentia, ſecundùm quod eſt mota à voluntate. Cuius ratio eſt, quia voluntas mouet omnes alias potentias, quæ aliqualiter ſunt rationales ad ſuos actus, vt ſuprà habitũ eſt. Et ideò quòd homo actu benè agat contingit ex hoc, quod habet bonam voluntatem: vnde virtus quæ benè facit agere in actu, non ſolùm in facultate, oportet, quod, vel ſit in ipsâ voluntate, vel*

Subiectũ habitur ſimpliciter eſt intellectus, habitus virtuoſi ſola voluntas.

vel in aliquâ potentiâ, ſecundùm quod eſt à voluntate mota. Hæc D.Thomas.

Per quam doctrinam euidenter apparet, quod ſi fides,& prudentia eſſent purè intellectuales, & nullum dicerent ordinem ad voluntatem, nec intellectus ad credendum ab illâ afficeretur, nec à voluntate benè directa in finem, ipſe intellectus moueretur ad imperandum conuenientia media, & regulis rationis conformia, nulla ex prædictis virtutibus rationem virtutis ſortiretur.

Subiectum charitatis, & ſpei.

Appetitui rationali, ſiue voluntati attribuimus ex virtutibus Theologicis charitatem & ſpem.

Et vrget ad prædictos habitus in voluntate ponendos, quia ad charitatem pertinet non amor Dei, vt authoris naturæ, quia ad hoc poſſet dici, quod voluntas eſt determinata de ſe,ſicut etiam eſt determinata ad amorem ſui ipſius; ſed obiectum charitatis eſt ſuperexcedens voluntatem,quod paucis expreſſit S.Doctor art.6.vbi ait.*Cùm obiectum voluntatis ſit bonum rationis voluntati proportionatum, quantùm ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente: ſed ſi quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, ſiue quantùm ad totam ſpeciem humanam, ſicut bonum diuinum, quod tranſcendit limites humanæ naturæ, ſiue quantùm ad indiuiduum, ſicut bonum proximi, ibi voluntas indiget virtute: Et ideò huiuſmodi virtutes, quæ ordinant affectũ hominis in Deum, vel proximum ſunt in voluntate, ſicut in ſubiecto, vt charitas, iuſtitia, & huiuſmodi.* Hæc D.Thomas.

Voluntas ſolùm eget virtute ad bonum improportionatum.

Ex quibus habemus non ſolam charitatem, ſed iuſtitiam,& annexas virtutes morales in voluntate neceſſariò eſſe reponendas, vt per illas ſit diſpoſita ad bonum excedens proportionem volentis,ſiue quantùm ad totam ſpeciem humanam,ſicut bonum diuinum;ſiue quãtùm ad indiuiduum, ſicut bonum proximi, ad quod naturaliter voluntas non eſt determinata,ſicut eſt ad bonum proprium, quæ ratio fundamenentalis, & à priori eſt memoriæ retinenda.

Fortitudo eſt in appetitu iraſcibili, temperantia in concupiſcibili.

Ex dictis etiam habemus in appetitu ſenſitiuo, ſiue eius potentiis fortitudinem collocandam eſſe in iraſcibili, & temperantiam in concupiſcibili, quæ verę virtutes sũt,quia ſenſitiuus appetitus,vt à ratione regulatus,& ab appetitu rationali motus, operatur actus moraliter bonos,& laude dignos, quibus paſſiones moderatur: concupiſcibilis enim per temperantiam perfecta, & diſpoſita moderatur voluptates, ſiue delectationes,nec non & triſtitias immoderatas,& iraſcibilis fortitudine roborata moderatur timorem,audaciam,& iram.

Nihil modò de aliis virtutibus ad fortitudinem, & temperantiam pertinentibus, niſi in eodem appetitu ſenſitiuo collocandas eſſe, vt S.Doctor 2ª.2æ. de vnaquâque in particulari luculenter differit.

DE

DE VIRTVTIBVS Intellectualibus, Moralibus, Cardinalibus, & Theologicis.

QVÆSTIO LVII.

De diſtinctione virtutum intellectualium.

ARTICVLVS I.

Vtrùm habitus intellectuales ſpeculatiui ſint virtutes.

CONCLVSIO. Habitus intellectuales ſpeculatiui virtutes dici poſſunt, non tamen ſimpliciter, & ſecundùm omnem rationem, ſed ſecundùm quid, & ſecundùm aliquam.

Vbi aduertere debes, quod per ly ſecundùm quid, nō intelligimus, quod virtutes intellectuales non ſint propriè virtutes, ſed quod nō habent omnimodam rationē virtutis & ſunt virtutes imperfectæ, quod ex ſuprà dictis clarè habetur.

S. Doctor ſic concluſionem probat, quia duplici ratione vnus habitus dicitur virtus; vno modo, quia facit facultatem benè operandi: Alio modo, quia cum facultate facit etiam bonum vſum. Hoc autem ſecundum pertinet ſolùm ad illos habitus, qui reſpiciunt partem appetitiuam, eò quod vis appetitiua eſt, quæ facit vti omnibus potentiis, & habitibus: ergo habitus intellectiui ſpeculatiui ſolùm ſecundùm primam rationem, quia faciunt facultatem benè operandi, ſcilicet intellectualiter, ſunt virtutes: ergo imperfectè, & ſecundum quid.

Ad charitatem autem, & iuſtitiam ſpectat facere, quod etiam benè, & meritoriè vtamur huiuſmodi habitibus, & virtutibus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſint tantùm tres habitus intellectuales ſpeculatiui, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur, vt ex ſuprà dictis conſtat, virtus intellectualis ſpeculatiua diſponit intellectum ad cognoſcendum verum: Si ergo ſit per ſe notum, ſe habet, vt primum principium, & ſic pertinet ad virtutem, ſiue habitum, qui dicitur intellectus principiorum. Si non ſit per ſe notum, ſed per inquiſitionem, & diſcurſum attingendum ſit, tunc, vel eſt vltimum reſpectu totius cognitionis humanæ, & circà illud eſt ſapientia, quæ eſt cognitio per altiſſimas cauſas: vel non eſt vltimum, niſi in tali, vel tali materiâ, & circâ illud eſt ſcientia, quæ multiplicatur iuxtà multiplicationem vltimi in tali, vel tali materiâ; cùm ſapientia nullo modo multiplicetur, ſed ſit tantùm vna. *Diuiditur habitus intellectualis iuxtà diuiſionem veri.*

Dùm dicimus, quod ſi verum ſe habeat, vt primum principium pertinet ad habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ſub hoc comprehendimus etiam ſynderesin, quæ non diſtinguitur ab illo, ſed eſt ipſemet, prout reſpicit principia practica.

Circà prædictam diuiſionem aduertere debes cùm Conrado hic, & aliis Thomiſtis, quod, vt ex doctrina S. Doctoris in ſolutione argumentorum habetur, hæc diuiſio non eſt propriè ſpecierum inter ſe condiſtinctarum, ſed potiùs virtutum diſcrepantium penès magis, & minùs perfectum. Sapientia enim eſt perfectiſſima ſcientia. *Expenditur diuiſio in titulo propoſita.*

Aduertas, inſuper, quod hæc diuiſio datur de habitibus naturalibus, & ſic

non officit, quod fides, & alij habitus ſupernaturales ſub illâ non comprehendantur.

Nec etiam comprehenduntur fides humana, nec opinio, quia vt docet S.Th. in ſolutione ad tertium, non faciunt facultatem benè operandi, cùm multoties diſponant intellectum ad falſum; fides enim humana fallit, & fallere poteſt; ſimiliter opinio; cùm multa falſa probabiliora ſint veris, vt docet Ariſtoteles.

ARTICVLVS III.

Vtrùm habitus intellectualis, qui eſt ars, ſit virtus.

CONCLVSIO. Ars habet rationem virtutis ſecundùm quid.

Probatur, quia ars ſecundùm ſe non dicit rectitudinem appetitus, ſed tantùm curat, vt opus bonum ſit iuxtà regulas artis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm prudentia ſit virtus diſtincta ab arte.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Prudentia non ſolùm eſt recta ratio agibilium, ſed etiam dat rectum vſum: ergo oportet quod ſit virtus diſtincta ab arte.

ARTICVLVS V.

Vtrùm prudentia ſit virtus neceſſaria homini.

CONCLVSIO. Prudentia eſt virtus maximè neceſſaria homini ad vitam humanam.

Probatur. Benè viuere conſiſtit in benè operari; ad hoc autem non ſufficit quod appetitus inclinetur in bonum, & in finem, quod habet à cæteris virtutibus; ſed requiritur, vt eligat media conuenientia ad talem finem, conſiliari autem, & eligere media pertinet ad rationem: ergo requiritur in illâ aliqua virtus, per quam perficiatur ad hoc, quod conuenienter ſe habeat ad ea quæ ſunt ad finem; & hæc virtus eſt prudentia: ergo.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm Eubulia, Syneſis, & Gnome ſint virtutes adiunctæ prudentiæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Patebit infrâ.

Poſtquam S.Doctor in primis duobus articulis huius quæſtionis egerat de altero membro diuiſionis virtutum intellectualium, aggreditur ab art. 3. ſpeculationem alterius. Cùm enim virtus intellectualis diuidatur in ſuâ ſubdiuiſione in ſpeculatiuam, & practicam, & ſpeculatiua in ſcientiam, ſapientiam, & intellectum, vt viſum eſt, reſtabat ſolùm de virtute intellectiuâ practicâ diſputare. Et quia hæc in artem, & prudentiam diuiditur, de illis nobis erit agendum, & præcipuè de prudentiâ vſque ad finem quæſtionis. *Methodus D. Thomæ.*

CAPVT VNICVM.

Quomodo ars, & prudentia conſtituantur, & diſtinguantur in eſſe virtutis, & de neceſſitate prudentiæ, & virtutibus adiunctis.

PRimò ergo docet S.Thomas artem, & prudentiam eſſe virtutes, & eſſe diſtinctas. *Aſſertio.*

Et probat, quia, cùm ars non ſit aliud, quàm recta ratio aliquorum operum faciendorum, non reſpicit bonum vſum; ſed ſolum diſponit ad benè, ſicut habitus intellectiui ſpeculatiui, & ſic videmus, quod dummodò artificiatum ſit iuxtà regulas artis v.g. pictura benè regulata; nihil curamus, an bonus, vel malus fuerit ille, qui pinxit illam: quin imò laudatur in actibus magìs, qui ex induſtriâ malè agit, vt ex induſtriâ, & artificio deformem figuram, quàm qui ignoranter, & aliud facere non valens, eam ſic fingit, vel depingit. Vnde apud Georgium Vaſſarium laudatur Michaëlis bonæ rotæ adhuc adoleſcentis peritia, qui excelluit in concurſu, & æmulatione plurium pictorum, qui conuenerant de præmio illi dando, qui figuram magìs deformem pinxiſſet. *Probatur.* *Ars diſponit ad rectam rationem operis, non autem ad bonum vſum.*

Secùs de prudentia dicendum eſt; non enim ſolùm facit facultatem boni *Prudentia ad vtrumque.*

operis

Diſcrimen inter facere, & agere.

operis, ſed etiam vſum: reſpicit enim appetitum tanquam præſupponens rectitudinem appetitus: cuius differentiæ ratio eſt (inquit S. Thomas) quia *ars eſt recta ratio factibilium; prudentia verò eſt recta ratio agibilium. Differt autem facere, & agere quia vt dicitur in 9. Metaph. factio eſt actus tranſiens in exteriorem materiam; ſicut ædificare, ſecare, & huiuſmodi: agere autem eſt actus permanens in ipſo agente; ſicut videre, velle & huiuſmodi. Sic igitur hoc modo ſe habet prudentia ad huiuſmodi actus humanos qui ſunt vſus potentiarum, & habituum, ſicut ſe habet ars ad exteriores factiones, quia vtraque eſt perfecta ratio reſpectu illorum ad quæ comparatur: perfectio autem, & rectitudo rationis in ſpeculatiuis dependet ex principiis, ex quibus ratio ſyllogizat.* In humanis autem actibus ſe habent fines, ſicut principia in ſpeculatiuis, & ideò ad prudentiam, quæ eſt recta ratio agibilium, requiritur, quod homo ſit benè diſpoſitus circà fines, quod quidem eſt per appetitum rectum & ideò ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus: bonum autem artificiatum non eſt bonum appetitus humani, ſed bonum ipſorum operum artificialium, & ideò ars non præſupponit appetitum rectum, benè autē prudentia: patet ergo, quod ſit virtus diſtincta ab arte.

Eâdem doctrinâ vtebatur author noſter ſuprâ quæſt. 21. art. 2. ad 2. vbi docet, quomodò aliter ſe habeat ratio in artificialibus, & aliter in moralibus, quod eſt idem in arte, & prudentiâ, & in aliis etiam virtutibus; ait igitur. *In artificialibus ratio ordinatur ad finem particularem, quod eſt aliquid per rationem excogitatum. In moralibus autem ordinatur ad finem communem. Cùm enim peccatum ſit per deuiationem ab ordine ad finem, vt dictum eſt, in actu artis contingit dupliciter eſſe peccatum, vno modo per deuiationem à fine particulari intento ab artifice; & hoc peccatum erit proprium arti; putà ſi artifex intendens facere bonum, faciat malum: vel intendens malum faciat bonum. Alio modo per deuiationem à fine communi humanæ vitæ: & hoc modo dicetur peccare, etiam ſi intendat facere malum opus; & faciat per hoc, vt alius decipiatur. Sed hoc peccatum non eſt proprium artificis, in quantum artifex, ſed in quantum homo eſt; vnde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex: ſed ex ſecundo culpatur homo in quantum homo.*

In Artificialibus ratio ordinatur ad finem particularem; in moralibus autem finem communem.

Sed in moralibus, vbi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, ſemper peccatum, & malum attenditur per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ, & ideò culpatur ex tali peccato homo, & in quantum eſt homo, & in quantum moralis eſt. Vnde philoſophus dicit in 7. Ethic. cap. 5. quòd in arte volens peccans eſt eligibilior, circà prudentiam autem minus: ſicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia eſt directiua. Hæc D. Thomas, ex quibus habes manifeſtam differentiam inter artem, & prudentiam; & quomodò illa non poſſit eſſe virtus, niſi ſecundùm quid, & imperfecta, hæc autem omninò perfecta, de quo ſuprà plura dicta ſunt, & ampliùs dicentur.

Diſcrimen inter prudentiā, & artem in peccando.

Docet autem S. Thomas prudentiam eſſe virtutem maximè homini neceſſariam ad vitam, quod à priori demonſtrat: quia benè viuere conſiſtit in benè operari; ad hoc autem non ſufficit, quod appetitus inclinetur in bonum finem, quàm inclinationem habet à cæteris virtutibus, ſed requiritur, vt eligat media neceſſaria ad talem finem; Conſiliari autem, & eligere media pertinet ad rationem: requiritur ergo, quod in ratione ſit aliqua virtus, per quam ratio perficiatur, ad hoc, quod conuenienter ſe habeat ad ea, quæ ſunt ad finem, & hæc virtus eſt prudentia: ergo eſt neceſſaria ad benè viuendum.

Ad rectam operationem requiritur, præter inclinationem, electio mediorum quæ ſunt neceſſaria ad finem.

Denique S. Thomas aſſignat virtutes prudentiæ adiunctas hoc diſcurſu. Circà agibilia humana tres actus rationis inueniuntur, præcipere, conſiliari, & iudicare; inter quos primum obtinet locum, præcipere; fit inde conſequens, quod prudentiæ, quæ eſt virtus benè præceptiua, annectantur tanquam ſecundariò Eübulia; quæ eſt virtus ad benè conſiliandum, & ſyneſis, & Gnome, quæ dantur ad benè iudicandum. Differunt autem inter ſe hæ duæ ſecundùm diuerſas regulas, quibus iudicatur. Nam ſyneſis eſt iudicatiua de agendis ſecundùm communem legem; Gnome verò ſecundum ipſam rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis, provt pleniùs idem S. Thomas 2. 2. quæſt. 51. vbi de huiuſmodi virtutibus ex profeſſo ſermonem inſtituit.

Virtutes adiunctæ prudentiæ, & quodnam earū officium.

QVÆSTIO LVIII.

De diſtinctione virtutum moralium ab intellectualibus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm omnis virtus ſit moralis.

CONCLVSIO. Non omnis virtus dicitur moralis, ſed ſolùm illa, quæ eſt in vi appetitiuâ.

Probatur, quia moralis hìc dicitur à more, ſecundùm quod mos ſignificat quamdam inclinationem naturalem, ſeu quaſi naturalem; ſed inclinatio ad actum propriè conuenit appetitiuæ virtuti: ergo ſola virtus, quæ ab illâ dicitur, eſt moralis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtus moralis diſtinguatur ab intellectuali.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex 1. Ethic. vbi dicitur, ***determinatur virtus ſecundùm differentiam hanc: dicimus enim harum, has quidem intellectuales, has vero morales.***

Patebit ampliùs infrà.

ARTICVLVS, III.

Vtrùm ſufficienter virtus diuidatur per moralem, & intellectualem.

CONCLVSIO. Omnis virtus humana, vel eſt intellectualis, vel moralis.

Probatur ex authoritate Ariſtotelis ſuprà adductâ, & ex dicendis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm moralis virtus poſſit eſſe ſine intellectuali.

CONCLVSIO. Virtus moralis poteſt quidem eſſe ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſicut ſine ſapientiâ, ſcientiâ, & arte; non autem poteſt eſſe ſine intellectu, & prudentiâ, vt manifeſtabitur infrà.

ARTICVLVS V.

Vtrùm intellectualis virtus poſſit eſſe ſine morali.

CONCLVSIO. Aliæ virtutes intellectuales ſine virtute morali eſſe poſſunt; ſed prudentiâ ſine virtute morali eſſe non poteſt.

CAPVT VNICVM.

De diuiſione virtutis inter intellectualem, & moralem, & de dependentiâ vnius ab aliâ in ſubſiſtendo.

DOcet S. Thomas, quod ad videndum, an omnis virtus ſit moralis, nec ne, conſiderare oportet, quid ſit mos; inde enim ſcire poterimus, quid ſit moralis virtus. Mos autem duo ſignificat; quandoque enim ſignificat conſuetudinem, vt cùm dicitur Actorum. 5. *Niſi circumcidamini ſecundum morem Moyſi, non poteritis ſalui fieri* quandoque verò ſignificat quamdam inclinationem naturalem, vel quaſi naturalem ad aliquid agendum; vnde etiam brutorum dicuntur aliqui mores. Vnde dicitur 2. Machabæorum 11. quod ***leonum more irruentes in hoſtes, proſtrauerunt eos,*** & ſic accipitur mos in pſalmo. 67. vbi dicitur, ***qui habitare facit vnius moris in domo.*** *Mos aliquando ſignificat, conſuetudinē, aliquando inclinationem naturalem.*

Dicitur autem virtus moralis à more, ſecundùm quod mos ſignificat quamdam inclinationem naturalem ad aliquid agendum: manifeſtum eſt autem,

Virtus moralis illa ſolùm eſt, quæ reſidet in vi appetitiuâ.

tem, quod inclinatio ad actum propriè conuenit appetitiuæ virtuti, cuius eſt mouere omnes potentias ad agendum; & ideò non omnis virtus dicitur moralis, ſed tantùm illa, quæ eſt in appetitiuâ.

Adducit deinde aliquorum philoſophorum ſententiam, qui voluerunt, quod omnia principia actiua, quæ ſunt in homine, ſint ſubiecta rationi deſpoticè; quod, ſi verum eſſet, non requireretur aliqua alia virtus præter intellectualem: cùm enim virtus detur ad diſponendum, & facilitandum potentiam ad opus, ſi nulla eſſet difficultas, indiſpoſitio, vel reſiſtentia in potentiis actiuis voluntati ſubditis, ſed illis deſpoticè vteretur, ſufficeret, & requireretur quòd intellectus per virtutem intellectiuam perfectus redderetur. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes eſſe prudentias, vt dicitur in 6. Ethic. vnde ponebat, quod homo, ſcientiâ in eo exiſtente, peccare non poterat, ſed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam.

Antiquorum Philoſophorũ ſententia.

Socrates.

In oppoſitum eſt ſententia Ariſtotelis, aliorumque Philoſophorum benè ſentientium, qui conueniunt quidem in hoc, quòd omnium humanorum principium ratio eſt, & quæcumque alia principia humanorum operum inueniantur, quodammodo rationi obediunt, diuerſimodè tamen, nam quædam obediunt rationi omninò ad nutum abſque vllâ contradictione, cuiuſmodi ſunt corporis membra, ſi fuerint in ſuâ naturâ conſiſtentia; ſtatim enim ad imperium rationis manus, aut pes mouetur ad opus. Vnde Philoſophus in 1. politic. dicit, quòd anima regit corpus deſpotico principatu, id eſt, ſicut dominus ſeruum, qui ius contradicendi non habet; ſecùs eſt de parte appetitiuâ; hæc enim obedit rationi non omninò ad nutum, ſed cum aliquâ contradictione; vnde philoſophus dicit 1. politic. quòd ratio imperat appetitiuæ principatu politico, quo ſcilicet aliquis præeſt liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Vnde Auguſt. dicit ſuper pſalmum. 118. quòd *interdùm præcedit intellectus, & ſequitur tardus, aut nullus effectus; in tantum vt quandoque paſſionibus, vel habitibus appetitiuæ partis hoc agitur, vt vſus rationis in particulari impediatur.*

Omnium humanorũ Principium eſt ratio, quæ tamen in omnia æquale imperium non habet.

Auguſtinus.

Ad hoc igitur, quod homo benè agat, requiritur, quòd non ſolùm ratio ſit benè diſpoſita per habitum virtutis intellectualis, ſed etiam quod vis appetitiua ſit benè diſpoſita per habitum virtutis moralis: ſicut igitur appetitus diſtinguitur à ratione; ita virtus moralis diſtinguitur ab intellectuali. Vnde ſicut appetitus eſt principium mali actus, ſecundùm hoc quod participat aliqualiter rationem; ita virtus moralis habet rationem virtutis humanæ in quantum rationi conformatur.

Ad rectè agendum requiritur non ſolùm virtus intellectualis, ſed etiam moralis.

Ex dictis manifeſtè colligitur, quòd virtus ſufficienter diuiditur per intellectualem, & moralem: cùm enim virtus humana ſit quidam habitus perficiens hominem ad benè operandum, & principium humanorum actuum in homine, non ſit niſi duplex, ſcilicet intellectus, ſeu ratio, & appetitus: hæc enim ſunt duo mouentia in homine, vt dicitur tertio de animâ. Omnis virtus humana, oportet quòd ſit perfectiua alicuius iſtorum principiorum. Si igitur ſit perfectiua intellectus ſpeculatiui, vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis: ſi autem perfectiua appetitiuæ partis, erit virtus moralis. Relinquitur ergo, quòd omnis virtus humana, vel eſt intellectualis, vel moralis.

Ratio & Appetitus duplex principium actuum humanorum.

Eſt autem talis connexio inter vtramque virtutem, vt moralis egeat intellectuali, & intellectualis morali. Virtus moralis poteſt quidem eſſe ſine quibuſdam intellectualibus virtutibus, ſicut ſine ſapientiâ, ſcientiâ, & arte, non autem poteſt eſſe ſine intellectu & prudentiâ. Sine prudentia quidem eſſe non poteſt moralis virtus, quia eſt habitus electiuus, id eſt faciens bonam electionem: ad hoc autem quòd electio ſit bona, duo requiruntur. Primò, vt ſit debita intentio finis: & hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitiuam inclinat ad bonum conueniens rationi; quod eſt finis debitus. Secundò, vt homo rectè accipiat ea, quæ ſunt ad finem; & hoc non poteſt eſſe, niſi per rationem rectè conſiliantem, iudicantem, & præcipientem, quod pertinet ad prudentiam, & ad virtutes illi annexas, vt ſuprà dictum eſt. Vnde virtus moralis ſine prudentia eſſe non poteſt; & per conſequens, nec ſine intellectu; per intellectum enim cognoſcuntur principalia naturaliter nota, tàm in ſpeculatiuis, quàm in operatiuis. Vnde ſicut recta ratio in ſpeculatiuis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis;

Mutua dependentia inter virtutem moralem & intellectualẽ.

Duo requiſita ad bonam electionem.

gnitis, præſupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ eſt recta ratio agibilium.

Prudentia eſt recta ratio agibilium etiã in particulari.

Similiter è conuerſo aliæ virtutes intellectuales ſine virtute morali eſſe poſſunt, ſed prudentia ſine virtute morali eſſe non poteſt.

Cuius ratio eſt, quia prudentia eſt recta ratio agibilium, non ſolùm in vniuerſali, ſed etiam in particulari, in quibus ſunt actiones: recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit; oportet autem rationem circà particularia procedere, non ſolùm ex principiis vniuerſalibus, ſed etiam ex principiis particularibus.

Vniuerſale iudicium corrũpit aliquando paſſio in particulari.

Circà principia quidem vniuerſalia agibilium, homo rectè ſe habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoſcit, quod nullum malum eſt agendum, vel etiam per aliquam ſcientiam practicam; ſed hoc non ſufficit ad rectè ratiocinandum circà particularia, contingit enim quandoque, quod huiuſmodi vniuerſale principium cognitum per intellectum, vel ſcientiam, corrumpitur in particulari per aliquam paſſionem: ſicut concupiſcenti, quando concupiſcentia vincit, videtur hoc eſſe bonum quod concupiſcit, licet ſit contrà vniuerſale iudicium rationis.

Qualis vnuſquiſque eſt, talis finis videtur ei.

Et ideò, ſicut homo diſponitur ad rectè ſe habendum circà principia vniuerſalia per intellectum naturalem, vel per habitum ſcientiæ: ita ad hoc quod vt rectè ſe habeat circà principia particularia agibilium, quæ ſunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, ſecundùm quos fiat quodammodò homini connaturale rectè iudicare de fine, & hoc fit per virtutem moralem, virtuoſus enim rectè iudicat de fine virtutis, quia qualis vnuſquiſque, talis finis videtur ei, vt dicitur in 3. Ethic. & ideò ad rectam rationem agibilium, quæ eſt prudentia requiritur, quòd homo habeat virtutem moralem.

DE DISTINCTIONE Virtutum Moralium.

ACTVRVS S. Doctor de diſtinctione virtutum moralium ad inuicem, quia virtutes morales, quæ ſunt circà paſſiones, diſtinguntur ſecundùm diuerſitatem paſſionum; ideò primò conſiderat in communi comparationem virtutis ad paſſionem. Secundò diſtinctionem moralium virtutum ſecundúm paſſiones. Ad primum igitur deuenientes, quærimus.

QVÆSTIO LIX.

De diſtinctione virtutum moralium comparatione ad paſſionem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus moralis ſit paſſio.

CONCLVSIO. Virtus moralis non poteſt eſſe paſſio.

Probatur, quia paſſio eſt motus quidam appetitus ſenſitiui, vt ſuprà dictum eſt; virtus autem moralis non eſt motus aliquis, ſed magis principium appetitiui motus, habitus quidam exiſtens.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtus moralis poſſit eſſe cum paſſione.

CONCLVSIO. Si paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, non poſſunt eſſe in virtuoſo: ſi verò paſſiones dicantur quicunque motus appetitus ſenſitiui; ſic poſſunt eſſe in virtuoſo, ſecundùm quod ſunt à ratione ordinatæ.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm virtus moralis poſſit eſſe cum triſtitiâ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Chriſtus fuit perfectus virtute; ſed in eo fuit triſtitia. Dicit ipſe enim, vt habetur Mathæi.26. *triſtis eſt anima mea vſque ad mortem*: ergo triſtitia poteſt eſſe cum virtute.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm omnis virtus moralis ſit circà paſſiones.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, quia iuſtitia, quæ eſt virtus moralis, non eſt circà paſſiones, vt dicitur in 5.Ethic.

ARTICVLVS V.

Vtrùm aliqua virtus moralis poſſit eſſe abſque paſſione.

CONCLVSIO. Si paſſiones dicamus inordinatas affectiones, ſic manifeſtum eſt, quod virtus perfecta eſt ſine paſſionibus: ſi verò paſſiones

nes dicamus omnes motus appetitus ſenſitiui, ſic planum eſt, quod virtutes morales, quæ ſunt circà paſſiones, ſine paſſionibus eſſe non poſſunt.

CAPVT VNICVM.

Virtus moralis non eſt paſſio: eſt tamen circà illas, & ſine illis eſſe non poteſt, vnicâ exceptâ iuſtitiâ.

EX hactenùs dictis in materiâ de paſſionibus, habitibus,& virtutibus euidenter colligitur id, quod D. Thom. docet art. 1. virtutem moralem non eſſe paſſionem.

Virtus moralis non eſt motus, ſed habitus.

Vidimus enim paſſionem eſſe motum quemdam appetitus ſenſitiui, & virtutem moralem non eſſe motum aliquem; ſed habitum quemdam exiſtentem principium appetitiui motus.

Paſſiones ex ſe non habent rationem boni,& mali.

Prætereà, quia paſſiones ex ſeipſis non habent rationem boni, vel mali: bonum enim, vel malum hominis eſt ſecundùm rationem; vnde paſſiones ſecundùm ſe conſideratæ ſe habent, & ad bonum, & ad malum, ſecundùm quod poſſunt conuenire rationi, vel non conuenire; nihil autem tale poteſt eſſe virtus, cùm virtus ad bonum ſolùm ſe habeat; vt ſæpiùs ſuprà dictum eſt.

Paſſio incipit in appetitu, & terminatur in ratione: virtus autem è conuerſo.

Tertiò oſtendit D.Thomas hanc veritatem,quia dato, quod aliqua paſſio ſe habeat ad bonum ſolum, vel ad malum ſolum ſecundùm aliquem modum; tamen motus paſſionis, in quantum paſſio eſt, principium habet in ipſo appetitu, & terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis eſt è conuerſo principium habens in ratione ,& terminum in appetitu, ſecundùm quod à ratione mouetur.

De materiâ autem, de quâ in 2. art. olìm inſignis diſcordia inter Stoïcos & Peripateticos, de qua fusè Auguſt. 9. de ciuitate Dei, & ex illo S. Doctor hic. Stoïci contendebant, quod paſſiones animæ non poſſunt eſſe in ſapiente ſiue virtuoſo: Peripatetici verò quorũ ſcholam Ariſtoteles inſtituit, teſte D. Auguſt. ibidem, poſuerunt quod paſſiones ſimul cum virtute morali eſſe poſſunt, ſed ad medium redactæ. Hæc autem diuerſitas(ſicut Auguſt. ibidem dicit) magis erat ſecundum verba, quàm ſecundùm rerum ſententias, quia Stoïci paſſiones dicebant quaſcumque affectiones rationi repugnantes, quæ ſi ex deliberatione oriantur, in ſapiente, & virtuoſo eſſe non poſſunt: pro eodem ergo accipiebant Stoïci paſſiones, ac affectiones deordinatas ex deliberatâ voluntate procedentes, nec nouerant paſſiones, ſiue motus appetitus ſenſitiui recalcitrantes; ſiquidem, vt ex ſupra dictis conſtat, credebant rationem deſpoticè cæteris principiis actiuis imperare.

Opiniones ſtoicorũ & Peripatticorum. Verbis tantùm auerſa.

Peripatetici autem diſtinguebant inter appetitum intellectiuum, & ſenſitiuum, ſcilicet inter appetitum, qui eſt voluntas, & inter illum qui in concupiſcibilem & iraſcibilem diuiditur, & in huiuſmodi potentiis conſtituebant virtutes ad moderandum paſſiones ab eiſdem prouenientes, & has paſſiones ſic moderatas in virtuoſo & ſtudioſo homine cognoſcebant; vnde conueniebant prædicti ſectatores, paſſiones ſiue motus inordinatos ex deliberatione prouenientes in virtuoſo dari non poſſe. Imò ipſi Stoïci docebant, quòd ſi huiuſmodi motus ſubitò orirentur, in virtuoſo poterant accidere, eò quod ſit in poteſtate noſtrâ, quin animi viſa, quæ appellant phantaſias, aliquando incidant animo, & cùm veniunt ex terribilibus rebus, neceſſe eſt vt ſapientis animum moueant, ita vt pauliſper, vel paueſcat metu, vel triſtitiâ contrahatur tanquam his paſſionibus præuenientibus rationis officium: nec tamen approbant iſta, eiſque conſentiunt, vt Auguſt. narrat loco ſuprà citato ab Aulo Gellio dictum.

Concluſio. Concilians vtramque ſententiam.

Concludimus ergo cum S.Doctore, quod ſi paſſiones dicantur inordinatæ affectiones, non poſſunt eſſe in virtuoſo, ita quod poſt deliberationem eis conſentiatur.

Et hoc Stoïci voluerunt: ſi verò paſſiones dicantur quicumque motus appetitus ſenſitiui, ſic poſſunt eſſe in virtuoſo, ſecundùm quod ſunt à ratione ordinati; Et hoc voluit Ariſtoteles. Habes igitur ex ambabus ſectis concordem & ſanam veritatem.

Paſſiones inordinatæ dicuntur à Tullio morbi animæ.

Nec diſcordat (vt docet S.Doctor in ſolutione ad ſecundum) Tullius lib. 4. Tuſcul. quæſtionum; licet enim dicat quod paſſiones animæ dicantur quidam morbi animæ, hoc intelligitur de paſſionibus immoderatis.

Cauendum

Concluſionis ſēſus aperitur. Cauendum tamen eſt à malâ intellegentiâ prædictæ veritatis à S. Doctore allatæ, videlicet paſſiones ſumptas pro affectionibus inordinatis ſtante deliberatione, & conſenſu in homine virtuoſo ſtare non poſſe. Non enim ita ſtrictè hoc S.Doctor accipit (quidquid philoſophi voluerint) vt in homine ſtudioſo habitualiter, huiuſmodi reperiri non valeant, hoc enim falſum eſt, ſed ſolùm prædicta veritas procedit de virtuoſo in actu ſecundo; Ita vt ſenſus ſit, quod non poſſunt prædictæ affectiones inordinatæ in homine ſtudioſo operante, vt ſtudioſo reperiri; aliàs in homine iuſto, & habitualiter ſtudioſo poſſunt eſſe, & ſunt multoties etiam per conſenſum affectiones inordinatæ & immoderatæ, imò etiam in homine exiſtente in gratiâ, quia poſſunt eſſe huiuſmodi paſſiones, quamuis voluntariæ in materiâ leui & veniali, quæ charitati non opponitur.

Specialis difficultas de triſtitiâ. De triſtitiâ autem, an ſit cum virtute compatibilis variè etiam ſenſerunt philoſophi teſte Auguſt. 14. de ciuitate Dei à S.Doctore hìc citato: Stoïci enim negauerunt triſtitiam eſſe poſſe in animo ſapientis propter duas rationes. Primò quia triſtitia eſt de malo quod iam accidit. Nullum autem malum æſtimant poſſe accidere ſapienti; Crediderunt enim, quod ſicut ſolum hominis bonum eſt virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis ſunt: ita ſolum inhoneſtum eſt hominis malum, quod in virtuoſo eſſe non poteſt.

Soluitur à D. Thomâ contrà Stoïcos Sed *hoc irrationabiliter dicitur*, inquit S.Thomas. *Cùm enim homo ſit ex corpore & animâ compoſitus, id quod cōfert ad vitam corporis conſeruandam, aliquod bonum hominis eſt; non tamen maximum, quia eo poteſt homo malè vti: Vnde & malum huic bono contrarium in ſapiente eſſe poteſt, & triſtitiam moderatam inducere.*

Præterea impugnat D. Thomas prædictam poſitionem, quia *ſi virtuoſus ſine graui peccato eſſe poſſit, nullus tamen inuenitur, qui abſque leuibus peccatis vitam ducat, ſecundùm illud 1. Ioannis 1. ſi dixerimus quia peccatum non habemus ipſi nos ſeducimus, & ſi virtuoſus peccatum non habeat, forte quandoque habuit, & de hoc laudabiliter dolet ſecundùm illud 2. ad Corinth. 8. quæ ſecundùm Deum eſt triſtitia, pœnitentiam in ſalutem ſtabilem operatur.* Inſuper, quia poteſt etiam dolere laudabiliter de peccato alterius: eodem modo ergo, quo virtus moralis compatitur alias paſſiones ratione moderatas, compatitur etiam triſtitiam.

Fundamentū 2. ſtoicorum. Aliud fundamentum, in quo ſtoïci innitebantur, eâdem facilitate ſubuertitur. Capiebant quidem, quod virtuoſus aliquo bono fruatur, & cōſequenter quod delectetur de illo, & quod non habitum deſideret, vel etiam quod malum futurum caueat: ſed quod malo præſenti animus hominis ſuſternatur, quod fit per triſtitiam, hoc capere non poterant.

Euertitur à S.Doctore. Sed irrationabiliter, vt docet S.Thomas; eſt enim aliquod malum, quod poteſt eſſe virtuoſo præſens, vt dictum eſt, quod quidem malum ratio deteſtatur, vnde appetitus ſenſitiuus in hoc ſequitur deteſtationem rationis, quæ de huiuſmodi malo teſtatur, moderatè tamen ſecundùm rationem & iudicium: Hoc autem pertinet ad virtutem, vt appetitus ſenſitiuus rationi conformetur, vt dictum eſt.

Virtuoſi eſt moderatè triſtari, in quibus triſtandū eſt. Ad virtutem ergo pertinet, quod triſtetur moderatè, in quibus triſtandum eſt: & perpetuus in hac ſententiâ fuit Ariſtoteles, & eius diſcipuli, vt habetur in 2. Ethic.

Et hæc veritas confirmatur, quia hæc triſtitia vtilis eſt ad fugiendum mala; ſicut enim mala propter delectationem promptiùs quæruntur: ita mala propter triſtitiam fortiùs fugiuntur.

Virtus in propriis delectatur. Sic igitur dicendum eſt, inquit D. Thomas, quod triſtitia de his, quæ conueniunt virtuti, non poteſt ſimul eſſe cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; ſed de his, quocumque modo repugnent virtuti, virtus moderatè triſtatur.

Cæterùm non ſic rigoroſè accipienda eſt doctrina hactenùs tradita, quod virtutes morales ordinantur ad moderandas paſſiones, vt nulla ſit virtus moralis ad paſſionem non ordinata, quia, vt ex profeſſo oſtendit S. Doctor art. 4.

Iuſtitia eſt virtus moralis, & tamen non eſt circà paſſiones, vt dicitur. 5. Ethic.

Iuſtitia et ſi virtus moralis, non eſt circà paſſiones. Et probatur, quia virtus moralis perficit appetitiuam partem animæ, ordinando ipſam in bonum rationis; eſt autem rationis bonum, id quod eſt ſecundùm rationem moderatum ſeu ordinatum; vnde circà omne id, quod contingit ratione ordinari & moderari; contingit eſſe veritatem moralem: ratio autem

autem ordinat non ſolùm paſſiones appetitus ſenſitiui, ſed etiam ordinat operationes appetitus intellectiui, qui eſt voluntas, quæ non eſt ſubiectum paſſionis, vt ſuprà dictum eſt, & ideò non omnis virtus moralis eſt circà paſſiones, ſed quædam circà paſſiones, quædam circà operationes.

Vnde quædam virtutes ſunt circà paſſiones, quædam circà operationes.

De ſubſiſtentiâ autem virtutis moralis ſine paſſione, cum diſtinctione loquitur S. Doctor art. vltimo. Si enim iuxtà Stoïcos, paſſiones dicamus inordinatas affectiones, manifeſtum eſt, quod virtus perfecta ſine illis eſſe poteſt: Si verò paſſiones dicamus omnes motus appetitus ſenſitiui, ſic planum eſt, quod virtutes, morales quæ ſunt circà paſſiones, ſicut circà propriam materiam, ſine paſſionibus eſſe non poſſunt.

Huius ratio eſt, quia ſecūdùm hoc ſequeretur, quod virtus moralis faceret appetitum ſenſitiuum omninò otioſum: nō autem ad virtutem pertinet, quod ea quæ ſunt ſubiecta rationi, à propriis actibus vacent: ſed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo; vnde ſicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum ſenſitiuum ad motus proprios ordinatos.

Non pertinet ad virtutem, quod inferiores potentiæ ſint otioſæ.

Virtutes verò morales, quæ non ſunt circà paſſiones, ſed circa operationes, poſſunt eſſe ſine paſſionibus, & huiuſmodi virtus eſt iuſtitia, quia per eas applicatur voluntas ad proprium actum, qui non eſt paſſio.

QVÆSTIO LX.

De diſtinctione virtutum moralium ab inuicem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſit tantùm vna virtus moralis.

Conclvsio. eſt negatiua.
Probatur in argumento ſed contra, quia vnus habitus non poteſt eſſe in diuerſis potentiis vt ſuprà dictum eſt: ſed ſubiectum virtutum moralium eſt pars appetitiua animæ, quæ per diuerſas potentias diſtinguitur: ergo non poteſt eſſe vna tantùm virtus moralis.

Capvt Vnicvm.

Quare ſcùm vna tantum ſit intellectualis virtus dirigens omnes actiones morales, nempe prudentia, non debeat poni vna tantùm moralis virtus diſponens appetitum in moralibus.

De veritate concluſionis ſtabilitæ à S. Doctore videlicet non vnam ſed plures ponendas virtutes morales, nullus dubitare poterit, qui ea, quæ hactenùs de paſſionibus animæ, & virtutibus dicta ſunt, conſiderauerit. Cùm enim ex illis conſtet, non eſſe vnicum ſubiectum virtutis moralis, & non vnicum obiectū ſcientiæ, ſed multiplex, & ad perficiendum ac diſponendum diuerſas potentias, à quibus tot diuerſæ paſſiones dependent, vt in illis ordinem rationis ſeruent, non ſufficiat eadem virtus, & habitus, certùm eſt diuerſos eſſe collocandos, provt etiam ex dicendis patebit.

Plures eſſe virtutes morales oſtenditur ex præfatis.

Verùm vrget primum argumentum litteræ. Sicut in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ eſt ſubiectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitiuā, quæ eſt ſubiectū moralium virtutum: ſed vna eſt intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, ſcilicet prudentia: ergo etiam eſt vna tantùm virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

Obiicitur 1.

Quibus occurrit S. Doctor dicendo *quod obiectum rationis eſt verum; eſt autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ ſunt contingentia agibilia, vnde eſt vna ſola virtus dirigens, ſcilicet prudentia: obiectum autem appetitiuæ virtutis eſt bonum appetibile, cuius eſt diuerſa ratio ſecundùm diuerſam habitudinem ad rationem dirigentem.*

Reſpondet S. Doctor.

Obiectum intellectus eſt eiuſdem rationis; appetitus verò diuerſæ.

Quam diuerſitatem non benè penetrans Scotus in 3. diſt. 36. quæſt. vnicâ art. 2. aſſeruit tot eſſe prudentias, quot virtutes morales, & idem docet Gabriel Okam, Almainus & alij ex antiquis. Oppoſitum tamen tenent omnes theologi communiter cum S. Doctore hîc, & ad tollendā à mente tyronis theologi æquiuocationem non negamus, quod ex dicendis infrà conſtabit, multiplicem eſſe prudentiam; aliam quam vocant monaſticam, quæ datur vnicuiq; perſonæ ad dirigendū actiones ſuas proprias; aliam œconomicā, quæ datur ad gubernandā familiam:

Allucinatio Scoti Okami & aliorum ponentium plures prudentias.

familiam: & aliam politicam, quæ datur ad gubernandam ciuitatem, vel regnum, vt S. Doctor 2ª. 2æ. quæſt. 47. art. 11. quæ diſtinctio non eſt ad rem in præſenti, quia loquimur ſolùm de prudentia neceſſariâ ad dirigendum omnes virtutes morales, quibus homo eget, vt ſit bonus & ſtudioſus in ſe; ita vt requiratur ad hoc quod ſit temperatus, vna prudentia; quod ſit fortis, alia &c.

Concluſio. Vnam ergo tantum debere dari prudentiam pro omnibus virtutibus moralibus certiſſimum eſt.

Communis. Aſtipulatur conſenſus omnium doctorum numerantium tantùm quatuor virtutes Cardinales, quarum præcipua eſt prudentia, & tàm nouum & inauditum eſt apud omnes, quod aliquis commendetur propter multas prudentias, quas habeat, quàm propter multas fortitudines, vel temperantias.

Prob. 1. ex ſcripturâ. Imò loquendo de prudentiâ infuſâ videtur hic omninò ſenſus ſanctæ ſcripturæ, vt habetur ex illo ſapientiæ 8. vbi dicitur, *ſobrietatem enim & prudentiam docet*, vbi vides, quòd non dicit prudentias, ſed eodem modo loquitur in ſingulari, ſicut de ſobrietate.

Ariſtotele. Confirmatur ex Ariſt. 6. Ethic. cap. 13. vbi ait. Etenim cum prudentiâ, quæ vna eſt, ſimul tamen erunt vniuerſæ virtutes.

Euaſio occluditur. Quod ſi dicas philoſophum prudentiam dicere vnam vnitate genericâ; contrâ, vt optimè S. Thomas ibidem lect. 11. aduertit, philoſophus intendit explicare connexionem virtutum per colligationem prudentiæ; ſi autem prudentia non eſſet vna, ſed pro qualibet virtute propria prudentia eſſet conſtituenda, malè inferretur colligatio virtutum inter ſe; ſtante enim colligatione cuiuſcumque virtutis cum ſuâ particulari prudentiâ, ſubſiſteret adhuc diſſolutio omnium virtutum inter ſe.

Confirmatur à ſimili. Nam ſicut dialecticâ cognoſcimus rectitudinem ſyllogiſmi in philoſophiâ naturali v.g. & Mathematicâ; ita vnâ prudentiâ cõſulimus de temperantiâ, de iuſtitiâ, & aliis; eadem enim ratio eſt conſultandi de vtrâque.

Probatur 2. ratione. Secundò probatur ex ſuprà dictis. Virtus datur ad vincendum difficultatem & diſponendum ſubiectum ad eliciendum actum conformẽ rationi: ergo vbi non eſt diuerſa difficultas, non oportet conſtituere diuerſas virtutes, ſed ad conſultandum in materiâ vnius virtutis, non eſt noua difficultas, quàm ad conſultandum in materiâ alterius v.g. ad conſultandum in materia iuſtitiæ, vel aliâ. Eodem enim argumento, vel deducto ex ſacris ſcripturis, vel ex rationibus naturalibus, vel ab exemplo vti poſſumus ad conſultandum in materiâ iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis, &c. & iiſdem principiis vtitur prudens ad ſuggerendum, quid ſit faciendum, quid fugiendũ, quid eligendum in omni materiâ, vt ex hoc principio, in dubiis tutior pars eſt eligenda, definit quid ſit faciendum ad declinandum impetum hoſtium, ad ſaluandam conſcientiam &c. vel ex illo quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, colligit non eſſe inferendum bellum iniuſtum, & reſtituenda eſſe ablata, dandam eſſe eleemoſynam, viſitandum in carcere poſitos &c. *Iiſdem principiis vtitur Prudens ad conſulendum in omni virtute.*

Hæc omnia paucis complectitur S. Doctor quæſt. citatâ. 2ª. 2æ. art. 6. vbi hæc ait. *Sicut autem in ratione ſpeculatiuâ ſunt quædam, vt naturaliter nota, quorum eſt intellectus, & quædam quæ per illa innoteſcunt, ſcilicet concluſiones quarum eſt ſcientia; ita in ratione practicâ præexiſtunt quædam vt principia naturaliter nota, & huiuſmodi ſunt fines virtutum moralium, quia finis ſe habet in operabilibus ſicut principium in ſpeculatiuis, vt ſuprà habitum eſt. Et quædam ſunt in ratione practica, vt concluſiones, & huiuſmodi ſunt ea quæ ſunt ad finem, in quæ peruenimus ex ipſis finibus, & horum eſt prudentia applicans vniuerſalia principia ad particulares concluſiones operabilium. Et ideò ad prudentiam non pertinet reſtituere finem virtutibus moralibus, ſed ſolùm diſponere de his quæ ſunt ad finem.* Hæc D. Thomas. *Inſinuantur omnia prædicta à D. Th.*

Prudentia vt virtus ſuperior applicat principia vniuerſalia ad Concluſiones particulares. Prudentia igitur applicat vniuerſalia principia ad particulares concluſiones operabilium in omni materiâ, & ita eſt virtus ſuperior & principalior, etiam cæteris cardinalibus, & eius imperium latiùs extenditu r, dùm per omnes virtutes diuagatur, non ergo erat multiplicanda.

Vnde plures virtutes. Cæterum bonum appetibile, prout ſubeſt rationi, quod eſt obiectum virtutis, multiplicatur; & diuerſificatur aliquando genere, vel ſpecie: vnde diuerſificari ſimiliter debet virtus, quæ facilitare & diſponere debet potentias ad vincendum reſiſtentiam & difficultates diuerſas, quæ appetitum retardant in appetendo, & volendo obiectum conformiter ad rationem.

Et hoc eſt quod indicāt vltima verba S.

Thomæ in adducta ſolutione ad primum in hoc articulo. Videlicet obiectum appetitiuæ virtutis eſt bonum appetibile, cuius eſt diuerſa ratio ſecundùm diuerſam habitudinem ad rationem dirigentem; non enim per hoc intendit, quod virtus ſpecificetur, & diuerſificetur ſecundùm diuerſam habitudinem ad rationem; ſed in ordine obiectum, vt ſubiectum rationi dirigenti, illique diuerſam difficultatem præſtans per diuerſam virtutem ſuperandam.

Virtus ſpecificatur in ordine ad obiectum vt ſubiectũ rationi.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtutes morales, quæ ſunt circà operationes, diſtinguantur ab his, quæ ſunt circà paſſiones.

PRÆMITTENDA concluſioni eſt aduertentia Caietani, quod ſicut diſpoſitio eſt quid ſuperius ad habitũ, & tamẽ diſpoſitio diſtinguitur cõtrà habitum, appropriato communioris nomine ſibi: ita operatio genus eſt, ad actus appetitus ſenſitiui, qui vocantur paſſiones, & ad alias operationes, & tamen operationes aliæ ab operationibus appetitus ſenſitiui appropriauerunt ſibi operationis nomen, & ſub hoc vocabulo operationis diſtinguntur operationes, quæ non ſunt appetitus ſenſitiui ab operationibus illius, quæ paſſiones communiter vocantur, & *vt puto*, inquit Caietanus, *ratione, quia actus appetitus ſenſitiui hoc ſpeciale habent, quod paſſionem corporalem annexam habent: alij verò hoc non exigentes, in communi remanſerũt vocabulo.* Memini de hoc me feciſſe ſermonem, & adduxiſſe ſuperiùs eamdem rationem Caietani, vt puto, dùm de paſſionibus animæ ageremus. Sumimitur ergo hic operatio non communiter, ſed vt contrà paſſionem diſtinguitur, & continet ſub ſe actus exteriores voluntatis.

Operatio eſt genus ad Paſſiones & operationes, quæ non ſunt actus appetitus ſenſitiui.

Sumitur hic ſpecificè.

Concluſio.

Concluſio. Virtutes morales aliquæ ſunt circà operationes, aliquæ circà paſſiones.

Hæc diuiſio ab aliis ſolet fieri ſub his terminis. Virtus moralis alia ordinatur ad diſponendum hominem in ordine ad ſeipſum, alia in ordine ad alium, & hæc eſt Iuſtitia, quæ, vt docet S.Th. & ex profeſſo 2ª.2æ. oſtendit, eſt vna in genere, & plures in ſpecie, de quo etiam articulo ſequenti: virtus autem moralis, quæ diſponit hominem ad ſeipſum, eſt illa, quæ reſpicit paſſiones moderandas.

ARTICVLVS III.

Vtrùm circà operationes ſit tantùm vna virtus moralis.

CONCLVSIO. Omnes virtutes morales, quæ ſunt circà operationes, conueniunt in quadam generali ratione iuſtitiæ, quæ attenditur ſecundùm debitum ad alterum; diſtinguntur autem ſecundùm diuerſas ſpeciales rationes.

Huius ratio eſt, quia in operationibus exterioribus ordo rationis inſtituitur, non ſecundùm proportionem ad affectionem hominis, ſed ſecundùm conuenientiam rei in ſeipſa, ſecundùm quam conuenientiam accipitur ratio debiti, ex quo conſtituitur ratio iuſtitiæ; ſed debitum non eſt vnius rationis in omnibus: aliter enim debetur alicui æquali, aliter ſuperiori, aliter minori, & aliter ex pacto, vel ex promiſſo, vel ex beneficio ſuſcepto; & ſecundùm has diuerſas rationes debiti ſumuntur diuerſæ virtutes; puta religio, eſt per quam redditur debitum Deo: pietas eſt per quam redditur debitum parentibus, vel patriæ: gratia eſt, per quam redditur debitum benefactoribus, & ſic de aliis.

Debitum deſumptum ex conuenientiâ rei in ſe ipsâ, non eſt eiuſdẽ rationis in omnibus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm circà diuerſas paſſiones diuerſæ ſint virtutes morales.

CONCLVSIO. Non poteſt dici, quod circà omnes paſſiones ſit vna ſola virtus moralis.

Probatur, ſunt enim quædam paſſiones ad diuerſas potentias pertinentes; aliæ enim pertinent ad iraſcibilem, aliæ ad concupiſcibilem, vt ſuprà dictum eſt.

Secunda Concluſio. Nec tamen oportet: quod omnis diuerſitas paſſionum ſufficiat ad virtutes morales diuerſificandas.

Probatur

Probatur. 1. quia quædam paſſiones ſunt quæ ſibi opponuntur ſecundùm contrarietatem, ſicut gaudium & triſtitia: timor, & audacia, & aliæ huiuſmodi: & circà huiuſmodi paſſiones ſic oppoſitas, oportet eſſe vnam & eamdem virtutem; cùm enim virtus moralis in quadam medietate conſiſtat, medium in contrariis paſſionibus ſecundùm eamdem rationem inſtituitur: ſicut & in naturalibus idem eſt medium inter contraria, vt inter album, & nigrum.

Virtus moralis in medio ſita eſt.

Secundò. Quia diuerſæ paſſiones inueniuntur ſecundum eumdem modum rationi repugnantes, putà ſecundùm impulſum ad id quod eſt contrà rationem, vel ſecundùm retractionem ab eo quod eſt ſecundùm rationem: & ideò diuerſæ paſſiones concupiſcibilis non pertinent ad diuerſas virtutes morales, quia earum motus ſecundùm quemdam ordinem ſe inuicem conſequuntur, vt pote ad idem ordinati, ſcilicet ad conſequendum bonum, vel fugiendum malum; ſicut ex amore procedit concupiſcentia, & ex concupiſcentiâ peruenitur ad delectationem, & eadem ratio eſt de oppoſitis, quia ex odio ſequitur fuga, vel abominatio, quæ perducit ad triſtitiam.

Paſſiones quædam ad idem ordinatæ non pertinent ad diuerſas virtutes.

Sed paſſiones iraſcibilis non ſunt vnius ordinis, ſed ad diuerſa ordinantur, nam audacia & timor ordinantur ad aliquod magnum periculum: ſpes & deſperatio ad aliquod bonum arduum: ira autem ad ſuperandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideò circà has paſſiones diuerſæ virtutes ordinantur, vt potè temperantia circà paſſiones concupiſcibilis: fortitudo circà timores & audacias: magnanimitas circà ſpem & deſperationem: manſuetudo circà iras.

ARTICVLVS V.

Vtrùm virtutes morales diſtinguantur ſecundùm diuerſa obiecta paſſionum.

CONCLVSIO. Obiecta paſſionum, ſecundùm quod diuerſimodè ordinantur ad appetitum ſenſitiuum, cauſant diuerſas paſſionum ſpecies: ſecundùm verò, quod comparantur ad rationem, cauſant diuerſas ſpecies virtutum.

Probatur, quia perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem paſſionis ex appetitu ſenſitiuo; oportet igitur quòd virtutes diuerſificentur ſecundùm ordinem ad rationem: paſſiones autem ſecundùm ordinem ad appetitum.

CAPVT PRIMVM.

Annumerantur virtutes morales iuxtà mentem Ariſtotelis & Sancti Doctoris.

ENumerat hic San. Doctor virtutes morales, de quibus ex profeſſo, & in particulari poſteà 2ª. 2æ. abundãtiùs loquitur, earumque numerum hic fuſo & diſertiſſimo diſcurſu venatur, vt vnuſquiſque videre poterit: omittenda tamen non eſt doctrina valde fundamentalis pro hac enumeratione ſiue diſtinctione virtutum, quæ ſunt circà paſſiones, & eſt, quod cùm non ſit idem motus rationis & appetitus ſenſitiui, nihil prohibet aliquam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem paſſionum, quæ non cauſat diuerſitatem virtutum; ſicut quando vna virtus eſt circà multas paſſiones, vt dictum eſt, & aliquam etiam differentiam obiectorum cauſare diuerſitatem virtutum, quæ non cauſat diuerſitatem paſſionum; cùm circa vnam paſſionem, putà delectationem, diuerſæ virtutes ordinentur. Et quia diuerſæ paſſiones ad diuerſas potentias pertinentes, ſemper pertinent ad diuerſas virtutes, vt dictum eſt; ideò diuerſitas obiectorum, quæ reſpicit diuerſitatem potentiarum, ſemper diuerſificat ſpecies virtutum; putà quod aliquid ſit bonum abſolutè, & aliquid bonum cum aliquâ arduitate.

Quædam diuerſitas cauſat diuerſitatem paſſionum, ſed non virtutum; quædã virtutum, ſed non paſſionum.

Aſſignatis igitur art. 3. ſpeciebus virtutum, quæ ſunt circà operationes, & continentur ſub genere iuſtitiæ, concludit S. Doctor hunc articulum aſſignando ſpecies virtutis moralis, quæ ſunt circà paſſiones, his verbis, *ſic igitur patet, quod ſecundùm Ariſt. ſunt decem virtutes morales circà paſſiones, ſcilicet, fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, manſuetudo, amicitia, veritas, & Eütrapelia, & diſtinguntur ſecundùm diuerſas materias,*

Virtutes morales recẽſentur, & nominantur.

riat, vel ſecundùm diuerſas paſſiones, vel ſecundùm diuerſa obiecta. Si igitur addatur iuſtitia, quæ eſt circà operationes, erunt omnes vndecim. Hæc Diu⁹ Thomas.

Vbi non eſt prætermittendum, quod ante impreſſionem Romanam operum S. Doctoris, vt aduerterat Caietanus, erat corruptio in prædictâ literâ articuli; dicebatur enim quod ſecundùm Ariſt. ſunt vndecim virtutes morales circà paſſiones, & debebant dicere decem, & poſteà dicebatur, ſi addatur iuſtitia, erunt omnes duodecim, cùm debuiſſet dicere vndecim, ratio autem, quâ ad hoc ducitur Caietanus, eſt, quia S. Doctor refert ſe ad Ariſtot. qui decem tantùm virtutes vltrà iuſtitiam annumerat, & ipſemet author in diſcurſu articuli ſimiliter decem tantùm virtutes circà paſſiones diſtinguit.

Corruptio in litterà notata à Caietano.

Vnde meritò in prædictâ editione Romanâ, quæ omnium caſtigatiſſima eſt, emendata fuit littera, & legitur prout adduximus. Et nihilominus reliquerunt in Commentario Caietani hanc aduertentiam pro inſtructione legentis. Cæterùm non deſunt Thomiſtæ, qui ſuſtinent textum ſecundùm antiquam editionem, & illum explicant. De quo videre poteris, ſi volueris Gregorium Martinez hic dubio 1. §. circà vltimam concluſionem, qui citat Franciſcum Garcia, qui dicit ſe ita legiſſe in originali, quòd Taragonæ ſeruatur.

Decem ergo annumerat S. Doctor virtutes morales, quæ ſubiectãtur in appetitu ſenſitiuo, & ſunt circà paſſiones.

Sũt 10. virtutes morales in appetitu ſenſitiuo.

Prima eſt fortitudo in iraſcibili, ad quam pertinet moderari timorem, & audaciam.

Fortitudo.

Secunda eſt temperantia in concupiſcibili, quæ moderatur paſſiones illius circà delectabilia ſecundùm tactum.

Temperantia.

Tertia eſt liberalitas, quæ etiam eſt in concupiſcibili, & moderatur amorem, concupiſcentiam, & delectationem circà pecunias, quæ ſunt bonum aliquod delectabile, quod attingitur non ſenſu exteriori ſed interiori, nempe cogitatiuâ, quæ poteſt in particulari æſtimare pecuniam, vt bonum valdè conueniens, & nihil magìs aptum ad commutationes, ſine quibus humanus conuictus ſaluari non poteſt. Iuuat ſimiliter hæc virtus, vt homo cum moderamine procedat in largitionibus, & à prodigalitate declinet.

Quarta eſt magnificentia quæ verſatur circà magnos ſumptus, quia magnificus, dùm intendit ad aliquod magnum opus faciendum, magnis ſumptibus eget, & ideò materia magnificentiæ poſſunt dici, & ipſi ſumptus quibus vtitur magnificus ad opus magnum faciendum, & ipſa etiam pecunia, quâ vtitur ad ſumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne ſumptus magni impediantur, materia circà quã magnificentiæ dici poſſunt, vt docet S. Thomas 2ª. 2ᵃ. quæſt. 134. artic. 34. & ſubdit magnificentiã eſſe partem fortitudinis; conuenit enim cum fortitudine in hoc, quòd ſicut fortitudo tendit in aliquod arduum & difficile, ita etiam magnificentia; vnde etiam, inquit, videtur eſſe in iraſcibili, ſicut & fortitudo: ſed magnificentia deficit à fortitudine, in hoc quod illud arduum, in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet perſonæ. Arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter diſpendium rerum, quòd eſt multò minus quàm periculum perſonæ & ideò magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Magnificẽtia.

Eius materia.

Eſt pars fortitudinis.

Sed ab ipsâ diſtincta.

Quinta eſt magnanimas, quæ eſt circà magnos honores; vt enim docet D. Thomas 2ª. 2ᵃ. quæſt. 129. art. 2. ſicut circà appetitum pecuniarum ſunt duæ virtutes; vna quidem circà mediocres vel moderatas, ſcilicet liberalitas: alia autem circà pecunias magnas, ſcilicet magnificentia; ita ſimiliter circà honores ſunt duæ virtutes; vna quidem circà mediocres honores, quæ innominata eſt; nominatur tamen ex ſuis extremis, quæ ſunt philotimia, ideſt amor honoris, & aphilotimia, id eſt ſine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem; quandoque autem qui non curat de honore, prout ſcilicet vtrumq; moderatè fieri poteſt: circà magnos autem honores, eſt magnanimitas, & ideò dicendum eſt quod propria materia magnanimitatis, eſt magnus honor, & ad ea tendit magnanimus, quæ ſunt magno honore digna: magnanimitas ergo modum rationis ponit circà magnos honores. Et quia idem S. Doctor quæſt. citatâ artic. 5. docet. Magnanimitas conuenit cum fortitudine, in quantũ confirmat animum circà aliquid bonum arduum, quia difficile eſt in magnis honoribus firmitatem ſeruare: deficit autem à fortitudine, in hoc, quod firmat animum circà arduum,

Magnanimitas.

Eius materia.

duum, in quo tamen faciliùs eſt firmitatem ſeruare, quam in arduo fortitudinis; ideò magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adiungitur ei; ſicut ſecundaria principali: eſt itaque in iraſcibili.

Philotimia. Sexta eſt philotimia, de quâ iam dictum eſt eſſe circà honores.

Manſuetudo. Septima eſt manſuetudo, cuius eſt iram regere, & eſt propriè circà maximas iras, vt docet S. Doctor qu. citata articulo primo in corpore, & ita pertinet ad iraſcibilem, in quâ ponitur ira, & ponuntur virtutes, quæ ſunt circà bonum arduum.

Affabilitas. Octaua eſt amicitia ſiue affabilitas, per quam aliquis ſeſe accommodat cæteris, & factis, & verbis decentibus in rebus ſeriis: alteri iucundum ſe exhibet; & pertinet ad concupiſcibilem.

Veritas. Nona eſt veritas quæ ordinatur ad reddendum ſe manifeſtum, provt oportet verbis, & factis, quod eſt ipſi operanti delectabile, & ita pertinet ad concupiſcibilem.

Eütrapelia. Decima eſt Eütrapelia, quæ ponit medium in ludis, & iocis, vnde eſt in concupiſcibili. De iuſtitiâ autem actum eſt art.3.

Alia innominata. Nec numerum prædictum ita ſtrictè accipere debes, vt præter nominatas, non alias eſſe credas virtutes morales: ſunt enim plures, de quibus S.Doctor 2ª. 2æ. fusè & diſtinctè diſſerit, ſed de his tantùm hic agere voluit, de quibus Ariſt. loco citato, qui etiam fatetur plures eſſe virtutes innominatas.

CAPVT II.

Occurritur emergentibus difficultatibus circà prædicta.

Qvod ingerit hic aliquam difficultatem eſt quod S. Doctor inter virtutes quæ ſunt circà paſſiones numerat liberalitatem, magnificentiam, & veritatem, & tamen vt videbimus infrà quæſt.61. poſt art.4. cap.3. idem Angelicus Doctor 2ª.2æ. collocat illas inter partes iuſtitiæ; quæ eſt virtus circà operationes & ad alterum. *Difficultas præcipua.*

Ab hâc difficultate facilè ſe expediunt, qui totidem virtutes reponendas exiſtimant in voluntate illis ſimiles, quas in appetitu ſenſitiuo conſtituimus, quod falſum eſſe, dum ageremus de ſubiecto virtutis, oſtendimus, quantum attinet ad temperantiam & fortitudinem, quarum actus conſummantur in appetitu ſenſitiuo.

Cæterum ad noſtrum propoſitum etiam inter Thomiſtas eſt controuerſia circà ſubiectum prædictarum virtutum, & quoad liberalitatem, & magnificentiam ſubiectari in appetitu ſenſitiuo, exiſtimat hic Caietanus, & certè videtur expreſſa mens S.Thomæ in hoc art. vbi de hâc re ex profeſſo tractat. Alij, vt Conradus hic, & Medina ſuper art.2. quæſt.56. ad conciliandum diuerſa loca S. Doctoris non negant; imò omninò aſſerunt cum Caietano prædictas virtutes ſubiectari in appetitu ſenſitiuo, ſed alias ſimiles ponunt in voluntate, qui modus loquendi ſatis communis eſt inter Thomiſtas. *Controuerſia inter Thomiſtas.*

Dicimus ergo liberalitatem & magnificentiam duplices eſſe. Aliæ enim ſunt circà paſſiones, de quibus hic S. Doctor, & reſident in appetitu ſenſitiuo, vt vidimus, liberalitas in concupiſcibili, & magnificentia in iraſcibili. Aliæ ſunt circà operationes, reſidentque in voluntate. Vnde Angelicus Doctor 2ª.2æ. illas collocat inter partes potentiales iuſtitiæ, ac proinde in voluntate. *Liberalitas & magnificentia quæ ſunt circà Paſſiones, reſident in appetitu ſenſitiuo; quæ verò circà operationes, in voluntate ſubiectantur.*

Nec maius inconueniens eſſe iudicarē idem dicere de amicitiâ & veritate, videlicet quòd multiplicantur, & prout reſpiciunt paſſiones, pertinent ad appetitum ſenſitiuum, & continentur ſub temperantiâ, & ſic de illis in præſenti tractat S.Doctor. Quando autem 2ª.2æ. ponit illas in voluntate, & collocat ſub iuſtitiâ, loquitur de ſimilibus, & non de eiſdem virtutibus amicitiæ & veritatis. *Idem poteſt dici de amicitia & veritate.*

Attendendum tibi erit, quod vnicuique ex prædictis virtutibus geminatis geminum ſimiliter actum tribuas; alterum, provt virtus eſt in voluntate, qui in ipſâ voluntate conſummatur; alterum quem ipſa, vel ſimilis virtus habet conſummatum in appetitu ſenſitiuo. Primus ordinatur ad operationem, & reducitur ad genus iuſtitiæ: ſecundus ad moderandam paſſionem propriam, & appetitus ipſius virtuoſi.

Placet etiam quod inſinuant Salmanticenſes hic, quod amicitia & veritas per ſe primò verſantur circà paſſiones: ſed quia paſſiones, quas modificant, attenduntur ſecundùm actus externos, quibus *Harum diuerſitas exigit diuerſum actum.*

Amicitia & veritas pertinent ad iuſtitiam & temperantiam.

quibus homo aliis conuiuit, conſequenter ſunt circà operationes reſpicientes ad alterum, & hâc ratione reducuntur ad partes iuſtitiæ; & annumerantur inter illas, quamuis abſolutè & ſimpliciter potiùs ſint partes potentiales temperantiæ: vnde Eütrapelia quæ attendit delectationem in ludis, ſicut amicitia in ſeriis, ponitur à S. Doctore pars potentialis temperantiæ & ſpecies modeſtiæ 2ª.2æ.quæſt.160.& 168.

QVÆSTIO LXI.

De virtutibus Cardinalibus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtutes morales debeant dici Cardinales, vel principales.

CONCLVSIO. eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Ambroſio libro quinto, in lucam. cap. 6. vbi exponens illud. *Beati pauperes ſpiritu*, ait, *ſcimus virtutes eſſe quatuor Cardinales, ſcilicet temperantiam, iuſtitiam, prudentiam, fortitudinem.* Eæ autem ſunt virtutes morales: ergo virtutes morales ſunt Cardinales.

ARTICVLVS II

Vtrùm ſint quatuor virtutes Cardinales.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Gregorio ſecundo moralium capit. 36. vbi ait. *In quatuor virtutibus tota boni operis ſtructura conſurgit.*

Oſtendetur ratione infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliæ virtutes magis debeant dici principales quàm iſtæ.

CONCLVSIO. Prædictæ quatuor virtutes dicuntur principales: vno modo quaſi generales ad omnes virtutes ſecundùm communes rationes formales: alio modo propter principalitatem materiæ.

Patebit infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm quatuor virtutes Cardinales differant ab inuicem.

CONCLVSIO. Si ſumantur prædictæ virtutes, vt applicatæ ad ſpeciales materias, omnes ſunt diſtincti habitus.

CAPVT VNICVM.

De nomine, quidditate, & numero virtutum Cardinalium, & differentiâ illarum inter ſe.

A quo virtutes primùm dictæ Cardinales.

QViſnam inter Patres primò vſus fuerit hâc metaphorâ, & principales virtutes morales, ad quas cæteræ reducuntur, dixerit Cardinales, incertum eſt. Caietanus Ambroſium primum huius authorem credit: alij Cyprianum, cuius extat liber de Cardinalibus Chriſti operibus ad Cornelium. Hoc certum habemus hanc metaphoram apud Patres & Theologos inualuiſſe, quam aliqui deducunt ex cardinibus, ſiue polis cœleſtibus; vt enim cœlum ipſis firmatum perpetuò voluitur, ſic humana & virtuoſa hominum vita principalibus & Cardinalibus virtutibus innixa mouetur. Angelicus Doctor quæſt. de virtutibus art. 1. ait, quod *Cardinalis à cardine dicitur, in quo oſtium vertitur, ſecundùm illud prouerb. 26. ſicut oſtium vertitur in cardine ſuo, ita piger in in lectulo ſuo: vnde virtutes Cardinales dicuntur, in quibus fundatur vita humana, per quam in oſtium introitur.* Hæc D. Thomas.

Nominis Ethymologia.

D. Thomas hanc Ethymologiam tanquam magìs aptam, vt ex dicendis patebit, libentiùs amplectimur, eâque vtitur ipſe D. Thomas loco citato ad occurendum aliquibus obiectionibus, vt videbimus.

Virtus humana ſecundùm perfectam rationem requirit rectitudinē appetitus.

Docet igitur S. Thomas art.1. quod, cùm ſimpliciter de virtute loquimur, intelligimus loqui de virtute humanâ: virtus autem humana, vt ſuprà dictum eſt, ſecundùm perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus; huiuſmodi enim virtus non ſolùm facit facultatem benè agendi, ſed ipſum etiam vſum boni operis cauſat, ſed ſecundùm imperfectam rationem virtutis, dicitur virtus illa, quæ non requirit rectitudinem appetitus, & facit ſolùm facultatem benè agendi; non autem cauſat boni operis vſum. Conſtat autem, quòd perfectum eſt principalius imperfecto.

Et ideò virtutes, quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales, ſeu Cardinales; huiuſmodi autem ſunt virtutes morales, & inter intellectuales ſola prudentia, quæ etiam quodammodò moralis eſt ſecundùm materiam, vt ex ſuprâdictis patet.

Obiectio propoſita, & ſoluta à D. Th.

Obiicit autem ſibi Angelicus Doctor. Primò in fauorem virtutum Theologalium, quæ viderentur potiùs reponendę inter Cardinales, & principales quàm morales; ſunt ſiquidem circà finem, & morales ad ea quæ ſunt ad finem. Cæterùm, quia virtutes Theologicæ ſunt ſuprà hominem, non propriè dicuntur virtutes humanæ ſed ſuperhumanæ, vel diuinæ; hìc autem de virtute humanâ agimus (vt dictum eſt.) Secundò in fauorem intellectualium, quæ vt potè pertinentes ad rationale per eſſentiam, nobiliores ſunt moralibus, quæ pertinent ad rationale per participationem. Verùm de illis D. Thomas dicit, quod etſi ſint principaliores moralibus quantùm ad ſubiectum, non tamen ſunt principaliores quantùm ad rationem virtutis, quæ reſpicit bonum, quod eſt obiectum appetitus.

Virtutes Theologicæ ſuperhumanæ.

Monitum Caietani.

Monet Caietanus ſpeculatiuos ad conſiderandam doctrinam ſolutionis ad primum. Vbi S. Doctor paucis multa comprehendit, quæ in aureo opuſculo de nominum analogiâ ipſe Caietanus edidit, & ad noſtrum inſtitutum docet, quòd diuiſio virtutum in diuerſa genera non eſt vniuoca, ſed analoga; vnde ratio virtutis per prius poteſt dici de vnâ virtute quàm de aliâ: eò quod bonum rationis non ſecundùm ordinem inuenitur in omnibus. Cùm igitur ratio virtutis humanæ, quæ conſiſtit in hoc, quòd bonum faciat, & perficiat habentem in ordine ad finem humanæ vitæ, perfectiùs reperiatur in virtutibus moralibus, quæ non ſolùm diſponunt ad bonum, ſed dant bonum vſum, & faciunt habentem bonum ſimpliciter, ideò per prius ratio virtutis de illis dicitur, & quòd ſunt principales, & Cardinales.

Quare virtutes Theologicæ non dicuntur Cardinales.

Solet etiam ad excludendum virtutes Theologicas & intellectuales merè ſpeculatiuas à virtutibus Cardinalibus, adduci alia doctrina D. Thomæ ex 3. diſtinct. 33. quæſt. 2. art. 1. quæſtiunculâ 2. & ex quæſt. de virtutibus ſuprà citatâ, videlicet, quòd *virtutes Cardinales dicuntur ad ſimilitudinem cardinis, in quo motus oſtij firmatur. De ratione autem oſtij eſt, vt per ipſum ad interiora domus adeatur, & ideò illud, per quod non eſt motus in aliquid vlterius, non habet rationem oſtij, virtutes autem Theologicæ, cùm ſint circà finem vltimum, non eſt aliquid vlterius ex parte obiecti, in quod tendant: vnde in virtutibus Theologicis non inuenitur ratio oſtij, & propter hoc non poſſunt dici cardinales: ſimiliter neque in virtutibus intellectualibus, quia perficiunt in vitâ contemplatiuâ, quæ non ordinatur vlteriùs ad alteram vitam, ſed actiua ad ipſam ordinatur.*

Vnde, cum virtutes morales perficiant in vitâ actiuâ, & habeant actus ſuos, non circà finem vltimum, ſed circà obiectum, ex vtrâque parte manet in eis ratio oſtij, & propter hoc Cardinales virtutes inueniuntur ſolùm in genere moralium. Hæc D. Thomas.

Statuuntur 4. virtutes Cardinales.

Docet deinde has virtutes morales, quæ principales & Cardinales vocantur, eſſe tantùm quatuor; ſcilicet, prudentiam, iuſtitiam, temperantiam, & fortitudinem, & quòd omnes aliæ virtutes morales ad illas reducuntur, & illæ inter ſe diſtinguntur eſſentialiter.

Ex ſcripturâ, & SS. Patribus.

Pro hac veritate communiter adducitur locus ex Sapientiæ. 8. vbi dicitur *ſobrietatem, & prudentiam docet, & Iuſtitiam, & virtutem, quibus nihil eſt vtilius in vitâ hominibus.* Adſtipulantur & Patres, ſufficient Gregorius & Ambroſius à Sancto Doctore ſuprà adducti, quibus addas Auguſtinum primo retractationum cap. 7. Ambroſium libro de Paradiſo cap. 3. vbi locum illum

Geneſis 2. *fluuius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradiſum, qui inde diuiditur in quatuor Capita*, intelligit de quatuor virtutibus Cardinalibus, vt videre poteris Carmelitas Salmanticenſes hic in annotatione ad articulum ſecundum.

Probatur 1. aſſertio ratione D. Thomæ. Ratione autem S. Doctor firmat ſuam concluſionem dupliciter. Primò ex diuerſitate obiectorum, quia ſolùm repeririuntur quatuor genera obiectorum moralium Capitalium, ſeu principalium, ſcilicet imperium rationis, ad quod rectificandum ponitur prudentia; operationes debiti ad alterum ſecundùm æqualitatem, ad quas rectificandas ponitur Iuſtitia: delectationes tactus, quæ vehementer mouent, & impediunt, & obſtant rationi, ad quas frænandas, & moderãdas ponitur temperãtia in cibo, potu, & venereis. Sunt etiã mortis pericula, quæ maiora, & grauiora cæteris ſunt, quorum timor impedit, dùm eſt immoderatus, & retrahit animum à rectâ & debitâ aggreſſione ſecundùm rationem: ad moderandum igitur hunc timorem, ponitur in iraſcibili fortitudo, cuius officium eſt firmare appetitum, vt etiam poſſit mortis periculo occurrere, quando oportet.

Probatur 2. ex diuerſitate ſubiectorum. Secundò numerus, ſufficientia, & diſtinctio harum virtutum ſumitur à S. Doctore ex diuerſitate ſubiectorum, quæ virtutibus perfici, & diſponi debent. Hæc autem, ſunt quatuor potentiæ; præcipua eſt ratio, quæ perficitur per præcipuam virtutem moralem, quæ eſt prudentia, Voluntas perficitur per Iuſtitiam. Iraſcibilis per fortitudinem, Concupiſcibilis per temperantiam: ergo ſunt tantùm quatuor virtutes Cardinales, & quia huiuſmodi potentiæ diuerſificantur à diuerſis obiectis eſſentialiter, conſequenter virtutes Cardinales eſſentialiter inter ſe diſtinguntur.

Capvt II.

Nullas alias virtutes morales Cardinales dici poſſe.

In rationibus adductis cap. præcedenti perſtrinximus vim rationis, quâ S. Doctor oſtendit art. 3. alias virtutes non eſſe potiùs dicendas Cardinales quàm prædictas; tota enim prædicta vis in hoc eſt, quòd recenſitæ virtutes tendunt ad rectificandum quatuor Capitalia genera obiectorum moralium, & perficiendum quatuor potentias, à quibus humanus actus proficiſci poteſt: ſolùm occurrendum ſupereſt aliquibus obiectionibus anteponentibus aliquas virtutes morales; de Theologicis enim, & purè intellectualibus actum eſt ſuprà.

Status difficultatis. Difficultas igitur eſt, quomodò pœnitentia, religio, & pietas, quæ ſine dubio nobiliores virtutes ſunt quatuor prædictis Cardinalibus, non debeant dici principaliores illis, vel ſaltem inter Cardinales conſtitui,

Excreſcit primò. Et confirmatur 1. Nam latria eſt virtus Cardinalis, vt docet D. Thomas in 3. diſtinct. 13. quæſt. 1. artic. 5. ad 3. & tamen non annumeratur inter quatuor.

Secundò. Confirmatur 2. Virtus illa, quę ſecundùm Ethymologiam nominis Cardinalis nuncupanda venit, eſt, quæ eſt cæterarum fundamentum, ſed hoc humilitati competit, vt omnibus eſt compertũ & Auguſtin⁹. expreſsè docuit ſermone 10. *Cogitas magnam fabricam conſtruere celſitudinis, de fundamento priùs cogita humilitatis.*

Tertiò. Prætereà obiicit S. Doctor art. 3. Magnanimitatem, quæ operatur magna in omnibus virtutibus vt dicitur 4. Ethic. ergo debet dici principalis virtus: obiicit etiam patientiam, ad quam pertinet opus perfectum, iuxtà illud Iacobi primo; ſed illud quod eſt perfectiſſimum, eſt maximè principale: ergo.

Soluitur omninò. Omnibus autem obiectionibus occurrit Sanctus Doctor ex doctrinâ articuli, quam ſuprà ad compendium redegimus. Vnde quatuor verbis ſatisfacit dicens, *quia alia virtutes poſſunt habere aliquas alias principalitates, ſed iſta dicuntur principales ratione materia.*

Diluitur ſigillatim prima difficultas. Quod vt clariùs percipias, reſpondebimus ſigillatim. Dicimus igitur ad argumentum, pœnitentiam, religionem, & pietatem non eſſe cardinales, quia reducuntur ad Iuſtitiam, tanquam partes potentiales illius, quoniam ſecundum rationem reddendi debitum æquale alteri principalior eſt virtus Iuſtitiæ, quam iſtæ; Nam religio, quæ ſoluit debitum cultum Deo, nunquam ſoluit æquale debitum, cùm Deo, & parentibus æquale reddere non poſſimus. Licet ergo materia religionis, quæ eſt cultus diuinus,

nus, ſit præſtantior in ſe; tamen in ratione reddendi æquale, non præſtat Iuſtitię,& ideò ad eam reducitur tanquam ad virtutem cardinalem. Et idem dicendum eſt de pœnitentiâ, quæ ſatisfacit Deo pro peccatis, ſed non ad æqualitatem. Et de pietate, quæ reddit debitam obſeruantiam parentibus, quibus non poſſumus reddere æquale.

Cernis igitur, quanta vnico verbo expreſſit D. Thomas dicens, *quia iſta dicuntur principales ratione materiæ*, quia nulla ex aliis virtutibus (aliâs principaliori-bus) in materiâ reddendi æquale, Iuſtitiæ præſtat; imò in hoc eſt illi inferior, & ad illam reducitur. Et quia facere perfectè æquale eſt vnus ex præcipuis cardinibus humanæ & moralis vitæ, per quem homo firmatur in operationibus, quæ ſunt ad alterum; ideò ſolum illa virtus, ad quam pertinet æqualiter pro debito reddere, quæ eſt Iuſtitia, eſt inter morales, virtus cardinalis, quæ non ordinatur ad moderandas paſſiones, ſed ad operationes ad alterum, quam doctrinam debet nouitius theologus notare pro firmitate prædictorum, & ſolutione omnium quæ obiici poſſent.

Facere perfectè æquale eſt inter præcipuos Cardines vitæ moralis.

Reſpondentur ad 1. inſtantiam.

Ex quibus patet ad primam confirmationem: quando enim S. Doctor latriam vocat virtutem Cardinalem, vult illam excludere ab ordine virtutũ theologicarum, & vocat Cardinalem, non quia cardinalis ſit principaliter, ſed quia ad virtutem Cardinalem Iuſtitiæ reducitur; & quamuis in ſe habeat maximam principalitatem, quia tamen deficit in materiâ, non enim facit perfectè ęquale, reducitur ad Iuſtitiam.

Ad ſecundã.

Ad ſecundam confirmationem de humilitate, dicimus. Quod quamuis habeat nobiliorem materiam abſolutè, quam temperantia, quia humilitas ſubiicit Deo ſpiritum elatum per ſuperbiam, temperantia vero carnis petulantiam moderatur: attamen quia delectationes tactus, quibus medium imponit temperantia, vehementiores ſunt, & fortiùs alliciunt, (vt potè fundatæ in conſeruatione ſpeciei & indiuidui) firmas radices habent in appetitu ſenſitiuo, & ſunt difficiliores ad temperandum inter omnes paſſiones concupiſcibilis; propterea temperantia, quæ circa illas operatur, dicitur habere materiam principalem & maximè fundamentalem, & ideò Cardinalis virtus dicitur, & humilitas quæ ad frænandum appetitum gloriæ datur, reducitur ad temperantiam, tanquam ad virtutem Capitalem.

Humilitas Baſis & firmamentum aliarum virtutum.

Aliam ſolutionem affert S. Doctor qu. citatâ de virtutibus art. 1. ad 13. dicendo quod humilitas firmat omnes virtutes indirectè, remouendo quæ bonis operibus inſidiantur, vt pereant: ſed in virtutibus Cardinalibus fundantur aliæ virtutes directè.

Ad tertiam.

Quæ autem obiicit S. Doctor de magnanimitate & patientiâ, ex dictis facilè ſolui poſſunt, nec proinde in gratiam tyronis Theologi omittendam duximus ſolutionem, quam ipſe S. Doctor loco citato habet, quæ ad propoſitum de magnanimitate facit, ſic enim ad duodecimum. *Virtutes Cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia ſunt omnibus aliis perfectiores, ſed quia in iis principaliùs verſatur humana vita, & ſuper eas aliæ virtutes fundantur. Manifeſtum eſt autem, quod humana vita magis verſatur circà Iuſtitiam, quàm circà liberalitatem; vtimur enim Iuſtitiâ ad omnes, liberalitate autem ad paucos: ipſa autem liberalitas ſuprà Iuſtitiam fundatur; non enim eſſet liberalis donatio, niſi aliquis daret de ſuo; per Iuſtitiam autem diſtinguntur propria ab alienis.*

Liberalitas fundatur ſuprà iuſtitiam, quâ minùs latè patet.

Vbi aduerte quomodo S. Doctor firmus ſit in doctrinâ ſuprà allata, quod illa materia eſt principalis, & Cardinalis, vt ita dicam, circà quam magis verſatur humana vita, & in ordine ad iſtam debet deſumi ratio principalioris, ſeu Cardinis in materiâ virtutum moralium.

Patientia includitur in fortitudine.

De patientia idem D. Thomas loco citato in ſolutione ad decimum quartum quod patientia includitur in fortitudine. Nam fortis habet id quod eſt patientis, vt ſcilicet non turbetur ex imminentibus malis, & addit ampliùs, vt in mala imminentia exiliat ſecundùm quod oportet.

CAPVT III.

Diuiditur vnaquæque ex Cardinalibus virtutibus in plures ſpecies, & indicantur plures aliæ virtutes, quæ ad vnamquamque Cardinalem reſpectiuè reducuntur.

Occaſio tituli.

PRæter ea quæ circa numerum virtutum moralium ſupra allata ſunt, adhuc magìs in particulari hic breuiter agendum erit de vnitate, vel diſtinctione ſpecificâ cuiuſcumque virtutis Cardinalis,& alquibus virtutibus moralibus non cardinalibus, quæ ad vnamquamque ex illis reducuntur, & hoc pro maiori luce diſcipulorum, quamuis hæc proprium locum habeant in 2ª.2æ.vbi S. Doctor de omnibus virtutibus in particulari diſputat.

Diuiſio prudentiæ in regnatiuam, Politicam, œconomicam, & militarem.

Et primò quoad prudentiam, iam impugnauimus ſuprà illorum philoſophorum ſententiam, imò & Scoti qui plures prudentias monaſticas, ſiue directiuas propriarum actionum ponebant Vna ergo eſt prudentia regulatiua omnis materiæ moralis in homine, quamuis detur alia prudẽtia ſpecie,quæ vocatur politica,quæ ſubdiuiditur in regnatiuam, & politicam, (vſurpante ſpecie nomen generis) & œconomicam, & militarem. Politica in ciuibus pro regimine politico, & in ſubditis: regnatiua in Regé: œconomica in patre familias, militaris in duce: & prudentiæ adiunguntur virtutes aliæ, tanquam partes potentiales illius. Videatur S.Doctor 2ª. 2æ.quæſt.50.

Iuſtitia in cõmutatiuam,& diſtributiuam.

Iuſtitia autem virtus Cardinalis diuiditur in commutatiuam, quæ ordinatur ad faciendum æquale inter æquales, & diſtributiuam, ad quam pertinet reddere æquale in diſtributione bonorum communium, attentâ meritorum proportione; vnaquæque autem ex prædictis ſpeciebus eſt propriè virtus Cardinalis.

Omnes virtutes,quæ ſunt ad alterum, connexionem habent cum iuſtitiâ.

Quod autem attinet ad virtutes,quæ non ſunt propriè & formaliter ſpecies Iuſtitiæ,ſed ad illam reduci debent; habes,ad hoc diſcernendum, egregium diſcurſum S.Doctoris 2ª.2æ.quæſt.80.art. vnico. Quod cùm Iuſtitia ad alterum ſit,omnes virtutes,quæ ad alterum ſunt, poſſunt conuenienti ratione Iuſtitiæ annecti. Cùm autem Iuſtitiæ ratio conſiſtat in hoc, quod alteri reddat, quod ei debetur ſecundùm æqualitatẽ (vt ex ſupradictis patet) dupliciter aliqua virtus ad alterum exiſtens à ratione Iuſtitiæ deficere poteſt; vno quidem modo, in quantum deficit à ratione æqualis, alio modo in quantum deficit à ratione debiti,

Deo, parentibus,& virtute claris paria referre nõ poſſumus.

Sunt ergo aliquę virtutes ad alterum, quæ debitum quidem alteri reddunt, ſed non poſſunt reddere æquale. Et primò quidem; quidquid ab homine Deo redditur, debitum eſt, non tamen poteſt eſſe æquale,vt ſcilicet tantùm homo ei reddat quantum debet, ſecundum illud pſalmi.115. *quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi?* & ſecundum hoc adiungitur Iuſtitiæ religio, quæ (vt dicit Tullius) *Superioris cuiuſdam naturæ, quam diuinam vocant, curam ceremoniamque affert.* Secundò parentibus non poteſt ſecundùm æqualitatem recompenſari, quod eis debetur, vt patet per philoſophum in 8.Eth. & ſic adiungitur iuſtitiæ,pietas. Tertiò non poteſt ſecundùm æquale præmium remunerari ab homine virtus, vt patet per philoſophum in 4. Ethicor. & ſic adiungitur iuſtitiæ obſeruantia, per quam (vt Tullius dicit) homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur.

Debitum duplex-morale, & legale.

Defectus autem à ratione debiti iuſtitiæ poteſt attendi ſecundùm quod eſt duplex debitum; morale ſcilicet & legale.Debitum legale eſt ad quod reddendum aliquis lege aſtringitur; & tale debitum propriè attendit iuſtitia,quæ eſt principalis virtus: debitum autem morale eſt, quod aliquis debet ex honeſtate virtutis; & ſic adiungitur iuſtitiæ, veritas, gratia, in qua (vt Tullius dicit) amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandi voluntas continetur. Liberalitas, affabilitas; amicitia, quæ includunt debitum ex honeſtate virtutis. Prædictæ omnes virtutes, quia deficiunt à rigoroſâ ratione Iuſtitiæ, iuxtà explicata, non ſunt virtutes Cardinales, ſed reducuntur ad Iuſtitiam, virtutem Cardinalem, tanquam partes potentiales ipſius, & ſubiectantur in voluntate ſicut Iuſtitia, quæ, vt ex ſupradictis conſtat, non poteſt collocari niſi in appetitu rationali: ad rationem enim pertinet vnum alteri conferre, vnde omnis virtus moralis, quæ

Omnis virtus moralis, quæ eſt ad alterũ, in voluntate ſubiectatur.

ad

ad alterum ordinatur, in voluntate ſedem habet.

Hæc doctrina intelligenda eſt iuxtà ea quæ diximus ſuprà quæſt. 60. poſt articulum tertium cap. vnico de duplici liberalitate, magnificentiâ, amicitiâ & veritate, alterâ, quæ eſt virtus ordinata ad alterum, & ſubiectatur in voluntate: alterâ, quæ ſubiectatur in concupiſcibili, & reducitur ad temperantiam. Quoad temperantiam præter duas ſpecies, quarum vnaquæque rationem formalem temperantiæ ſortitur, ſcilicet continentiam à venereis, & abſtinentiam moderatam à cibo & potu, aſſignat illis S. Doctor 2.2. quæſt. 143. art. vnico, modeſtiam, ſtudioſitatem, Eütrapeliam, & alias, vt videre poteris, de quibus etiam ſuperiùs diximus.

Magnanimitas, magnificentia, Patiẽtia, perſeuerantia ſunt partes Potentiales fortitudinis.

Denique quoad fortitudinem, quæ eſt vna ſecundùm ſpeciem, quia in ſuperioribus plura dicta ſunt, ſolùm inſinuamus, quæ diximus aſſignari à S. Doctore tanquam partes potentiales, magnanimitatem, magnificentiam, patientiam, perſeuerantiam, quæ ad fortitudinem reducuntur, quia verſantur circà materiam arduam; ſed quia in hoc deficiunt, quia materia illarum eſt multò minùs ardua quàm materia fortitudinis, quæ propriè opponitur grauioribus periculis, vt ſunt pericula mortis; ideò non ſunt virtutes Cardinales, niſi reductiuè.

ARTICVLVS V.

Vtrùm virtutes Cardinales conuenienter diuidantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, & exemplares.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà authoritate Plotini à Macrobio relatâ. Plotinus inter philoſophiæ profeſſores cum Platone princeps. *Quatuor ſunt* inquit, *quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur. Secundæ purgatoriæ. Tertiæ autem iam purgati animi. Quartæ Exemplares.*

CAPVT VNICVM.

Quæ circà hanc Plotini Cardinalium virtutum diuiſionem ſcienda ſunt.

VT ea, quæ ad mores & noſtrum inſtitutum faciunt, ab aliis, quæ alibi à Theologo tractantur, ſeparemus; vnicum verbum de quarto membro huius diuiſionis Plotinianæ, quæ virtutes exemplares concernit, dicendum eſt. Sunt igitur virtutes exemplares, exemplar humanæ virtutis, quod in Deo præexiſtit, ſicut in eo præexiſtunt omnium rerum rationes, & ſic ipſa diuina mens poteſt in Deo dici prudentia: temperantia verò conuerſio diuinæ intentionis ad ſeipſum, ſicut in nobis temperantia dicitur, per hoc quod concupiſcibilis conformatur rationi: fortitudo autem Dei eſt eius immutabilitas: iuſtitia verò Dei eſt obſeruatio legis æternæ in ſuis operibus, de quibus omnibus primâ parte dictum eſt.

Exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtit.

Ab his igitur diuinis virtutibus ad humanas deſcendentes, Theologi communiter in hoc conueniunt, quod hæc diuiſio virtutum, vt aliæ ſint politicæ, aliæ purgatoriæ, & aliæ purgati animi æquè conueniat virtutibus acquiſitis & infuſis. (Et licet S. Doctor ad tractandum de infuſis adhuc non acceſſerit, provt præſtabit infrà) quoad virtutes acquiſitas non eſt dubium; loquitur enim S. Doctor iuxtà mentem Plotini, qui infuſas non nouerat. Circà infuſas, quidquid alij ſentiant, omninò illis conuenire præfatam diuiſionem dicendum eſt. Virtutes enim infuſæ in iuſtis ad prædictos gradus pertingunt, vt ſint purgatoriæ, & in aliquibus etiam purgati animi.

Præfata diuiſio communis eſt virtutibus acquiſitis, & infuſis.

Sequuntur etiam Caietanum communiter omnes expoſitores hic, quod hæc differentia, ſiue diſtinctio virtutum non ſit eſſentialis, ſed accidentalis, & ſolùm ratione ſtatus: ita vt eadem numero virtus, quæ in initio dicebatur politica, in progreſſu vires acquirat, & purgatoria dicatur vſque ad conſummatum, & perfectum ſtatum, in quo purgati animi virtus dicitur, & optimum eſt exemplum Caietani; ſicut enim idem homo ſecundùm diuerſum ſtatum dici-

Non eſt eſſentialis, ſed accidentalis.

tur puer, adoleſcens, & in ſtatu perfecto virilitatis, ſic proportionabiliter in homine ſpirituali virtus proficit, & diuerſum ſtatum incrementi acquirit.

Virtutes igitur, inquit D. Thomas provt in homine exiſtunt ſecundùm conditionem ſuæ naturæ, politicæ vocantur, provt ſcilicet homo ſecundùm has virtutes rectè ſe habet in rebus humanis gerendis, ſecundùm quem modum hactenùs de his virtutibus locuti ſumus.

Virtutes mediæ inter Politicas & exẽplares diſtinguntur ſecundùm diuerſitatem motus & termini.

Sed quia ad hominem pertinet ſubdit S. Doctor, *vt etiam ad diuina ſe trahat quantum poteſt, vt etiam philoſophus dicit in* 10. *Ethic. & hoc nobis in ſacrâ ſcripturâ commendatur multipliciter, vt eſt illud Mathæi.*5. *Eſtote perfecti, ſicut & pater veſter cæleſtis perfectus eſt; neceſſe eſt ponere quaſdam virtutes medias inter politicas, quæ ſunt virtutes humanæ: & exemplares quæ ſunt virtutes diuinæ, quæ quidem virtutes diſtinguntur ſecundùm diuerſitates motus & termini; ita ſcilicet quod quædam ſunt virtutes tranſeuntium & in diuinam ſimilitudinem tendentium: & hæ vocantur virtutes purgatoriæ.*

Quatuor virtutes Cardinales vnde purgatoriæ dicantur.

Applicat autem S. Doctor præfatam doctrinam, & oſtendit quomodò vnaquæque ex virtutibus Cardinalibus purgatoria poſſit dici. Prudentia purgatoria dicetur, ſi omnia humana diuinorum contemplatione deſpiciat, omnemque animæ cogitationem in diuina ſola dirigat. Temperantia verò dicetur purgatoria, ſi relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis vſus requirit. Fortitudo ſimiliter dicetur purgatoria, ſi anima non terreatur propter exceſſum à corpore & acceſſum ad ſuperna. Iuſtitia verò ſic dicetur, ſi tota anima conſentiat ad huiuſmodi propoſiti viam.

Quædam verò, inquit S. Doctor, ſunt virtutes iam aſſequentium diuinam ſimilitudinem, quæ vocantur virtutes iam purgati animi.

Et applicat ad vnamquamque virtutum Cardinalium; *tunc ergo prudentia dicetur purgati animi virtus, ſi ſola diuina intueatur. Temperantia ſic dicetur, ſi terrenas cupiditates neſciat; & fortitudo ſi paſſiones ignoret, & iuſtitia, ſi cum diuinâ mente perpetuo fœdere ſocietur, eam ſcilicet imitando.*

Concludit S. Doctor, quòd has virtutes dicimus eſſe beatorum, vel aliquorum in hac vitâ perfectiſſimorum.

QVÆSTIO LXII.

De virtutibus Theologicis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſint aliquæ virtutes Theologicæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Præcepta legis ſunt de actibus virtutum; ſed de actibus fidei, ſpei, & charitatis dantur præcepta in lege diuinâ. Dicitur enim Eccleſiaſt. 2. *qui timetis Deum, credite illi.* Item. *Sperate in illum.* Item. *Diligite illum*: ergo fides, ſpes, & charitas ſunt virtutes in Deum ordinantes; ſunt ergo Theologicæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtutes Theologicæ diſtinguantur ab intellectualibus & moralibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua Probatur in argumento ſed contrà. Id quod eſt ſuprà naturam hominis, diſtinguitur ab eo quod eſt ſecundùm naturam hominis; ſed virtutes Theologicæ ſunt ſuper naturam hominis, cui ſecundùm naturam conueniunt virtutes intellectuales & morales, vt ex ſupradictis patet: ergo diſtinguntur ab inuicem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm conuenienter fides, ſpes, & charitas ponantur virtutes Theologicæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex illo Apoſtoli. 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, Spes, & Charitas, tria hæc.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fides ſit prior ſpe, & charitate.

CONCLVSIO prima. Ordine generationis fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundùm actus, nam habitus ſimul infunduntur.

Secunda concluſio. Ordine perfectionis charitas præcedit fidem, & ſpem.

CAPVT I.

Ponendas eſſe virtutes Theologales, earum natura, numerus diſtinctio, tàm inter ſe quàm ab aliis.

Aſſertio. STatuit igitur S. Doctor, quod præter virtutes intellectuales, & morales, conſtituendæ erant virtutes Theologicæ ab illis diſtinctæ.

Probatur. Probatur, quia virtus diſponit hominem ad beatitudinem. Cùm ergo duplex ſit beatitudo, alia naturalis, alia ſupernaturalis, oportet, quòd præter virtutes morales, quibus diſponitur homo ad beatitudinem naturalem, dentur virtutes Theologicæ, quibus diſponatur ad beatitudinem ſupernaturalem: dicuntur autem Theologicæ, tùm quia habent Deum pro obiecto, tùm quia à ſolo Deo infunduntur, tùm quia ſolâ diuinâ reuelatione in ſacrâ ſcripturâ huiuſmodi virtutes traduntur.

Virtutes Theologicæ diſtinguntur à moralibus penès obiectum. Quòd verò diſtinguantur ab intellectualibus, & moralibus, magìs in particulari probatur, quia habitus ſpecie diſtinguntur ſecundùm formalem differentiam obiectorum; obiectum autem Theologicarum virtutum eſt ipſe Deus, qui eſt vltimus rerum finis, prout noſtræ rationis cognitionem excedit: obiectum autem virtutum intellectualium, & moralium eſt aliquid, quòd humanâ ratione comprehendi poteſt. ergo virtutes Theologicæ ſpecie diſtinguntur ab intellectualibus, & moralibus.

Poſſet quis dubitare, an S. Doctor nomine virtutis intellectualis, & moralis, intelligat acquiſitas tantùm, vel etiam infuſas: crediderim tamen omninò loqui tantùm de acquiſitis, quia adhuc de infuſis mentionem S. Doctor non fecit; quamuis, etiam citrà dubium ſit, quòd tàm intellectuales, & morales infuſæ diſtinguntur à Theologicis, quàm acquiſitæ. *Mens D. Thomæ.*

Vnde virtutes dicũtur Theologicæ. Quod clariùs percipies, ſi attendas ad id quod ex S. Doctore diximus, quòd ideò virtutes Theologicæ dicuntur; vel quia habent Deum pro obiecto, vel quia cauſantur immediatè ab illo, vel quia ab eo reuelantur. Quod ſi S. Doctor loqueretur de moralibus, & intellectualibus, tàm infuſis, quàm acquiſitis, non verificarentur tria capita, ex quibus virtutibus Theologicis prouenit, vt Theologicæ dicantur; ſiquidem dempto primo, quòd Theologicæ habent Deum pro obiecto, reliqua duo etiam virtutibus moralibus, & intellectualibus infuſis conueniunt; cauſantur enim immediatè ab illo, & ab illo reuelantur. Loquitur ergo ſolùm de diſtinctione virtutum Theologalium ab intellectualibus, & moralibus acquiſitis.

Conſtitutiuum virtutis Theologicæ. Quod ſi volueris proprium conſtitutiuum, & diſtinctiuum virtutis Theologicæ à cæteris omnibus tàm acquiſitis, quàm infuſis, naturalibus, quàm ſupernaturalibus, ſtabilire, ſiſtendum tibi erit in primo capite ex tribus adductis, & dicendum proprium conſtitutiuum Theologicæ virtutis eſſe, habere pro obiecto immediatè Deum, vt eſt in ſe, & attingibilis modo ſupernaturali.

Probatur tres eſſe virtutes Theologicas, ſcilicet fidem, ſpem, & Charitatem. Has virtutes Theologicas tres eſſe, fidem, ſpem, & charitatem, probat S. Doctor, quia, vt dictum eſt, oportet, quòd aliquid homini addatur ad illum ordinandum ad vltimum finem ſupernaturalem, & hoc tàm ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis. Quantùm ad intellectum, adduntur homini quædam principia ſupernaturalia, quæ diuino lumine capiuntur, & hæc ſunt credibilia, de quibus eſt fides, quæ credibilia ſic ſe habent ad ordinandum intellectum ad ſupernaturalem beatitudinem, ſicut prima principia cognita lumine intellectus ad beatitudinem naturalem: ex parte verò voluntatis, prout tendit in talem finem, vt poſſibilem cõſequi, eſt ſpes; prout verò vnitur per ſpiritualem quamdam vnionem: & transformationem in talem finem, ponitur charitas: ergo tres ſunt virtutes Theologicæ.

Probatur

Probatur iterum auctoritate & ratione D. Thomæ.

Probatur inſuper eadem veritas ex diſcurſu, quo vtitur S. Thomas qq. diſput. quæſt. 1. de virtutibus in communi art. 10. in corpore, vbi poſt aliqua præmiſſa, ſubiungit. *Infunditur igitur divinitùs homini, ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ, primò quidem gratia, per quam habet anima quoddam ſpirituale eſſe, & deinde fides, ſpes, & Charitas, vt per fidem intellectus illuminetur de aliquibus ſupernaturalibus cognoſcendis, quæ ſe habent in iſto ordine ſicut principia naturaliter cognita in ordine naturalium operationum: per ſpem autem, & Charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum ſupernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non ſufficienter ordinatur.*

Bonum intellectus, & voluntatis eſt duplex.

Addas id quod in art. 12. eiuſdẽ quæſtionis in corpore habet. *Sed conſiderandum eſt quòd tam bonum intellectiuæ partis, quàm appetitiuæ eſt duplex; ſcilicet, bonum, quod eſt vltimus finis, & bonum quod eſt propter finem; nec eſt eadem ratio vtriuſque: & ideò præter omnes virtutes prædictas, ſecundùm quas homo bonum conſequitur in his quæ ſunt ad finem; oportet eſſe alias virtutes, ſecundùm quas homo benè ſe habeat circà vltimum finem, qui Deus eſt. Vnde, & Theologicæ dicuntur, quia Deum habent non ſolum pro fine, ſed etiam pro obiecto. Ad hoc autem quòd moueamur rectè in finem, oportet finem eſſe, & cognitum, & deſideratum. Deſiderium autem finis duo exigit, ſcilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus ſapiens mouetur ad quod conſequi non poteſt, & amorem finis, quia non deſideratur niſi amatum: Et ideò virtutes Theologicæ ſunt tres, ſcilicet fides, quâ Deum cognoſcimus; ſpes, quâ ipſum nos obtenturos eſſe ſperamus; & Charitas, quâ eum diligimus.* Hæc D.Th.

Deſiderium finis duo exigit.

Capvt II.

Quâ certitudine tenendum ſit dari virtutes Theologicas, eſſeque habitus infuſos.

Licet indubitatum ſit apud Catholicos dari fidem, ſpem, & Charitatem, & eſſe habitus infuſos, & qualitates reales ab animâ diſtinctas; non tamen eſt certum inter Theologos, in quo gradu certitudinis hæc veritas collocanda ſit.

Aliqui enim, vt Scotus in tertio diſtinct. 23. quæſt. vnicâ, & cum illo alij ex antiquis, & aliquos vidi etiam ex Iunioribus Thomiſtis, qui tenent hanc veritatem omninò eſſe de fide, ita vt oppoſitum ſit hæreſis manifeſta.

Opinio Scoti.

Communiter tamen Theologi, & expoſitores hic, & in materiâ de gratiâ, & alibi exiſtimant hoc non omninò eſſe de fide; omnia enim loca ſacræ ſcripturæ, & definitiones Conciliorum videntur ſine cenſurâ hæreſis explicari poſſe de auxilio ſpeciali Dei, & particulari aſſiſtentiâ Spiritus Sancti acquiſitâ ad credendum, ſperandum, & amandum ſupernaturaliter: per quod anima iuſti ſpecialiter referatur ad Deum authorem gratiæ, & finem ſupernaturalẽ.

Oppoſita cõmuni ſententia.

Cenſent nihilominùs omnes eſſe omninò temerarium, & hæreſi proximum, negare has virtutes eſſe habitus infuſos, & qualitates ſuperadditas animæ; & certè loca ſacræ ſcripturæ vix poſſumus benè interpretari, ſi qualitatem aliquam ſuperadditam animæ inhærentem habitualiter, ſiue habitus ſupernaturales negemus. *Saluos nos fecit*, inquit Apoſtolus ad Titum 3. *per lauacrum regenerationis, & renouationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abundè.* Et Ioannis primo, *quotquot autem receperunt eum, dedit eis poteſtatem filios Dei fieri.* Et ſecundæ Petri ſecundo, *maxima & pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamur diuinæ conſortes naturæ.* Et ad Romanos quinto, *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*, quod verificari non poteſt, niſi Charitas ſit qualitas.

Probatur hæc ex ſcripturâ.

Inſuper, præter id quod habetur in cap. maiores de baptiſmo, & eius effectu, & clariùs in Clementinâ vnicâ de ſummâ Trinitate, ex Concilio Viennenſi, vbi opinio de gratiâ & virtute, tanquam de habitibus ſupernaturalibus probabilior, & dictis Sanctorum, ac Theologorum magis conſona, & concors definitur. Magis adſtipulatur Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. per totum. Præcipuè notanda ſunt illa verba. *Vnica formalis cauſa eſt iuſtitia Dei, non quâ ipſe iuſtus eſt, ſed quâ nos iuſtos facit; quâ videlicet ab eo donati renouamur ſpiritu mentis noſtræ, & non modò reputamur, ſed verè iuſti nominamur & ſumus, iuſtitiam in nobis recipientes, vnuſquiſque ſuam.* Et poſt pauca, *id tamen in hac impij iuſtificatione fit, dùm eiuſdem Sanctiſſimæ Paſſionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret; vnde in*

Ex Conciliis Viennenſi & Tridentino.

in ipſa iuſtificatione cùm remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtũ, cui inſeritur, fidem, ſpem & charitatem. Loquendo autẽ de ordine quem ſeruant huiuſmodi virtutes inter ſe, ſtatuit S. Doctor, quod ordine generationis fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundùm actus, nam habitus ſimul infunduntur, ordine autẽ perfectionis charitas præcedit fidẽ & ſpem.

Ordine generationis fides præcedit ſpẽ, & ſpes charitatem.

Quod oſtendit, quia ordine generationis, quo materia eſt prior forma, & imperfectum perfecto; in vno & eodem fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundùm actus; non enim poteſt in aliquid motus appetitiuus tendere, vel ſperando vel amando, niſi quod eſt apprehenſum ſenſu vel intellectu: per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ ſperat, & amat: vnde oportet quod ordine generationis fides præcedat ſpem, & charitatem.

Similiter autem homo ex hoc aliquid amat, quod apprehendit ſicut bonum ſuum; per hoc autem quod homo ab aliquo ſperat ſe bonum conſequi poſſe, reputat ipſum, in quo ſpem habet, quoddã bonum ſuum; vnde homo ex hoc ipſo quod ſperat ab aliquo, procedit ad amãdũ ipſum, & ſic ordine generationis ſecundùm actus ſpes præcedit charitatem.

Ordine perfectionis è cõtrà Charitas præcedit fidem, & ſpem.

Ordine verò perfectionis charitas præcedit fidem & ſpem, eò quod tàm fides quàm ſpes per charitatem firmatur, & perfectionem virtutis acquirit; ſic enim charitas eſt mater omnium virtutum, & radix in quantum eſt omnium virtutum forma, vt infrà dicetur.

Caput III.

Obiiciuntur aliqua contrà prædictas veritates.

Obiicitur 1. ex S. Doctore.

POſſemus imprimis obiicere, quòd virtutes Theologicæ, præcipuè fides & ſpes non poſſunt habere rationem perfectæ virtutis, ſed occurrit S. Doctor in fauorem fidei, & ſpei; de charitate enim dubium eſſe non poteſt, ſiquidem omnes particulę definitionis virtutis ipſi perfectè competunt. Occurrit inquam art. 3. in ſolutione ad 2. dicens, quod *fides & ſpes imperfectionem quamdam important; quia fides eſt de his quæ non videntur, & ſpes de his quæ non habentur: vnde habere fidem, & ſpem de his, quæ ſubduntur humanæ poteſtati, deficit à ratione virtutis: ſed habere fidem & ſpem de his quæ ſunt ſuprà facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, ſecundùm illud 1. ad Corinth. 1. quod infirmum eſt Dei, fortius eſt omnibus.*

Reſpendetur, ex eodem.

Vult igitur S Doctor, quòd licet fides humana, quæ fallibili teſtimonio nititur, & humana ſpes quæ nititur fragili, & humano auxilio rationẽ virtutis conſequi non poſſint propter defectibilitatem motiui. Cæterùm fides Theologica, quæ infallibili Dei teſtimonio nititur, eſt verè virtus, nec obſcuritas officit perfeſtiſſimæ certitudini & infallibilitati, quod ſuperabundanter ſufficit ad rationem veræ virtutis intellectualis. Spes Theologica ſimiliter, quamuis reſpiciat obiectum abſens, ſeu futurum; quia tamen obiectum ſperatum eſt perfectiſſimum, beatitudo nempe ſupernaturalis, & motiuum ſperandi validiſſimum, nempe diuinum auxilium, his redditur ſpes firmiſſima, & rationem veræ virtutis ſortitur.

Obſcuritas fidei non obeſt certitudini, ac rationi veræ virtutis.

Obiicitur 2.

Secundò obiicit S. Doctor art. 3. quia virtutes Theologicæ ordinant animam hominis ad Deum; ſed ad Deum non poteſt anima hominis ordinari, niſi per intellectiuam partem, in quâ eſt intellectus, & voluntas: ergo non debent eſſe, niſi duæ virtutes Theologicæ; vna quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Reſpond.

Occurrit S. Doctor his verbis; quod *ad appetitum duo pertinent, ſcilicet motus in finem, & conformatio ad finem per amorem: & ſic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes Theologicæ ponantur, ſcilicet ſpes & charitas.*

Inſtantia.

Contrà quam ſolutionem inſtare quis poſſet, quòd reſpectu finis naturalis voluntas ab vnicâ perfectione, quæ eſt eius naturalis rectitudo, habet & moueri in finem & conformari cum illo: ergo à fortiori vnica Theologica virtus vtrumque munus præſtare poterit, nempe & mouere hominem in finem, ipſique illum conformare: malè ergo ad hoc ponitur duplex virtus.

Præcluditur.

Placet diſparitas adducta à Carmelitis Salmanticenſibus hic art. 3. §. duplex obiectio, quæ conſiſtit in hoc, quod finis naturalis ſub vna ratione formali proprij boni à voluntate attingitur, quia præcisâ charitate vnuſquiſque quærit non niſi quæ ſua ſunt, quod veriſſimum eſt, & conſtat ex ſupradictis, vbi oſtendimus neceſſitatem virtutis ad bonum, quod eſt ad alterum, quia ad hoc natura

non eſt determinata, ſicut ad bonum proprium. Non ſic finis ſupernaturalis à voluntate attingitur, ſed hæc ſub diuerſâ ratione tendit in illum, vel vt conſequendum, quod pertinet ad ſpem, vel ad vnionem cum eo per conformitatem perfectam, quod ſpectat ad charitatem.

Obiicitur 3. Aliqua etiam ex oppoſito obiiciuntur ad probandum plures eſſe virtutes Theologales, quam tres, quæ omnia obiicit ſibi S. Doctor quæſtione de virtutibus, videlicet quòd religio, quæ Deum colit immediatè; timor, qui ipſum reueretur, ſapientia, quæ illum contemplatur; omnia iſta & alia habent pro obiecto ipſum Deum, & tamen non ſunt virtutes Theologicæ: ergo nullæ ponendæ ſunt, vel etiam iſtæ.

Reſpondetur. Occurrit S.Doctor loco citato art.10. ad 11. dicens quòd *Religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, ſed ea, quæ offert colendo ipſum: & ideò non eſt virtus Theologica. Similiter etiam ſapientia, quæ nunc non contemplatur Deum, ſed effectus ex quibus ipſum in præſenti contemplamur. Timor etiã reſpicit pro obiecto aliquid aliud quàm Deum; vel pœnas, vel propriam paruitatem, ex cuius conſideratione homo Deo reuerenter ſe ſubiicit.*

Ad rationem virtutis Theologicæ non ſufficit quod Deus ſit obiectum, ſed requiritur quod ſit ratio formalis quæ attingitur.

Et valdè ad propoſitum facit doctrina Dominici Bannez à prædictis Salmanticenſibus relata, videlicet non ſat eſſe habere Deum pro obiecto quomodolibet, vt aliqua ſit Theologica virtus; ſed ita vt ratio formalis, quæ attingitur, ſit eſſentialiter Deus vel Deitas, per quod excluditur noſtra Theol gia, quia ratio eius formalis non eſt Deus; vt immediatè reuelans, ſed mediante demonſtratione ex humano diſcurſu.

QVÆSTIO LXIII.

De causâ virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus inſit nobis à naturâ.

CONCLVSIO prima. Secundùm aptitudinem & inchoationem ſunt in nobis virtutes inditæ à naturâ, non autem ſecundùm conſummationem & perfectionem.

Secunda concluſio. Si autem loquamur de virtutibus Theologicis, dicendum eſt totaliter eſſe ab extrinſeco.

Quod ineſt à naturâ, non tollitur per peccatum.

Probatur abſolutè virtutes non eſſe à natura, ex ratione in argumento ſed contrà. Id quod ineſt homini à naturâ, eſt omnibus hominibus commune, & non tollitur per peccatum, quia etiam in dæmonibus bona naturalia manent; ſed virtus non ineſt omnibus hominibus, & abiicitur per peccatum: ergo non ineſt homini à natura.

Patebunt reliqua infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm aliqua virtus cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum.

CONCLVSIO prima. Virtus, quæ ordinatur ad bonum modificatum iuxtà regulam rationis humanæ, poteſt ex actibus humanis cauſari, in quantum huiuſmodi actus procedunt à ratione; ſecùs autem de virtute, quæ ordinat hominem ad bonum modificatum per legem diuinam, & non per rationem hũmanam, hæc enim nequit per actus humanos cauſari, ſed ſolùm per operationem diuinam.

Explicata & ſtabilita manebit ex infrà dicendis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquæ virtutes morales ſint in nobis per infuſionem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex eo quod dicitur ſapientiæ.8. *ſobrietatem, & iuſtitiam docet, prudentiam, & virtutem.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm virtus, quam acquirimus ex operum aſſuetudine, ſit eiuſdem ſpeciei cum virtute infuſâ.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà. Quælibet differétia in definitione poſita mutata diuerſificat ſpeciem; ſed in definitione virtutis infuſæ ponitur (quam Deus in nobis ſine nobis operatur) vt ſup. à dictum eſt: ergo virtus acquiſita, cui hoc non conuenit, non eſt eiuſdem ſpeciei cum infuſâ.

CAPVT PRIMVM.

Reiiciuntur philoſophi volentes virtutes ineſſe à naturâ & ſtabilitur ſententia Ariſtotelis, & Sancti Doctoris.

Opiniones oppoſitæ Philoſophorum.

REfert S. Doctor duas extremas ſententias philoſophorum circà ſcientias & virtutes, qui eodem modo de his philoſophabantur ac de productione formarum naturalium. Sic enim dicebant omnes formas naturales ab intrinſeco prouenire, ita vt non producerentur de nouo in materiâ ſed in illas præexiſtentes de nouo inciperent apparere. Idem proportionabiliter dicebant de virtutibus, & ſcientiis, quas in animâ præexiſtere credebant, à grauitate tamen corporis impediri, ne in connaturales operationes erumperent, ita vt ſtudium, & diſciplina nihil aliud efficeret, niſi hæc virtutum & ſcientiarum impedimenta remouere, quæ fuit ſententia Platonicorum.

In oppoſitum Auicenna, & alij, qui ponebant omnes formas naturales omninò eſſe ab extrinſeco, & aduenire à ſubſtantiâ ſeparatâ, ſimiliter de ſcientiis & virtutibus loquebantur.

Media ſententia Ariſtotelis.

Tertia ſententia media fuit Ariſtotelis, qui ſimiliter proportionabiliter loquens de ſcientiis, & virtutibus, ac de formis naturalibus, ſicut aſſerebat; quod hæ partìm eſſent ab intrinſeco, quia præexiſtũt in Potẽtiâ materiæ, & partim ab extrinſeco, quia reducuntur ad actum per agens; eodem prorſus modo de virtutibus & ſcientiis philoſophatur, vt patet ex 2. Ethic. & ita docuit quod virtutes & ſcientiæ inſunt nobis à naturâ ſecundùm inchoationem & aptitudinem, non autem ſecundùm perfectionem.

Admittitur à D.Th. & ab omnibus Theologis.

Hanc Ariſtotelis ſententiam tanquam veram ſequitur S. Doctor & apud philoſophos & Theologos inualuit. Vult igitur tantùm, quod in nobis non ſunt à naturâ virtutes, & ſcientiæ ſecundùm ſuas rationes formales; quia tamen inſunt nobis prima principia tàm pro ſpeculatiuis, quàm pro practicis (vt ex ſupradictis conſtat); ideò inchoationem ſcientiarum, & virtutum ineſſe nobis à naturâ dicimus.

Principia virtutum in ſunt nobis naturaliter ratione ſpeciei vel indiuidui.

Explicat hoc adhuc magìs S. Thomas, quia illud bené naturaliter nobis ineſſe dicitur, quod conuenit nobis, vel ratione ſpeciei, vel ratione indiuidui; ſed hæc inchoatio ſiue aptitudo ad ſcientias & virtutes conuenit nobis ratione ſpeciei, quia ineſt nobis quædam cognitio principiorum, vt diximus: prætereà ineſt nobis naturalis inclinatio voluntatis ad bonum, ratione autem indiuidui in quãtum ex corporis diſpoſitione aliqui ſunt diſpoſiti vel meliùs, vel peius ad quaſdam virtutes, prout ſcilicet vires quædã ſenſitiuæ, actus ſunt quarumdam partium corporis, ex quarum diſpoſitione adiuuantur, vel impediuntur huiuſmodi vires in ſuis actibus, & per conſequens vires rationales, quibus huiuſmodi ſenſitiuæ vires deſeruiunt: & ſecũdùm hoc vnus homo habet naturalem aptitudinẽ ad ſcientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam: & his modis tàm virtutes intellectuales quàm morales ſecundùm quamdam aptitudinis inchoationem ſunt in nobis à naturâ.

Hanc ſuam doctrinam diſtinctiùs expoſuit S. Doctor in quæſt. de virtutibus art. 8. dicens. *Quod in homine triplex poteſt eſſe ſubiectum virtutis: ſcilicet intellectus, voluntas, & appetitus inferior, qui in concupiſcibilem & iraſcibilem diuiditur: In vnoquoque autem eſt conſiderare aliquo modo, & ſuſceptibilitatem virtutis, & principium actiuum virtutis: manifeſtum eſt enim quod in parte intellectiuâ eſt intellectus poſſibilis, qui eſt in potentiâ ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione conſiſtit intellectualis virtus: & intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu, quorum quædam à principio ſtatìm naturaliter homini innoteſcunt abſque ſtudio, & inquiſitione; & huiuſmodi ſunt principia prima, non ſolùm in ſpeculatiuis vt omne totum eſt maius ſuâ parte, & ſimilia, ſed etiam in operatiuis, vt*

Triplex ſubiectum virtutis intellectus, voluntas, & appetitus inferior.

malum eſt fugiendum & huiuſmodi. Hæc autem naturaliter nota ſunt principia totius cognitionis ſequentis, quæ per ſtudium acquiritur: ſiue ſit practica, ſiue ſit ſpeculatiua. Similiter autem circà voluntatem manifeſtum eſt quod eſt aliquod principium actiuum naturale: nam voluntas naturaliter inclinatur in vltimum finem: finis autem in operatiuis habet rationem principij naturalis: ergo inclinatio voluntatis eſt quoddam principium actiuum reſpectu omnis diſpoſitionis quæ per exercitium in parte affectiuâ acquiritur: manifeſtum autem eſt, quod ipſa voluntas, in quantum eſt potentia ad vtrumlibet ſe habens in his quæ ſunt ad finem, eſt ſuſceptiua habitualis inclinationis in hac, vel in illa. Iraſcibilis autem, & concupiſcibilis naturaliter ſunt obedibiles rationi: vnde naturaliter ſuſceptiuæ virtutis, quæ in eis perficitur, ſecundùm quod diſponuntur ad bonum rationis ſequendum. Hæc Sanctus Thomas.

In his ſubiectis eſt potentia paſſiua & actiua.

Quibus nihil clarius & fortius ad intelligendum & fundandum præfatam doctrinam de inclinatione virtutis, & ſcientiæ à naturâ indita, dum cernis in vnâquaque potentiâ, in quâ ſubiectari virtus poteſt, potentiam paſſiuam, & actiuam ad ipſam virtutem intellectualem, ſiue moralem ab ipſâ naturâ inditam, præter principia naturaliter congenita ad acquiſitionem eiuſdem virtutis intellectualis, vel moralis ordinata, & à nobis ſatis ſuperque recenſita.

Ne minùs certum eſt virtutes ſecundùm eſſe conſummatum non ineſſe nobis naturaliter.

Prout euidenter oſtendit ratio ex argumento ſed contrà adducta. Si enim virtus conſummata, & ſecundùm rationem formalem, ſiue habitus virtutis eſſet nobis inditus à naturâ, omnibus hominibus eſſet communis & non tolleretur per peccatum. Manifeſtum eſt autem quod virtus non eſt communis omnibus, ſed illi tantùm eam poſſident, qui ſtudio & frequentatis actibus eam acquiſiuerunt, & per peccatum virtus tollitur, & amittit ſtatum perfectæ virtutis, vt ex dicendis patebit: ergo.

Id etiam ſuadet S. Doctor ratione à priori, quia hæc conſummatio huiuſmodi virtutum non eſt ſecundùm vnum modum actionis, ſed diuerſimodè ſecundùm diuerſas materias, in quibus virtutes operantur, & ſecundùm diuerſas circunſtantias: natura autem eſt determinata ad vnum. Circà efficaciam huius rationis videre poteris Caietanum & Curiel hic.

Conſummatio virtutum indeterminata, ideoque non à natura quæ determinatur ad vnum.

Denique S. Doctor in calce corporis articuli docet virtutes Theologicas eſſe totaliter ab extrinſeco; vbi ſtatim occurrit tibi difficultas, cur hanc exceptionem reſtrixerit ad ſolas Theologicas, & non potiùs extenderit etiam ad alias virtutes infuſas; faciliter tamen tibi ſatisfaciemus dicẽdo S. Doctorẽ de infuſis mentionẽ non feciſſe, quia adhuc de illis non tractauit: doctrina igitur æquè de illis procedit, ac de Theologicis: omnes enim virtutes ſupernaturales ſiue Theologicæ, ſiue morales ſunt totaliter ab extrinſeco, nec habent in nobis inditum principium ſiue paſſiuum, ſiue actiuum ad illas naturaliter ordinatum, nec naturalem inclinationem, ſed tantùm habemus potentiam obedientialem paſſiuam ad huiuſmodi recipienda.

Omnes virtutes infuſæ ſunt totaliter ab extrinſeco.

Caput II.

Aliquæ virtutes cauſantur in nobis ex aſſuetudine operum.

Poſt refutatam ſententiam ponentium virtutem cauſari in nobis à natura, inquirit S. Doctor in art. 2. an cauſetur in nobis ex aſſuetudine operum, ſiue an virtutes acquirantur ex actibus, & cum diſtinctione reſpondet; quòd virtus hominis ordinata ab bonum, quod modificatur ſecundùm regulam rationis humanæ, poteſt ex actibus humanis cauſari, virtus verò ordinans hominem ad bonum, ſecundùm quam modificatur per legem diuinam, & non per rationem humanam, non poteſt cauſari per actus humanos, quorum principium eſt ratio, ſed cauſatur ſolùm in nobis per operationem diuinam.

Aſſertio.

Relictis autem illis, quæ per operationem diuinam in nobis adueniunt, de aliis probat acquiri poſſe in argumento ſed contrà à fortiori. Nam Dionyſius cap. 4. de diuinis nominibus ait, *quod bonum eſt virtuoſius quam malum*; ſed ex malis actibus cauſantur habitus vitiorum: ergo multò magis ex bonis actibus poſſunt cauſari habitus virtutum.

Bonum eſt virtuoſius malo.

Quam veritatem ex ſupradictis ſatis manifeſtam

manifeſtam iudicauit, quia ex recenſitis principiis & potentiis à naturâ inditis poſſunt prouenire actus, ex quibus habitus virtutis, vel ſcientiæ generetur, quod elegantiſſimè oſtendit idem author noſter quæſt. 1. de virtutibus art. 9. vbi in medio corporis hæc ait. *Dùm aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam, ſi hac aptitudo ſit ſecundùm principium paſſiuum tantùm, poteſt eam acquirere, ſed non ex actu proprio, ſed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis, ſicut aër recipit lumen à Sole: ſi verò habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam ſecundùm actiuum principium & paſſiuum ſimul, tunc per actum proprium poteſt ad illam peruenire, ſicut corpus hominis infirmi habet aptitudinem naturalem ad ſanitatem; & quia ſubiectum eſt naturaliter ſuſceptiuum ſanitatis, & propter virtutem naturalem actiuam, quæ ineſt ad ſanandum; ideò abſque actione exterioris agentis infirmus interdùm ſanatur.*

Patet aſſertio ex prædictis.

Habitus, cuius habemus principium Paſſiuum, acquiritur actione exterioris agentis; cuius autem habemus principiũ actiuum acquiritur per actionem propriam.

Oſtenſum eſt autem in præcedenti quæſtione (inquit S. Doctor & nos ex ipſo oſtendimus capite præcedenti) quod *aptitudo naturalis ad virtutem, quã habet homo, eſt ſecundùm principia actiua & paſſiua, quod quidem ex ipſo ordine potentiarum apparet; nam in parte intellectiuâ eſt principium quaſi paſſiuum intellectus poſſibilis, qui reducitur in ſuam perfectionem per intellectum agentem; intellectus autem in actu mouet voluntatem, nam bonum intellectus eſt finis, qui mouet appetitum: voluntas autem mota a ratione nata eſt mouere appetitum ſenſitiuum ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem, qui nati ſunt obedire rationi; vnde etiam manifeſtum eſt, cùm qualibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui ſui actione poteſt ipſam reducere in actum, ſiue ſit in intellectu, ſiue in voluntate, ſiue in iraſcibili & concupiſcibili.* Hæc D. Thomas

Voluntas mota à ratione mouet appetitum ſenſitiuũ.

Manifeſtum eſt igitur, quod per noſtros actus ex principiis, potentiis & inclinatione à naturâ inditis poſſumus acquirere nobis virtutem, & ſcientiam.

Capvt III.

Vtrùm præter virtutes morales acquiſitas dentur aliæ morales infuſæ.

PRæmittimus cum omnibus expoſitoribus hic diſtinctionem virtutis infuſæ; alia enim dicitur infuſa per ſe; alia per accidens, per accidens infuſa dicitur quæ ex natura ſua acquiſibilis erat, vt potè merè naturalis, ſed ex diſpoſitione diuiná infuſa fuit, prove contigit in Adamo, cui Deus infudit omnes habitus, ſcientias, & virtutes etiam illas, quæ potuiſſet diſcurſu tẽporis propriâ induſtriâ acquirere; id enim maximè condecens fuit, vt à Deo conditus ſecundùm perfectum ſtatum quoad naturam, ab eo etiam perficeretur quoad omnes ſcientias, artes, & virtutes, quas poſſet filios ſuos docere. Similiter ſecundo Adamo Chriſto Redemptori ab inſtanti cõceptionis prçter ſupernaturales conſtat fuiſſe etiam per accidens infuſos prædictos omnes habitus, & virtutes de ſe acquiſibiles; ſic enim condecebat, vt nihil Chriſto Domino nec per breue tempus deeſſet. Quamuis non deſint etiam Theologi aſſerentes prædictos omnes habitus tàm intellectiuos quàm morales, & omnia, quæ humanâ induſtriâ acquiri poſſunt, fuiſſe ab ipſo Chriſto Domino in primo inſtanti ſuæ conceptionis propriis actibus acquiſita, quam ſententiam iunior ſequebar, & docuerat olim doctiſſimus Petrus de Herrera. De hac autem virtute per accidens infuſâ hic non loquimur; eſt enim eiuſdem naturæ & conſiderationis cum purè acquiſitâ.

Virtutes alia infuſa per ſe, alia per accidens.

Loquimur ergo de virtute ſupernaturali & per ſe infuſâ, an præter virtutes Theologales de quibus ſuprà actum eſt, ſint ponendæ virtutes morales à Deo nobis infuſæ.

Senſus quæſiti.

Non defuerunt ex antiquis negantes huiuſmodi virtutes morales infuſas, de quorum numero fuerunt Durandus, Scotus, quæ ſententia falſa omninò eſt, vt mox patebit.

Dicendum igitur eſt cum S. Doctore, quòd præter virtutes morales acquiſitas ex actibus noſtris, oportet ponere alias virtutes morales in homine à Deo infuſas.

Concluſio.

Contraria ſententia à quibuſdam iudicatur hæretica, ab aliis temeraria.

In hac concluſione conueniunt nunc omnes Theologi: differunt ſolum in qualificandâ eius certitudine, & quâ cẽſurâ ſententia cõtraria veniat inurenda. Bartholomęus de Medina hìc in Comment. quæſt. 51. articul. 4. aſſerit, negare virtutes morales infuſas ſaltem aliquas, vt prudentiam, pœnitentiam, & continentiam eſſe hæreſim manifeſtam, & quoad reliquas, eſſe maximè temerarium. Communiter tamen expoſitores indifferenter loquentes aſſerunt, quod negare virtutes morales infuſas ſit temerarium & errori proximum. In quâ cenſurâ proportionabiliter incedere poſſumus, vt ſuprà, dùm de negantibus fidem, ſpem, & charitatem eſſe ſpeciales virtutes, & habitus animæ ſuperadditos proceſſimus; dixi proportionabiliter, quia loca ſacræ ſcripturæ, cæteraque argumenta à Conciliis deducta magis militant pro virtutibus Theologicis, quàm pro moralibus.

Probatur 1. aſſertio ex ſcripturâ.

Validiſſimum tamen pro noſtrâ concluſione eſt argumentum ſed contrà S. Doctoris deductum ex illo ſapientiæ. 8. vbi de ſapientia dicitur; *ſobrietatem & iuſtitiam docet; prudentiam & virtutem*, vbi expoſitores per ſobrietatem, temperantiam: per virtutem, fortitudinem, & ſic expreſſas à Spiritu Sancto habemus quatuor virtutes Cardinales, & quod de infuſis ſermo ſit, manifeſtè inde colligitur, dùm dicitur ipſam Dei ſapientiam has virtutes docere, vt indicet nõ eſſe acquiſitas humano labore, & induſtria, ſed infuſione diuinâ, ad modum quo Deus docet interiùs inſpirando, & ſuadendo per ſua dona iuxtà illud 1ᵃ. Ioannis 2. *non neceſſe habetis vt aliquis doceat vos; ſed ſicut vnctio eius docet vos de omnibus*, prætereà ab Apoſtolo ad Galatas 5. tanquã fructus Spiritus Sancti numerantur virtutes morales, ſiue harum actus. Patientia, benignitas, longanimitas, manſuetudo, modeſtia, continentia, caſtitas, quæ vt S. Doctor infrà quæſt. 70. art. 1. docet, ideò fructus Spiritus Sancti appellantur, quia conueniunt homini, non ſecundùm facultatem ſuæ rationis, ſed ſecundùm altiorem virtutem, quæ eſt virtus Spiritus Sancti: ab illo ergo infunduntur.

Probatur 2. ratione D. Th.

Eamdem veritatem S. Doctor profundâ ratione Theologicâ oſtendit, quæ ſuppoſitâ fidei veritate de exiſtentiâ virtutum Theologalium intellectum conuincit: oportet igitur quod effectus ſint proportionati ſuis cauſis & principiis: ſicut ergo omnes virtutes tàm intellectuales, quam morales, quæ ex noſtris actibus acquiruntur, procedunt ex quibuſdam naturalibus principiis in nobis præexiſtentibus, vt ſuprà dictum eſt; ita in ſupernaturalibus loco horum naturalium principiorum conferuntur nobis à Deo virtutes Theologicæ, quibus ordinamur ad finem ſupernaturalem, ſicut ſuprà dictum eſt: vnde oportet quod his etiam virtutibus Theologicis proportionabiliter reſpondeant alij habitus diuinitùs cauſati in nobis, qui ſic ſe habeant ad virtutes Theologicas, ſicut ſe habent virtutes morales, & intellectuales ad principia naturalia virtutum. Sic S. Thomas in corpore articuli tertij philoſophatur.

Quo ordine infunduntur virtutes.

Eodem diſcurſu vtitur quæſt. 1. de virtutibus art. 10. vbi fusè & luculenter hoc argumento expoſito concludit ſub his verbis. *Infunditur igitur diuinitùs homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ; primò quidem gratia, per quam habet anima quoddam ſpirituale eſſe, & deinde fides, ſpes & charitas, vt per fidem intellectus illuminetur de aliquibus ſupernaturalibus cognoſcendis, quæ ſe habent in iſto ordine, ſicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum: per ſpem autem & charitatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum ſupernaturale, ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non ſufficienter ordinatur. Et ſicut præter iſta principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis ſecundùm modum ſibi connaturalem, vt ſuprà dictum eſt; ita ex diuinâ influentiâ conſequitur homo, præter præmiſſa ſupernaturalia principia, aliquas virtutes infuſas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.* Hæc D. Thomas.

Per virtutes Theologicas fertur homo in Deum, vt vltimum finem; per alias verò dirigitur circà media.

Quod explicatur adhuc magìs. Per virtutes Theologicas fertur homo in Deum in ſe, vt in vltimum finem ſupernaturalem: Verùm indiget diſponi & rectificari circà mediâ ad hunc finem ſupernaturalem proportionata, quod quidem, vt ſuauiter fiat. præter dictas virtutes infuſas Theologales quæ ſunt ſicut prima principia in illo ordine, oportet quod dentur virtutes infuſæ eiuſdem ordinis ad rectificandam electionem mediorum in ordine ad vltimum finem ſupernaturalem per virtutes

tutes Theologales intentum. Et ſicut in ordine naturali rectificatur homo non ſolùm per ſynderesim reſpiciētē principia vniuerſaliſſima practica, ſed vlteriùs oportet, quod rectificetur circà media, & fines particulares agibiliū, per virtutes morales naturaliter acquiſitas,ne intentionē ex prauâ electione mediorū vitiari contingat; ita proportionabiliter in ordine ſupernaturali rectitudo intentionis habita per virtutes Theologales indiget moralibus infuſis, & ſupernaturalibus, quibus in eodem ordine electio mediorum ad conſecutionem ſupernaturalis finis rectè procedat.

Confirmatur hoc à fortiori ex ordine naturali.

Confirmatur 2. Ordo ſupernaturalis longè perfectior eſt ordine naturali: ergo ſupernaturalis prouidentia non cenſenda eſt minùs abundans in fauorem hominis ad ſupernaturalem finem eleuati, quàm ſit prouidentia naturalis circà hominem quem ordinat ad finem naturalem; ſicut ergo homini natura prouidit non ſolum de lumine primorum principiorum, tàm in ſpeculabilibus quam in practicis, vt ex ſupradictis habemus,ſed etiam de aliis habitibus, & virtutibus naturalibus ordinatis ad benè eligendum media proportionata ad finem naturalem, ad quod opus ſuauiter, & ſine defectu exercendum principia naturalia non ſufficiebant:non enim ſufficiunt principia ad ſynderesim pertinentia, vt malum eſt fugiendum, bonum eſt proſequendum: quod tibi fieri non vis,alteri ne feceris,ad benè eligendum in vnaquâque materiâ ſub tantâ rerum,& caſuum diuerſitate, & occurrentiâ; & ideò oportuit addere virtutes, de quibus hactenùs diximus, ad perficiendas potētias ad benè eligendum in vnâquaque materiâ,& naturalem finem attingendum; ita à fortiori in ſupernaturalibus non ſufficiebat infuſio primorum principiorum ſupernaturaliū,quod munus præſtant virtutes Theologales, quæ intentionem finis ſupernaturalis firmant,ſed requirebantur virtutes ſupernaturales morales,per quas potentiæ diſpoſitæ ad finem ſupernaturalem ſuauiter,& connaturaliter eligant.

Caput IV.

Explicatur magis Doctrina tradita capite præcedenti,& occurritur obiectionibus.

POſſumus adhuc magis explicare diuerſitatem formalem attingendi eamdem materiam, quæ inuenitur inter virtutem moralem, acquiſitam, & infuſam. Sit exemplum in virtute temperantiæ & eodem modo proportionabiliter tibi diſcurrendum erit in aliis virtutibus, Indubitatum igitur eſt, quod vtraque temperantia tàm infusa quàm acquiſita verſatur in materiâ delectabili ſecundum tactum. Cæterum acquiſita, quatenùs hæc materia conformata eſt regulæ rationis humanæ,ac proinde regulæ diuinæ, vt Deus eſt author naturalis,& ita vtitur hâc materia, quatenùs conuenit naturali valetudini & iuuat rationis vſum: temperantia autem ſupernaturalis, & infuſa conſiderat materiam delectabilem cum conuenientiâ ad beatitudinem ſupernaturalem aſſequendam: & ideò ſecundùm quod conſonat regulæ diuinæ, quæ innoteſcit nobis per finem, & ſic reſpicit Deum vt authorem ſupernaturalem. Vnde videbis quod multoties temperatè operans ex motiuo temperantię infuſę exercet actus, qui iuxtà regulas temperantiæ acquiſitæ non exercerentur, vt cum ab homine ſpirituali caſtigatur corpus, & in ſeruitutem redigitur ad meliùs ſe Chriſto Domino conformandum, qui tanta pro nobis paſſus eſt, & ad augmentum maioris gloriæ, imò innumeri abſtinentiæ & temperantiæ actus, quos legimus ab Eremi cultoribus frequenter exercitos, & plures,qui quotidiè à ſanctè viuentibus exercentur ex motiuo ſupernaturalis temperantiæ iuxtà regulas temperantiæ acquiſitæ exceſſus potiùs damnandi, quàm actus virtutis à philoſopho non Chriſtiano reputarentur: ex quo apparet obiectum formale temperantiæ infuſæ aliud eſſe ab obiecto formali temperantiæ acquiſitæ; illud enim eſt ſupernaturale formaliter, cùm non conſideretur à temperantia infuſa niſi ſub ratione, quæ naturaliter nequit cognoſci aut appeti,nempe vt ad finem ſupernaturalem conducit.

Virtus acquiſita ordinat actus ad rectū rationis vſum; infuſa verò ad beatitudinem ſupernaturalē.

Omnia autem argumenta quæ contrà

Obiectio.

trà ſtabilitam veritatem pro Durando & Scoto obiici poſſent, comprehendunà S. Doctore hic art.3. in ſuo ſecundo argumento quod eſt. In operibus Dei multo minùs eſt aliquid ſuperfluum, quàm in operibus naturæ; ſed ad ordinandum nos in bonum ſupernaturale ſufficiunt virtutes Theologicæ. Ergo non ſunt aliæ virtutes ſupernaturales quas oporteat in nobis cauſari à Deo.

Soluitur. Cui occurrit S. Doctor dicendo quod *virtutes Theologicæ ſufficienter nos ordinant in finem ſupernaturalem, ſecundùm quamdam inchoationem, quantùm ſcilicet ad ipſum Deum immediatè; ſed oportet quod per alias virtutes infuſas perficiatur anima circà alias res in ordine tamen ad Deum.* Hæc D. Thomas quod eſt dicere quod per virtutes Theologales ſufficienter diſpoſiti ſumus quoad finem ſupernaturalem, ſed egemus diſponi in ordine ad media prout hactenùs ſufficienter explicuimus.

Inſtantia. Si autem adhuc inſtes, quod poſitis virtutibus Theologalibus, ſolæ virtutes acquiſitæ poſſunt vltimo fini ſupernaturali conſequendo ſufficere; poteſt enim homo fide inſtructus de illo ſupernaturali fine, & Charitate donatus, dirigere actiones virtutum moralium acquiſitarum in Deum tanquam ad finem ſupernaturalem, & ad conſequendam ſupernaturalem beatitudinem: ergo ſuperfluæ ſunt virtutes infuſæ, vel ad minus non erunt ſimpliciter neceſſariæ.

Expenditur, & proponitur noua difficultas. Hoc argumentum ex parte tangit aliam difficultatem, an ſuppoſitâ veritate de exiſtentiâ virtutum moralium, & quod non negetur (propter teſtimonia, & rationes adductas) dari virtutes morales infuſas, an hæ ſint neceſſariæ ſimpliciter ad ſalutem; Eſto ad ſuauem ordinem rerum ſint abſolutè neceſſariæ, quod ſolùm videntur probare rationes ſuperiùs adductæ.

Diuerſæ ſententiæ. Non deſunt Theologi, qui valdè probabiliter exiſtiment abſolutè, & ſimpliciter neceſſarias eſſe: alij dicunt eſſe neceſſarias ad finem ſupernaturalẽ, eo modo proportionabiliter, quo virtutes morales acquiſitæ ſunt neceſſariæ in ordine ad finem naturalem; ita vt ſi neceſſarias dicimus virtutes acquiſitas morales, quia licet per ſynderesim, ſiue per principia practica naturaliter indita, diſpoſitus ſit homo in ordine ad finem naturalem; reſtat tamen, vt diſponatur per virtutes morales circa media in ordine ad illum; ita quamuis per virtutes Theologales ſit benè diſpoſitus homo quoad finẽ ſupernaturalem, indiget tamen, vt per virtutes ſupernaturales infuſas diſponatur circà media, in ordine ad talem finem. Et ſicut in ordine ad finem naturalem abſolutè, & ſimpliciter poſſet operari in materiâ morali ſine virtutibus acquiſitis, indiget tamen illis, ſaltem ad meliùs in tali materiâ operandum; ita, eſto quod ſine virtutibus moralibus infuſis (Theologicis tamen ſuppoſitis) poſſit homo operari in ordine ad finem ſupernaturalem, indigebit tamen illis ad meliùs ſic operandum. *Indiget homo virtutibus moralibus infuſis ſaltem ad benè operandum.*

Verum tamen fateor, quòd attentâ diuerſitate ordinis ſupernaturalis materiarum, circunſtantiarum, & occaſionum, ſi quis abſolutè dixerit non poſſe omninò virtutẽ acquiſitam ad ſupernaturalia diſponere, ſicut nec ſynderesim, nec lumen principiorum in naturalibus ſufficere ad diſponenda omnia media pro omni materiâ, & circunſtantiâ ſine virtute acquiſitâ, & ita ſimpliciter vtramque eſſe neceſſariam in ſuo ordine acquiſitam & infuſam, non niſi ad mentem S. Doctoris diceret, conſideratis vltimis verbis in præfatâ ſolutione relatis, videlicet *oportet quod per alias virtutes infuſas perficiatur anima circà alias res, in ordine tamen ad Deum.* Quam neceſſitatem ſimpliciter videntur etiam hactenùs adducta ſatis conuincere. *Vtraque virtus infuſa & acquiſita, in ſuo ordine neceſſaria.*

Solutio Caietani. Vel alio modo occurrere poteris argumento cum Caietano hìc art.3. dicendo, quòd hæ virtutes infuſæ requiruntur ad vtendum materiâ morali proximè propter finem ſupernaturalem, quod non poteſt fieri per fidem, niſi mediatè & imperatiuè; verùm hæc ſolutio reducitur ad prædictam doctrinam, quod conueniebat ad meliùs & ſuauiter operandum in ordine ſupernaturali, quod darentur virtutes infuſæ.

CAPVT

Capvt V.

De diſtinctione ſpecificâ inter virtutes acquiſitas, & infuſas: de earum ſubiecto, & augmento in ordine ad noſtros actus.

SVppoſitis quæ diximus capite ſuperiori; non erit nobis immorandum in ſtabiliendâ diſtinctione ſpecifica, & eſſentiali inter virtutes infuſas & acquiſitas.

Aſſertio 1. Et ita omnes Theologi communiter in hac veritate conueniunt, & ratio ex dictis manifeſta colligitur; virtutes enim morales acquiſitæ verſantur circà bonum morale ſecundum regulas rationis humanæ; virtutes autem morales infuſæ ſecundùm regulam diuinam, & motiuum vitæ æternæ conſequendæ, & damnationis vitandæ: ſic Apoſtolus ex ſupernaturali hoc motiuo proprium domans corpus agebat. *Caſtigo corpus meum & in ſeruitutem redigo, ne cum aliis prædicauero, ipſe reprobus efficiar.* & deſcribens humanum, imò vanum finem Athletæ abſtinentis, ait *& hi quidem, vt contemptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* Hæc autem differentia operandi penès regulas humanæ rationis, & operandi ſecundùm regulam diuinam finis vltimi ſupernaturalis, eſt omninò eſſentialis, cùm pertineat ad motiuum, & obiectum formale à quo in humanis actibus ſumitur diſtinctio eſſentialis: ad minus ergo ſpecificè diſtinguntur, imò etiam genericè tanquam ad diuerſos ordines pertinentes; naturalem ſcilicet, & ſupernaturalem.

Probatur ratione & auctoritate ſcripturæ.

Quoad ſecundum punctum in titulo expreſſum, de ſubiecto virtutum moralium infuſarum non eſt concordia, nec inter Thomiſtas; licet enim, vt in ſuperioribus viſum eſt, conueniant in appetitu ſenſitiuo ponendas eſſe virtutes morales, aliqui tamen id negant de infuſis.

Aſſertio 2. Cæterùm omninò iuxtà mentem S. Doctoris dicendum eſt temperantiam, & fortitudinem infuſas ponendas eſſe in appetitu ſenſitiuo, & in eiſdem potentiis, in quibus ſubiectantur acquiſitæ, temperantiam videlicet in concupiſcibili, & fortitudinem in iraſcibili. Nihil de prudentiâ & Iuſtitiâ infuſis, quia nulli dubium eſt illam ſubiectari in intellectu, & hanc in voluntate, proue de acquiſitis dictum eſt.

Noſtra Concluſio eſt omninò S. Doctoris. Nam vbicumque de ſubiecto temperantiæ & fortitudinis loquitur, ſine diſtinctione reponit illas in appetitu ſenſitiuo: imò in 3. diſtinct. 33. quæſt. 2. art. 4. quæſtiunculâ 2. ad 3. diuidit virtutes reſidentes in appetitu ſenſitiuo per acquiſitas, & infuſas, & docet acquiſitas ſubiectari in appetitu ſenſitiuo ſecundùm quod mouetur à ratione naturali: infuſas verò ſecundùm quod mouetur à charitate, quæ reſidet in voluntate, & quæſtione ſæpiùs citatâ de virtute in communi art. 10. cùm obieciſſet ſibi vndecimum argumentum, videlicet virtus infuſa eſt in mente; ſicut in ſubiecto: dicit autem Aug. quod virtus eſt bona qualitas mentis, quam Deus in nobis ſine nobis operatur; Sed virtutes morales non ſunt in mente ſicut in ſubiecto. Nam temperantia & fortitudo ſunt irrationabilium partium, vt philoſophus dicit 3, Ethic. Ergo virtutes morales non ſunt infuſæ. *Probatur auctoritate D. Thomæ.*

Reſpondet, dicendo quòd *temperantia infuſa eſt in iraſcibili: iraſcibilis autem & concupiſcibilis ſic accipiunt nomen rationis, vel rationalis, in quantum participant aliqualiter rationem, in quantum obediunt ei: illa ergo ſecundùm eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, vt verum ſit quod Auguſtinus dicit, quod virtus infuſa eſt bona qualitas mentis.* Hæc D. Thomas,

Hanc eamdem veritatem probant ea omnia, quæ adduximus ad probandum prædictas virtutes ad moderandas paſſiones ordinatas ſubiectari in appetitu ſenſitiuo, & præcipuum fundamentum fusè à nobis expenſum ex doctrina S. Doctoris, quod in illâ potentiâ ſubiectatur virtus, in quâ eius actus conſummatur; ſed actus temperantiæ & fortitudinis etiam ſupernaturalis in appetitu ſenſitiuo qui coërcetur, & reprimitur, conſummatur: ergo &c. vnde non eſt nobis hìc ampliùs immorandum. *Virtus ſubiectatur in potentiâ, in quâ eius actus conſummatur.*

Quoad tertium punctum in quo tangitur difficultas, an per frequentatos actus virtutum infuſarum generentur habitus earumdem virtutum.

Aſſertio 3. Communis Theologorum ſententiâ eſt, hominem per ſuos actus non poſſe acquirere virtutes morales infuſas, ſed quod omninò debeant immediatè à Deo infundi.

Hanc veritatem ſatis manifeſtè oſtendit particula ſæpiùs repetita poſita ab Auguſt. in definitione harum virtutum, videlicet, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.

Probatur.

Et relictis aliis rationibus minùs efficacibus, arridet quam Carmelitæ Salmanticenſes accuratè colligunt ex hoc principio in materiâ de gratiâ omnibus noto: videlicet gratiam ſanctificantem à nullo alio, præterquàm à Deo tanquam causâ principali, produci poſſe quod infrà S. Thomas quæſt. 112. art. 1. oſtendit his verbis. Sic enim neceſſe eſt quod ſolus Deus Deificet communicando conſortium diuinæ naturæ, ſicut impoſſibile eſt, quod aliquid igniat, niſi ſolus ignis; Sed omnes virtutes ſupernaturales ſunt proprietates gratiæ, & comparantur ad illam ſicut paſſiones ad eſſentiam: ergo ſicut repugnat gratiam produci ab alio quàm à Deo, tanquam causâ principali, ſic repugnat prædictas virtutes produci ab alio quàm ab ipſo. Conſequentia patet; Nam proprietates & virtutes poſtulant fieri per eamdem actionem, per quam fit eſſentia, cuius ſunt proprietates, ac proinde ab eodem agente: qui enim dat formam dat conſequentia ad formam; vnde potiùs dicuntur ab eſſentiâ dimanare, quàm fieri.

Gratia ſanctificans a ſolo Deo, vt causâ Principali producitur.

Vide apud præfatos Carmelitas occluſas vias ad euadendum vim huius rationis diſp. 3. dubio 3. §. 2.

Probatur inſuper.

Præterea probari poteſt concluſio, quia ſine habitu virtutis infuſæ nequit elici actus talis virtutis; poſito autem habitu, actus ab illo elicitus non generat habitum, vt docet S. Doctor quæſt. de virtutibus art. 10. ad 19. his verbis *dicendum quod actus virtutis infuſæ non cauſant aliquem habitum, ſed per eos augetur habitus praexiſtens, quia nec ex actibus virtutis acquiſitæ aliquis habitus generatur; aliàs multiplicarentur habitus in infinitum.*

Et patet etiam concluſio ab alio inconuenienti, quia ſi generaretur habitus, eſſet acquiſitus noſtris actibus: atque ideò eſſet eiuſdem ordinis cum virtutibus acquiſitis, & ſimul etiam videretur dicendus infuſus, & ſupernaturalis; eſſet enim eiuſdem ſpeciei cum actibus, quibus producitur: hæc autem implicant.

Nihilominùs dicendum eſt, quod noſtri actus diſponunt, & merentur, vt habitus virtutum infuſarum augeantur à Deo. Cùm enim eadem ſit cauſa efficiens augmenti, quæ eſt cauſa productionis habitus, Deus, qui has virtutes ſupernaturales efficienter infundit, eaſdem ſimiliter efficienter auget; concurrentibus tamen noſtris actibus meritoriè, & diſpoſitiuè. Et in hoc ſenſu locutus eſt S. Doctor in proximè adductâ ſolutione, & doctrinâ, dùm aſſerit, quod per actus virtutis infuſæ augetur habitus præexiſtens, quæ ſatis ſuperque pro virtutibus infuſis ſufficiant.

Actus noſtri diſponunt ad augmentum virtutis infuſæ.

QVÆSTIO LXIV.

De medio virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtutes morales ſint in medio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex philoſopho 2. Ethic. vbi dicitur quod virtus moralis eſt habitus electiuus in medietate exiſtens.

ARTICVLVS II.

Vtrùm medium virtutis moralis ſit medium rei, aut rationis.

CONCLVSIO. Si medium rationis dicatur, quod in ipſo actu rationis exiſtit, medium virtutis moralis, non eſt medium rationis: ſi autem medium rationis dicatur, quod à ratione ponitur in aliquâ materiâ, omne medium virtutis moralis eſt medium rationis; reſpectu autem iuſtitiæ medium rationis eſt etiam medium rei,

Patebit infrà.

ARTI

ARTICVLVS III.

Vtrùm virtutes intellectuales conſiſtant in medio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Patebit infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm virtutes Theologicæ conſiſtant in medio.

CONCLVSIO. Virtus Theologica non conſiſtit in medio; poteſt tamen in illâ conſiderari medium, & extrema per accidens ex parte noſtrâ.

CAPVT VNICVM.

Virtutes omnes conſiſtere in medio, ſed diuerſimodè.

Probatur aſſertio propoſita auctoritate ſcripturæ & SS.Patrũ.

OMnem virtutem moralem in medio conſiſtere, quæ eſt prima veritas ſtabilita in hac quæſtione à S.Doctore) eſt adeò certum, vt nullus de eo dubitet. Videre poteris apud Valentiam quæſt.7. puncto 1. ſacræ ſcripturæ, patrum & philoſophorum teſtimonia, quorum plura paſſim ab aliis referuntur, & quotieſcumque in ſcripturis præcipitur, vt non declinemus, neque ad dexteram, neque ad ſiniſtram, ſatis clarè hoc medium virtutis indicatur. Deuteromij 5. *Cuſtodite, & facite, quæ præcepit Dominus Deus vobis, non declinabitis, neque ad dexteram, neque ad ſiniſtram.* Et nihil etiam inuenies magìs inculcatum apud philoſophos gentiles. Sufficiat Ariſt.2. Ethic. cap.6. & 7.

Videndum tantùm reſtat, quomodò de hoc medio in omnibus virtutibus ſit nobis diſcurrendum, & vnicuique generi virtutum doctrina S.Doctoris applicanda.

Medium virtutis moralis non eſt mediũ rationis, ſed rei ſecundùm æqualitatem geometricam.

Ad morales igitur virtutes deuenientes præmittimus; quod medium, in quo dicuntur hæ virtutes conſiſtere, non eſt medium rationis, niſi effectiuè, & cauſaliter, ſed formaliter medium accipitur ſecundùm res ipſas, non præcisè conſideratas, ſed reſpectiuè ad perſonam operantis; & ita temperantia v.g. ponit medium rationis in delectationibus, vt in cibo ſumendo; non ponit medium æqualiter in omnibus æqualitate Arithmeticâ; non enim præſcribit binos panes v. g. eſſe ſumendos & non tres, vel quid ſimile, ſed de cibo ſumendo diſponit ſemper æqualiter æqualitate geometricâ, id eſt attentâ complexione & diſpoſitione comedentium, & vniformiter difformiter vni ordinat vnum, alteri duos panes, & abſtinet ſemper ab exceſſu, & defectu in his actibus.

In quo ſenſu dicatur mediũ rationis.

Dicimus ergo virtutem moralem conſiſtere in medio rationis, quia à ratione ponitur medium in materiâ, circa quam verſatur virtus moralis.

Contingit autem aliquando, quod medium rationis ſit medium rei, & tunc medium virtutis moralis eſt ipſum medium rationis, & ſic in iuſtitia contingit: reſpicit enim æquale & tantùm diſponit dandum, quantum in re dandum eſt, & non reſpicit ſubiectum, ſicut aliæ virtutes, quæ ordinantur ad moderandas paſſiones, vt conſtat in exemplo adducto de temperantia, quæ in tantum eſt in medio, in quantum benè diſponit de delectationibus ad bonum ſiue naturale, ſiue ſupernaturale ſubiecti.

Virtutes intellectuales.

Quoad virtutes intellectuales attinet tàm ad ſpeculatiuas, quàm practicas, dicimus illas conſiſtere in medio, vt cognoſcitiuæ ſunt; hoc autem medium nihil aliud eſt, quàm æqualitas cognitionis cum re ipſa, affirmando quod eſt affirmandum, negando quod eſt negandum.

De virtutibus autem Theologicis diuerſimodè loqui poſſumus. Si enim ſecundùm ſe conſiderentur, non conſiſtunt in medio.

Virtutes Theologicæ habentes obiectum infinitũ, non conſiſtunt in medio, niſi per accidens.

Quod patet; ideò enim virtus moralis per ſe conſiſtit in medio, vt dictum eſt, quia verſatur circà materiam regulatam ratione naturali, à quâ deficere poteſt, vel excedere: virtutes autem Theologicæ per ſe in medio conſiſtere non poſſunt, quia reſpiciunt obiectum increatum, & non ratione humanâ regulatum. Fidei proprium obiectum, & menſura eſt prima veritas reuelans. Huic autem nemo poteſt per exceſſum aſſentiri; primæ etenim veritati, vt pote ſummæ & infinitæ debetur per ſe infi-

nita credulitas. Spes menſuratur Dei magnificentiâ, quâ cùm ſit infinita, nemo poteſt excedere, & idem dicendum eſt etiam de Religione. Vnde Eccleſiaſtici 43. dicitur. *Exaltate illum quantùm poteſtis, quia maior eſt omni laude:* & Bernardus in libro de diligendo Deo ait, *modus diligendi Deum, eſt ſine modo diligere.*

Cæterùm per accidens ex parte noſtrâ, ſiue diſpoſitionis operantis virtutes Theologicæ medium habere poſſunt.

Fides de Trinitate media inter hæreſim Arrianam & ſabellianam.

Patet, quia aliqua veritas fidei poteſt medium tenere inter duas extremas hęreſes v.g. inter hęreſim Arrianam, tantam diſtinctionem in Deo ponentem, vt aliam diceret Patris diuinam & increatam eſſentiam, & aliam filij creatam eſſentiam blaſphemarent) & Sabellianam hæreſim in alio extremo ponentem, non ſolùm vnitatem in eſſentiâ, ſed etiam in perſonis, & ſolâ ratione ipſas diſtinguentem, in medio ſtat firma Catholica veritas Deum vnum in eſſentia, & trinum in perſonis aſſerens. Spes etiam ex parte noſtri poteſt deuiare per defectum, vt ſi quis cum meritis non ſperaret ſe vitam æternam conſecuturum: vel per exceſſum, vt ſi quis abſque vllo merito eam ſe conſecuturum ſperaret. In charitate etiam reſpectu noſtri ſeruandum eſt medium, & debitæ circunſtantiæ attendendæ: peccaret quidem quis per exceſſum, ſi vrgente præcepto de ſubueniendo infirmo, vellet potiùs ſe exercere in actibus charitatis ergà Deum, & per defectum, ſi quando eſt diligendum, non diligit, & idem proportionabiliter de religione dicendum videtur; peccaret enim per defectum quis, ſi, quando eſt offerendum ſacrificium, vel iurandum, omitteret: per exceſſum verò ſi ſacrificium offerre vellet extrà tempus præfixum, vel iurare, quando nec occaſio, nec ratio dictat.

Medium charitatis & religionis.

Virtus poteſt conſiſtere in medio, vel quoad actum, vel quoad habitum.

Deſeruiet autem ad intelligentiam prædictorum, id quod annotat Caietanus, ſcilicet quod dupliciter virtus poteſt conſiſtere in medio, vel quoad habitum, vel quoad actus. Virtus illa conſiſtit in medio quoad habitum, quæ habet duos habitus vitioſos pro extremis, alterum penès defectum; alterum penès exceſſum, vt patet in liberalitate, quæ eſt inter prodigalitatem ex vnâ parte, & auaritiam ex alterâ: quoad actum verò, virtus conſiſtit tunc in medio, quando actus illius exercetur ſecundùm omnes circunſtantias à ratione & prudentiâ præſcriptas.

Omnis virtus moralis conſiſtit in medio.

Inquit igitur Caietanus, quod omnis virtus moralis præter iuſtitiam conſiſtit in medio quoad habitum v. g. temperantia eſt habitus medius inter duo extrema vitia nempe inter inſenſibilitatem & intemperantiam; fortitudo eſt habitus medius inter audaciam & timorem: humilitas eſt medium inter duos extremos vitioſos habitus, quorum alter inclinat ad tumorem animæ, alter verò ad puſillanimitatem, per quam quis fugit honores ſibi debitos, quando oportebat illos admittere; putà ſi vir perfectus recuſaret dignitatem Eccleſiaſticam ſibi oblatam, cùm perſona ipſius eſt omnium optima ad talem dignitatem ſuſcipiendam & exercendam. Similiter pœnitentia habitus eſt quidam medius inter duo extrema, nempe inter impœnitentiam, & inter extremam pœnitentiam; puta ſi quis ob pœnitentiam ſe occideret, vt ſic magìs Deo ſatisfaceret.

Excipitur iuſtitia quia contrà illam nunquam peccatur propter exceſſum, ſed ſolùm propter defectum.

Iuſtitia verò non eſt habitus medius inter extrema, quia contrà illam nunquam poteſt peccari niſi per defectum; per exceſſum autem contrà Iuſtitiam non peccatur, quia quamuis aliquis poſſit, ſi debeat v.g. centum, dare mille, in quo videtur exceſſus ſiquidem ad faciendum æquale ſufficiebant centum; tamen exceſſus ille non eſt contrà Iuſtitiam, ſed vel contrà liberalitatem, putà, quia in illo homine eſt actus prodigalitatis prædicta largitio: vel contrà charitatē putà, ſi proptereà ſe impoſſibilitat ad faciendum id, quod ex charitate tenetur, vel contrà aliam virtutem poterit eſſe exceſſus ille, nunquam tamen contrà Iuſtitiam. Quam doctrinam optimè poteris extendere ad partes potentiales Iuſtitiæ, vt ad pietatem, & religionem.

Loquendo autem ex parte effectus, ſiue actus, quælibet virtus in medio conſiſtit; ſiquidem nullus actus cuiuſcumque virtutis erit vnquam virtuoſus, niſi fiat iuxtà regulam, & circunſtantias omnes à prudentiâ præfixas.

QVÆST.

QVÆSTIO LXV.

De connexione virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtutes morales ſint ad inuicem connexæ.

CONCLVSIO. Virtutes morales in eſſe imperfecto non ſunt inter ſe connexæ, ſed vna poteſt haberi ſine aliis: virtutes verò morales perfectæ ſunt connexæ inter ſe, & cum prudentiâ.

CAPVT I.

De connexione virtutum moralium in ſtatu perfecto.

Intricata difficultas ſoluta à Caietano. NOn parùm moleſtiæ & æquiuocandi occaſionem affert nouitiis Theologis implicatus quorumdam modus explicandi diſtinctionem inter virtutem moralem perfectam, & imperfectam, de quâ meminit S. Doctor in principio corporis articuli, & certè Caietanus hìc hunc nodum ſoluit, & veram intelligentiam authoris affert, cuius doctrinam paucis exponemus.

Deſcribitur virtus imperfecta. Sciendum igitur eſt, quod per virtutem imperfectam debemus intelligere inclinationem aliquam in nobis exiſtentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, ſic D. Thomas definit vel deſcribit hanc imperfectam virtutem. Cæterùm tota occaſio æquiuocationis (vt mox patebit) in hoc eſt, quòd ſub prædictis generalibus terminis, quibus vtitur S. Doctor, aliqui non comprehendunt omnes modos, quibus hæc inclinatio ad opus bonum in nobis *Quid nomine inclinationis intelligatur.* exiſtere poteſt; aliqui enim Theologi credunt ſub hoc nomine inclinationis comprehendiſſe quidem S. Doctorem inclinationem à naturâ prouenientem, vt eſt inclinatio ſiue propenſio, quam ex complexione aliquis habet, ad pietatem, miſericordiam, vel religionem; proue de ſe S. Iob dicebat 31. *ab infantiâ meâ creuit mecum miſeratio, & de vtero matris meæ egreſſa eſt mecum*; quæ inclinatio materialiter ſolùm dicitur virtus, quia in materiam virtutis tendit; vel etiam intellexiſſe aſſuetudinem quamdam, ſiue diſpoſitionem, nondùm ad eſſentiam habitus pertingentem, ſed facilè mobilem propter imbecillitatem actuum, quibus genita eſt, ſed ne vtiquam ſub nomine imperfectæ virtutis S. Doctorem voluiſſe comprehendere habitum virtuoſum, quod habet veram eſſentiam virtutis.

Declaratur vera mens S. Doctoris. Cæterùm vt benè aduertit Valentia ex Caietano, & recenter Carmelitæ Salmanticenſes hic diſp. 4. §. 1. non eſt hæc mens S. Doctoris, eiuſque diſcipulorum, vt velit, quod nec quidem ſecundùm eſſentiam vlla virtus moralis poſſit abſque cæteris conſiſtere; ſed mens S. Doctoris eſt, vt nulla poſſit ſine reliquis habere perfectum ſtatum virtutis, qui ſtatus, vt ex ipsâ litterâ præcipuè ad primum & ad tertium colligitur, in hoc conſiſtit, vt virtus ob nullam difficultatatem ſiue in propriâ materiâ, ſiue extraneâ deficiat circà ſuum obiectum, ſed immutabiliter in quauis occaſione, & caſu exequatur, quòd clarè infrà explicabimus.

Status difficultatis. Quæſtio igitur eſt, an vna virtus moralis poſſit perfectũ ſtatũ virtutis adipiſci ſine concomitantiâ omnium aliarum virtutum, & præcipuè prudentiæ. Hoc enim modo intelligit S. Doctor virtutes morales eſſe connexas, ſcilicet per ſtatum perfectum virtutis.

Opinio Scoti. In quâ difficultate Scotus in 3. ſententiarum, diſtinct. 36. affirmat non aliam connexionem in virtute morali requiri cum cæteris, ſed vnicuique ſufficere connexionem quam habet cum ſuâ prudentiâ particulari; vt enim in ſupradictis oſtendimus, hic auctor vnicuique virtuti ſuam peculiarem prudentiam attribuit, præter generalem prudentiam; vnde exiſtimat, quod nec prudentia moralem virtutem exigit, nec moralis virtus prudentiam ſimpliciter, ſiue generalem, vel totius agibilis: nec vna virtus moralis aliam moralem, ſed ſimul ſtare, quod aliquis ſit temperatus in ſummo, & tamen auarus, iniuſtus, &c.

Aſſertio communis inter Scholaſticos & SS. Patres. Dicendum tamen eſt virtutes morales ſecundùm ſtatum perfectum adeò eſſe connexas, vt nulla ex illis perfectum

 ſtatum

ſtatum virtutis habere queat ſine aliâ.

Quæ veritas communis eſt, non ſolùm inter Scholaſticos ſed etiam inter Patres. Aliquos affert Valentia diſp. 5. puncto. 2. ſufficiant nobis, quæ S. Doctor ex Ambroſio, Auguſtino, & Gregorio affert in argumento ſed contrà. Ambroſius in illud Lucæ. 6. *beati pauperes ſpiritu*, ait, *connexa ſibi ſunt, concatenataque virtutes vt qui vnam habet, plures habere videatur*. Et Auguſt. 6. de Trinitate cap. 4. ait, *quod virtutes, quæ ſunt in animo humano, nullo modo ſeparantur ab inuicem*, & Gregorius. 22. moralium cap. 1. ait quod *vna virtus ſine aliis, aut omninò nulla eſt, aut imperfecta*.

Et in hâc ſententiâ Sanctus Doctor ſecutus eſt philoſophum 6. Ethic, cap. 12. & 13. & Tullium quem refert lib. 2. Tuſculan. quæſtionum, vbi ait, *ſi vnam virtutem confeſſus es te non habere, nullam neceſſe eſt te habiturum*.

Probatur ratione D. Th.

Conuincitur autem hæc connexio virtutum ratione S. Doctoris in corpore virtus moralis exigit prudentiam; prudentia autem exigit omnes alias virtutes morales: ergo omnes virtutes morales ſunt connexæ. Maior habetur ex definitione virtutis moralis, quam habet Ariſt. 2. Ethic. & ita à Scoto negari non poteſt, ſed diſtinguitur, & conceditur de prudentiâ partiali, & peculiari reſpectu cuiuſcumque virtutis, & negatur de prudentiâ totali, ſiue reſpectu omnium agibilium; vnde nobis hæc maior probanda eſt excludendo hanc poſitionem peculiaris prudentiæ quam in ſupradictis excluſimus. Hæc ergo prudentia partialis, aut non eſt prudentia ſufficiens ad materiam illius virtutis, ad quam vult Scotus pertinere & conſequenter non eſt prudentia, aut eſt prudentia totalis, provt capite ſequenti videbimus.

CAPVT II.

Explicatur magis connexio virtutum ex hoc quod ad virtutem moralem requiritur Prudentia, vbi multiplex prudentia à Scoto poſita refellitur.

CAietanus ſolitâ ſuâ profunditate, & acumine explorat efficaciam rationis adductæ à S. Doctore ad probandum connexionem inter virtutes morales. Ratio erat quod virtus moralis exigit prudentiam; quod aſſumptum Caietanus oſtendit ex connexione materiarum virtutum moralium, & ipsâ definitione virtutis. Virtus moralis, putà temperantia, eſt habitus ſecundùm rationem rectam electiuus medij in delectationibus tactus, non provt electio medij in talibus delectationibus poteſt corrumpi à tali aut tali paſſione, ſed ſimpliciter vndecumque contingat ab electione talis medij declinare in electionem extremorum vitiorum: ergo temperantiç virtus neceſſariò reddit animũ habituatum ad eligendum tale medium ſecundùm prudentiam totalem. Aſſumptum hoc ſic manifeſtatur. Siquidem dupliciter credi poteſt, quod virtus moralis putà temperantia perficit animum; primò vt declinatio à tali medio oritur ex aliquâ certâ paſſione, putà vt ex amore concupiſcentiæ declinari ſolet â medio in delectationibus tactus, ita quod non ſpectet ad temperantiam inclinare ad eligendum medium in delectationibus tactus, niſi pro quanto adducimur à medio ob amorem ſuperfluæ delectationis. Secundo autem modo, vt temperantiæ ſit inclinare ad tale medium contrà quoſcumque impetus ex quacumque paſſione prouenientes ad abducendum à tali medio; puta ex auaritia, ex timore mortis, &c.

Virtus moralis dupliciter perficit animum.

Differunt autem, inquit Caietanus, in tantum hi duo modi, vt ex hoc pendeat iſta veritas, ſecundum primum modum, non fiat aliquis temperatus, niſi ſecundùm quid: iuxtà ſecundum verò fiat temperatus ſimpliciter, quoniam, vt patet iuxtà primum modum, non eſt habituatus ad medium in delectationibus tactus, niſi ſecundùm quid; nempe ſecundum quod oriuntur à certo motiuo tantùm: iuxtà ſecundum verò eſt habituatus ad medium in delectationibus tactus totaliter, nempe ſecundùm quod oriuntur ex quocunque motiuo. Quod autem temperantia primo modo non ſit virtus, ſed ſecundo modo tantùm manifeſtè ex vſu conuincitur. Mulier enim v. g. habituata ad caſtitatem, quantùm eſt ex amore delectationum, ſi propter inopiam vel auaritiam, copiam ſui corporis faciat, procul dubio eſt intemperata: & ſimiliter ſi timore verberum, vel infamiæ id faciat.

Vnde virtuoſus ſimpliciter, & ſecundùm quid.

Idem ergo eſt dicere, quod temperantia non perficit animum contrà timores, & alias paſſiones, in quantũ natæ

ſunt

ſunt corrumpere electionem medij in delectationibus tactus; ac dicere quod qui mœchatur, vt furetur, non eſt mœchus & meretricem ob ſolam auaritiam, poſſe ſimul eſſe temperatam, & infinita huiuſmodi falſa.

Spectat igitur ad moralem virtutem inclinare ad medium in propriâ materiâ, non ſolùm excludendo extrema ſecundùm ſe, ſed ſecundùm quod connexionem habent cum alienâ materiâ: vt enim in litterâ dicitur in reſponſione ad tertium & quartum, agibilia, quæ ſunt materia virtutum moralium, ſunt ordinata ad inuicem, & propterea vnum redundat in aliud: vnde oportet virtutem moralem perficere ſic animum in propriâ materiâ, vt nec ex his quæ infrà limites propriæ materiæ ſecundùm ſe ſunt, nec ex his quæ intra limites propriæ materiæ ex connexione illius cum aliis, abducatur in medio eligendo in illâ materiâ.

Virtus moralis inclinat in medium vt opponitur non ſolũ extremis, ſed etiã aliena materia.

Ex quibus ſequitur, quòd virtus moralis exigit prudentiam totalem, quia eligit medium in propriâ materiâ, ſimpliciter, id eſt ſecundùm ſe, & vt in eam redundant aliæ materiæ: ergo exigit rectam rationem ſui ſecundùm ſe & ſecundùm comparationem ad alias. Reſtat ergo probata prima, & fundamentalis illa propoſitio. Virtus moralis exigit prudentiam totalem, & excluſum figmentum Scoti de multiplici prudentiâ partiali.

Virtus moralis exigit prudentiam totalem, non autẽ Partialem à Scoto confictã.

Reſtat probanda ſecunda propoſitio, ſiue minor argumenti S. Doctoris, ſcilicet, prudentia exigit omnes virtutes morales, quam S. Thomas oſtendit quia prudentia eſt recta ratio conſiliatiua, iudicatiua, & præceptiua: ergo rectitudo eius exigit animum, tàm ſecundùm partem apprehẽſiuam, quàm ſecundùm partem appetitiuam rectè ſe habentem, vel benè diſpoſitum circà principia rectæ rationis, quæ ſunt fines agibilium; ſed ſic ſe habere ad huiuſmodi fines eſt habere omnes virtutes morales principales: ergo prudentia coëxigit ſecundùm ſe omnes virtutes huiuſmodi.

Capvt III.

Elucidatur allata Doctrina Caietani, & connexio virtutum firmatur.

Ex prædictis habes ſtabilitam connexionem virtutum, & excluſam multitudinem prudentiarum à Scoto inuentam vel ſuſcitatam. Ne tamen profunditas doctrinæ S. Doctoris, provt ex Caietano adduximus, nouitio Theologo ſubobſcura appareat, eam magis explicabimus.

Senſus igitur S. Thomæ & Caietani eſt, quòd, vt virtus dicatur perfectum, & firmum ſtatum virtutis habere, debet perficere hominem, non ſolùm vt ſit diſpoſitus ad non declinandum à medio in ſuâ materiâ contrà impetus paſſionis, quæ naturaliter & ordinariò virtuti opponitur, atque contrà impetum omnium aliarum paſſionum; ita vt virtuoſus nequeat dici perfectus in illo genere virtutis, niſi & familiaribus, vt ita dicã hoſtibus, atque etiam extraneis occurrere poſſit v. g. ſi temperatus ſic ſit per temperantiam diſpoſitus, vt ſolùm poſſit impulſibus concupiſcentiæ reſiſtere, & non valeat reſiſtere appetitui auaritiæ, vel timori imminentis periculi, ita vt præualeat contrà ipſum fames auri, vel timor imminentis mali, & huiuſmodi hoſtibus aggredientibus intemperantiæ ſuccumbat, temperantia in illo non habebat ſtatum perfectæ virtutis. Si verò nec ipſius mortis imminentis, nec infamiæ periculo cedat provt Suzannæ contigit, eluceſcet ibi temperantia in ſtatu perfecto: ergo temperantia ſiue alia virtus moralis, in ſtatu perfecto, nequit eſſe, niſi in animo per fortitudinem diſpoſito; nec vbi iudicium non eſt vndequaque perfectum per vniuerſalem prudentiam, & quæ verſetur circà omnem materiam virtutis; quia prudentia particularis, deſtinata ſolùm ad officium ponendi medium in delectationibus tactus contrà inſultus concupiſcentię, non firmaſſet Suzannę iudicium, moriendum eſſe potiùs, quàm caſtitatis iacturam facere.

Tituli ecoaſio.

Quid requiritur ad virtutem perfectam.

Vna igitur virtus moralis exigit aliam, & omnes prudentiam, & prudentia viciſſim exigit reliquas virtutes Cardinales; quia cùm debeat benè iudicare in omni materiâ, requirit conſequenter fir-

Vna virtus moralis exigit aliam, & omnes prudentiam.

Ex

matum animum iudicantis contrà omnes paſſiones, quæ intellectum poſſent obumbrare.

Ex his manifeſtam habes ſolutionem ad omnia, quæ pro Scoto obiici poſſent: vel enim procedunt ex falſo præſuppoſito, quòd ſufficit particularis prudentia cuilibet virtuti, vel ſolùm probant poſſe acquiri virtutem aliquam ſine aliis in ſtatu imperfecto, ſiue quoad eſſentiam purè, quod non negamus, ſed huiuſmodi, quamuis habeant rationem habitus, non habent ſtatum perfectæ virtutis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtutes morales poſſint eſſe ſine charitate.

CONCLVSIO. Virtutes morales acquiſitæ poſſunt quidem eſſe abſque charitate; at morales infuſæ nequeunt eſſe ſine illâ, & charitas ſine ipſis.

Patebit ex dicendis.

CAPVT VNICVM.

De connexione virtutis moralis, tàm acquiſitæ, quàm infuſæ cum charitate.

Virtutes acquiſitæ poſſunt eſſe ſine charitate.

QVod virtutes morales acquiſitæ poſſint eſſe ſine charitate, certum eſt apud omnes Theologos, & probat S. Doctor; cùm enim virtutes morales acquiſitæ ſint operatiuæ boni non excedentis facultatem naturæ; ſiquidem diſponunt ad finem naturalem (vt ex ſupradictis conſtat) poſſunt humanâ operâ acquiri, & ſic acquiſita remanere abſque charitate, vt contigit in pluribus gentilibus.

Status quæſtionis.

Controuerſia tamen eſt apud Theologos, an huiuſmodi virtutes morales acquiſitæ abſolutè, & ſimpliciter dicendæ ſint virtutes: affirmant alij, alij negant. Exiſtimo tamen quod in re omnes conuenire debent, & doctrinam Caietani, quam mox afferemus, ſequi; quamuis aliqui ex Thomiſtis eam non approbent, nec ad mentem S. Doctoris procedere iudicent.

Aſſertio 1.

Docet igitur Caietanus, quòd apud Theologos, qui perfectionem virtutum metiuntur maximè ex valore in ordine ad finem vltimum ſupernaturalem conſequendum, in quem Theologus mentis aciem intendit, nulli habitus eſſe & dici ſimpliciter virtutes poſſunt in ſubiecto gratiâ deſtituto, iuxtà ſenſum Apoſtoli qui 1. ad Corinth. 13. aiebat. *ſi tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil ſum.* Philoſophus autem, qui nihil aliud conſiderat, niſi huiuſmodi habitus in ordine ad finem naturalem in hac vitâ conſequibilem, reputat eas perfectè & ſimpliciter virtutes, & in hunc modum benè Valentia diſp. quæſt. 7. puncto 2. varias Patrum & Doctorum ſententias concordat. Nam Auguſt. libro. 1. retractationum cap. 3. & lib. 4. contra Iulianum cap. 3. & alibi frequenter negat vllam poſſe eſſe veram virtutem ſine charitate, & verâ fide: & Hieronymus ſuper illud ad Galatas. 5. *fructus autem ſpiritus eſt charitas*, eodem modo loqui videtur. Et nihilominùs idem Auguſt. libro de ſpiritu & litterâ cap. 2. & 28. & in Epiſtolâ ad Marcellinum & alibi concedit in infidelibus veras eſſe poſſe virtutes acquiſitas.

Conciliantur ſententiæ oppoſitæ ex diuerſa conſideratione Theologi & Philoſophi in ſubiectâ materiâ.

Diſplicet autem hæc Caietani doctrina aliquibus Thomiſtis, & contrà illam inſurgunt, quia non ſolùm videtur omninò contraria dictis S. Doctoris hic & vbique; ſed eò quod in ſtatu naturæ lapſæ, ſiue poſt peccatum, ſiue poſt eleuationem ad ſtatum ſupernaturalem, adeò ratio vltimi finis naturalis connexa eſt cum ratione vltimi finis ſupernaturalis, vt nequeat alter ſimpliciter & abſolutè attingi ſine altero, vt fuſiùs in materiâ de gratiâ, & charitate Deo dante dicemus, & conſequenter nequit virtus naturalis acquiſita dirigere hominem abſolutè & ſimpliciter in finem naturalem: ergo abſolutè & ſimpliciter non eſt dicenda virtus perfecta, de cuius ratione eſt, vt bonum faciat habentem ad finem ſuum proportionatum.

In ſtatu naturæ lapſæ maxima eſt connexio finis vltimi naturalis, cum ſupernaturali.

Verùm quantùm attingere poſſum, qui Caietanum impugnant, eius mentem non attigerunt; non enim intendit, quod iuxtà fidei & Theologiæ principia huiuſmodi virtutes dicendæ ſint ſimpliciter virtutes, ſed iuxtà ea principia quæ poteſt lumine naturali philoſophus attingere, vt videre poteris ex eius dictis; ait enim. *Nec propterea putes authorem hic contrariari philoſopho morali; vnuſquiſque enim verum dicit, ſi ſecundùm*

Malè impugnatur hic Caietanus.

dùm cauſas ad ipſum ſpectantes rectè iudicet. Contingit enim quod de eodem diuerſi ſic diuerſa iudicia proferunt, vt videantur contraria, & tamen contraria non ſunt; vt patet, ſi de infirmo medicus iudicet futuram mortem ex ægritudine, & aſtrologus aſtrorũ calculationes ſpeculans longam vitam ipſi promittat; vterque enim ſecundùm cauſas proprias iudicium verum protulit: & hoc pacto accidit in propoſito, quoniam de virtutibus moralibus acquiſitis, ſi ſecundùm humanas cauſas iudicium fiat, dicuntur, & ſunt inter maxima bona hominis, & ſimpliciter virtutes; & hoc ſpectat ad moralem; ſi autem ad eadem iudicandum ſit ſecũdùm ſupernaturales & diuinas cauſas, ſic ſunt & dicuntur virtutes ſecundùm quid, & hoc ſpectat ad Theologum. Vnde ſi non vis in hac re errare, aut deſpici tanquam voluntarius creator virtutum; attende de quo habitu accinctus, naturali ſcilicet, an diuino, de his loquatur, & in quolibet venerare veritatem etiam abſolutè: quia ſubintelligitur in qualibet arte & ſcientiâ. Hæc Caietanus.

Nulla virtus facit bonum ſimpliciter habentem ſine gratiâ.

Nota hæc vltima verba, vt intelligas non tantùm tibi hærendum eſſe ſupernaturalibus principiis, vt non diſtinguas quod philoſophus iuxtà ſibi nota principia loquitur, iuxtà quæ poteſt abſolutè proferre virtutem acquiſitam eſſe virtutem: teneat ergo fidelis & Theologus veritatem, quòd ſine gratiâ nulla virtus poſſit facere bonum ſimpliciter habentem, & toleret nihilominus philoſophum iuxtà ſua principia virtutem extollentem.

Aſſertio 2.

De virtutibus autem moralibus infuſis, quod abſque charitate eſſe nequeant.

Probatur 1. pars.

Probat S. Doctor à fortiori; dictum eſt enim ſuprà, quod virtutes morales acquiſitæ nequeunt eſſe abſque prudentiâ, & prudentia nequit eſſe ſine illis, in quantum prudentia eſt recta ratio agibilium, quæ ſupponit quòd homo benè ſe habeat ad aliquos fines: ergo prudentia infuſa nequit eſſe ſine charitate, per quam homo benè ſe habet ad vltimum finem, quod eſt magìs neceſſarium ad operandum, quàm benè ſe habere ad fines particulares: ſicut magis neceſſarium eſt ad benè intelligendum, benè ſe habere in ordine ad prima principia, quàm in ordine ad alias veritates, quia ex principiis omnia intelligibilia dependent, & ex vltimo fine omnia agibilia: ergo nec aliæ virtutes morales conſequenter abſque charitate eſſe poſſunt, quia ſine prudentiâ nequeunt eſſe.

Ab vltimo fine dependent omnia agibilia.

Quòd autem charitas nequeat eſſe abſque virtutibus moralibus infuſis.

Prob. 2. pars.

Probatur à S. Doctore, quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratiæ quàm in operibus naturæ: videmus autem in operibus naturæ, quòd non inuenitur principium aliquorum operum in aliquâ re, quin inueniantur in eâ, quæ ſunt neceſſaria ad huiuſmodi opera perficienda; ſicut in animalibus inueniuntur organa, quibus perfici poſſunt opera, ad quæ peragenda anima habet poteſtatem; ſed charitas, in quantum ordinat hominem ad finem vltimum, eſt principium omnium bonorum operum, quæ in finem vltimum ordinari poſſunt; vnde oportet quod cũ charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum.

Charitas eſt principium omnium bonorum operum.

Ex quibus patet, quòd virtutes morales infuſæ non ſolùm habent connexionem propter prudentiam, ſed etiam propter charitatem; vnde qui amittit charitatem peccando mortaliter, amittit omnes virtutes morales infuſas.

ARTICVLVS III.

Vtrùm charitas poſſit eſſe ſine aliis virtutibus moralibus.

CONCLVSIO. Cum charitate ſimul infunduntur omnes virtutes morales.

Patebit infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate.

CONCLVSIO. Fides & ſpes ſine charitate poſſunt quidem aliqualiter eſſe; perfectæ autem virtutis rationem ſine charitate non habent.

Patebit infrà.

ARTICVLVS V.

Vtrùm charitas poſſit eſſe ſine fide, & ſpe.

Conclvsio eſt negatiua.

Probatur in argum ento ſed contrà ex Apoſtolo ad Hebræos 11. *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*, quod maximè pertinet ad charitatem; ſpes etiam introducit ad charitatem, vt ſuprà dictum eſt: ergo charitas non poteſt haberi ſine fide & ſpe.

Capvt Vnicvm.

De connexione fidei & ſpei cum charitate.

In prædictis articulis ſtatuit S.Doctor quòd fides & ſpes ſecundùm quemdam modum poſſunt eſſe ſine charitate: at verò ſecundùm modum perfectum, & ſtatum virtutis nequeunt eſſe abſque illâ; charitas autem nequit eſſe abſque fide & ſpe. De primâ parte concluſionis, quòd fides & ſpes ſecundùm quemdam modum imperfectum poſſint eſſe ſine charitate, fusè tractant Theologi in materiâ de fide, præcipuè contrà hæreticos noſtri temporis negantes fidem informem; & quidem quod poſſit quis abſque charitate habere actum fidei & ſpei, eſt definitum in Concilio Trident. contra Lutherum ſeſſ.6. Canone.15.

Aſſertio ex Conc.Trid. contrà Lutherum.

Loquendo verò de habitu, quamuis res non ſit ita certa, eſt tamen in eo gradu certitudinis, vt oppoſitum ſit errori proximum, vt ſuprà de omnibus habitibus infuſis diximus.

Patet inſuper concluſio, loquendo de fide, ex his quæ diximus de habitibus intellectualibus, quorum quidditas, & eſſentia ſaluatur in intellectu, vnde in eſſe habitus non dependet à charitate; benè tamen in eſſe virtutis perfectæ, & ex ſuprà ſtabilitis veritatibus à fortiori colligitur.

Doctrina notanda.

Notanda eſt doctrina S. Doctoris in ſolutione ad primum artic.4. ex quâ confirmatum habes id quod diximus; ait enim quod virtutes morales dependent à prudentiâ: prudentia autem infuſa, nec rationem prudentiæ habere poteſt abſque charitate, vt pote deficiente debitâ habitudine ad primum principium, quod eſt vltimus finis: fides autem & ſpes ſecundùm proprias rationes, nec à prudentiâ, nec à charitate dependent; & ideò ſine charitate eſſe poſſunt, licet non ſint virtutes ſine charitate, vt dictum eſt. Et ſic patet quomodò virtutes infuſæ nullo modo poſſunt eſſe ſine charitate, & fides, & ſpes quoad ſubſtantiam ſine illâ eſſe poſſunt.

Tandem docet S.Doctor, quòd charitas nequit eſſe ſine fide & ſpe.

Quamuis fides & ſpes poſſint eſſe ſine charitate; non tamen è conuerſo charitas ſine fide, & ſpe.

Et probat. Cùm enim charitas ſit amicitia, & conuerſatio hominis cum Deo in hac vitâ inchoata, & in beatitudine perfecta nequit ſtare, niſi quis credat hanc conuerſationem eſſe, & ſperet ſe beatitudinem conſecuturum; ſicut non poteſt aliquis habere amicitiam cum aliquo, ſi credat ſe non poſſe habere aliquam conuerſationem & familiaritatem cum illo.

Aduertendum tibi eſt, quòd prædicta concluſio non procedit de charitate abſolutè conſideratâ, ſed de illâ prout in homine viatore. De virtutibus enim, prout in homine pro ſtatu præſentis vitæ, in his quæſtionibus præcipuè diſſerimus. Loquendo autem abſolutè, charitas poteſt eſſe ſine fide. Requirit ergo abſolutè charitas aliquam cognitionem claram vel obſcuram, & ſine illâ eſſe nequit. De quo fusè, Deo dante, in materiâ de charitate.

QVÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus poſſit eſſe maior vel minor.

Conclvsio. In virtutibus, quæ ſpecie differunt, vna eſt maior aliâ. In his verò quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, nulla ſecundùm ſe conſiderata eſt maior alterâ; ratione tamen ſubiecti poteſt eſſe maior vel minor.

ARTICVLVS II

Vtrùm omnes virtutes in eodem exiſtentes ſint inæquales.

PRIMA concluſio. Virtutes in eodem ſubiecto exiſtentes, ſi ſecundùm diuerſitatem ſpecificam conſiderentur, inæquales ſunt.

Secunda concluſio. Si verò conſiderentur ſecundùm intenſionem, habent quandam æqualitatem proportionis.

Tertia concluſio. Conſideratæ etiam ſecundùm id quod eſt formale in virtute, ſecundùm quod reſpiciunt prudentiam, habent etiam æqualitatem.

Quarta concluſio. At verò quantùm ad inclinationem ad actum, quæ eſt quaſi ratio materialis virtutum, habent inæqualitatem.

Explicabitur hæc doctrina infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm virtutes morales præemineant intellectualibus.

CONCLVSIO. Simpliciter loquendo, & etiam in ratione habitus, virtutes intellectuales perfectiores ſũt moralibus: morales verò ſunt illis perfectiores in ratione virtutis.

Probatur in argumento ſed contrà. Virtus moralis eſt in rationali per participationem: virtus autem intellectualis in rationali per eſſentiam, ſicut dicitur in 1. Ethic. ſed rationale per eſſentiam eſt nobilius, quàm rationale per participationem: ergo virtus intellectualis eſt nobilior virtute morali. Reliquum infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm iuſtitia ſit præcipua inter virtutes morales.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contra ex Philoſopho 1. Ethic. vbi ait. Iuſtitia eſt præclariſſima virtutum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ſapientia ſit maxima inter virtutes intellectuales.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia magnitudo virtutis ſecundùm ſuam ſpeciem conſideratur ex obiecto: obiectum autem ſapientiæ præcellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium; conſiderat enim cauſam altiſſimam, quæ Deus eſt: ergo &c.

ARTICVLVS VI

Vtrùm charitas ſit mâxima inter virtutes Theologicas.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſtolo 1. ad Corinth. 13. *nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc; maior autem horum eſt charitas*

CAPVT I.

De inæqualitate virtutum in genere, ſiue ſecundùm ſe conſiderentur, ſiue in ordine ad ſubiectum: vbi quid de augmento earum, quoad extenſionem.

FIrmat S. Doctor in hac quæſtione plures veritates quas ex eius doctrinâ explicabimus. Docet igitur 1. quod virtutes diuerſæ ſpeciei poſſunt ſe excellere in perfectione & vna aliâ maior eſſe. *Aſſertio 1. D. Thomæ.*

Quæ veritas indubitata eſt apud philoſophos & Theologos; nec officit, quod ex Gregorio Nazianzeno oratione de pauperum amore, obiici poſſet ſub his verbis. *Eſt quidem haud admodum promptum, & facile inter virtutes eam quæ cæteras vincat, inuenire, eique primas ac palmam dare: quemadmodum etiam in prato quodam plurimis & ſuauibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum, & fragrantiſſimum reperire, alio nimirùm aliàs olfactum ad ſe trahente, atque ad primum eum decipiendum alliciente.*

Explicatur mens D. Gregorij Nazi. qui contrariũ ſentire videtur.

Hoc inquam non officit, ſed elegantiſſimo exemplo voluit Gregorius excellentiam & pulchritudinem omnium virtutum deſcribere; quæ certatìm in ſui amorem animum alliciunt, non quòd ille (qui ob philoſophiæ & Theologiæ ſummam peritiam Theologi cognomen ſortitus erat) excellentiæ inæqualitatem in virtutibus ignorauerit. Eſt ergo inter illas inæqualitas eſſentialis, & accidentalis, & de vtrâque S. Doctor accuratiſſimè in hac quæſtione diſſerit, primò vniuerſaliter, deinde in particulari.

Subdit igitur, quod ſi virtutes eiuſdem ſpeciei conſiderentur ratione ſubiecti, vna accidentaliter excellere aliam in perfectione poterit.

Patebit, quia in diuerſis ſubiectis vna intenſior aliâ eſſe poteſt; imò eadem, quæ antea in eodem ſubiecto minus intenſa, & perfecta erat, poteſt magìs intendi, & perfici.

Virtus eiuſdẽ ſpeciei poteſt eſſe perfectior in diuerſis ſubiectis.

Docet inſuper, quod perfectior vna virtus eiuſdem ſpeciei in diuerſis ſubiectis eſſe poteſt ratione maioris, vel minoris diſpoſitionis ſubiectorum, vel eiuſdem ſubiecti aliter ſe habentis.

Quæ veritas, quoad perfectionem intẽſionis pertinet, manifeſtè colligitur ex ſupradictis quæſt. 52. de augmento habituum, & apud omnes eſt nota.

Suboritur controuerſia.

Aliqua tamen controuerſia eſt inter expoſitores, an inæqualitas penès extenſionem poſſit conuenire virtuti morali; ita vt, ſicut vna eſt accidentaliter perfectior aliâ, quia magìs intenſa, poſſit etiam perfectior eſſe, quia magìs extenſa.

Aliqui vt Carmelitæ Salmanticenſes in elucidatione articuli primi, & citant ſuos Complutenſes; imò Caietanum, Martinez, & Monteſinum, & alios ſuppreſſo nomine, nullam diſtinctionem inter habitus morales, & intellectuales in augmento extenſiuo videntur afferre.

Cæterùm, vt vidimus in quæſtione citatâ poſt art. 3. cap. 1. & expreſsè hic S. Doctor habet art. 1. in corpore diuerſo modo eſt philoſophandum de habitibus intellectiuis & appetitiuis, Verba S. Doctoris hæc ſunt. *Virtus dici poteſt dupliciter maior & minor. Vno modo ſecundùm ſeipſam: Alio modo ex parte participantis ſubiecti. Si igitur ſecundùm ſeipſam conſideretur, magnitudo, vel paruitas eius attenditur ſecundùm ea, ad quæ ſe extendit. Quicunque autem habet aliquam virtutem, putà temperantiam, habet ipſam quantùm ad omnia, ad quæ ſe temperantia extendit, quod de ſcientiâ, & arte non contingit. Non enim quicumque eſt Grammaticus, ſcit omnia quæ ad Grammaticam pertinent. Et ſecundùm hoc benè dixerunt Stoïci, (vt Simplicius refert in commento prædicamentorum) quod virtus non recipit magìs neque minùs; ſicut ſcientia vel ars: quia ratio virtutis conſiſtit in maximo. Si verò conſideretur virtus ex parte ſubiecti participantis, ſic contingit virtutem eſſe maiorem vel minorem &c.*

Virtus dici poteſt maior, vel minor ſecundùm ſe, vel ex parte ſubiecti.

Virtutes morales non ſunt capaces augmenti extenſiui ſicut intellectuales.

Vbi S. Doctor de vtroque augmento extenſiuo & intenſiuo diſſerens, primum negat virtutibus moralibus; & concedit ſcientiæ vel arti, & rationem inſinuat, quia ſcientia ſiue habitus intellectualis, vt loco citato fusè diximus, ſub diuerſis rationibus formalibus particularibus ſub generali ratione formali contentis attingit quamlibet veritatem; Vnde habitâ primâ ratione formali circà vnam, non proinde habentur omnes, & ita in aſſecutione aliarum neceſſariò augmentum extenſiuũ admittere debet. Virtutes verò morales, quia ſub eâdem ratione formali feruntur ad omnia, ad quæ ferri poſſunt (vt patet in exemplo adducto de temperantiâ) & non ſtat quòd habitus ſit acquiſitus, & quod ratio formalis non adſit, ideò nequeunt augeri per extenſionem, benè tamen per intenſionem.

Euaſio præcluditur.

Nec videtur ad mentem D. Thomæ euaſio, quâ prædicti patres vtuntur ad occurrendum teſtimonio adducto ex S. Doctore, quod loquatur de virtute perfectâ, quæ extenſionem non patitur, quia S. Doctor loquitur hic de virtute abſolutè conſideratâ, perfectâ quidem ſecundùm ſtatum, ideſt de virtute, quæ eſt verè virtus; qui ſtatus & conditio compatitur omne augmentum ipſi virtuti poſſibile ſecundùm ſuam naturam, & non dicit quod ſit in ſtatu perfecto; ita vt ampliùs augeri non poſſit; imò videtur mihi, quòd hæc reſponſio quodammodò implicat contradictionem, dùm ex vnâ parte contendunt virtuti conuenire augmentum extenſiuum, ſicut & intenſiuum, & ex aliâ parte dicunt hoc augmentum extenſiuum conuenire virtuti, quæ non eſt in ſtatu perfecto, & non poſſe illi competere in ſtatu perfecto. Certum eſt autem, quod ſi virtus augeri per extenſionem

ſionem poſſet, hæc extenſio non haberet terminum, nec poſſet dari virtus tàm extenſa, quin magìs extenſa eſſe poſſet, quamuis aliàs eſſet in ſtatu perfectiſſimo, ſicut nec in augmento intenſiuo habet terminum, ita vt quantumcumque virtus in ſtatu perfecto reperiatur, non poſſit magìs ac magìs intendi. Aliena ergo eſt à mente S. Doctoris hæc interpretatio.

Docet autem D. Thomas in vltimâ parte concluſionis adductæ, quod ratione maioris vel minoris diſpoſitionis, poteſt virtus eiuſdem ſpeciei eſſe maior, vel minor aliâ in perfectione.

Quia cùm medium virtutis non conſiſtat in indiuiſibili vt Stoïci poſuerunt, qui nullam ponebant virtutem niſi in ſummo; ideò, cùm vnus homo ſit magìs diſpoſitus, quàm alius, ad meliùs attingendum medium virtutis propter meliorem diſpoſitionem naturæ, vel propter perſpicacius iudicium, vel etiam propter maius gratiæ donum; ideò poteſt in illo virtus eſſe perfectior, quàm ſit in alio.

Vnde maior virtus in vno, quam in alio.

Capvt II.

Examinatur veritas trium concluſionum articuli ſecundi.

Aſſertio D. Thomæ.

Affirmat S. Thomas art. 2. quod virtutes in eodem ſubiecto exiſtentes, ſi ſecundùm diuerſitatem ſpecificam conſiderentur, inæquales ſunt: ſi verò conſiderentur quantùm ad intenſionem, habent quamdam æqualitatem proportionis.

De primâ parte huius dicti non eſt dubium, ſed ſecunda indiget explicatione, quam adhibet hac profundâ doctrinâ, quod cùm æqualitas virtutum ſit quædam connexio in quantitate, eodem modo philoſophandum eſt de æqualitate, ac de connexione: cùm igitur duplicem connexionem virtutum author noſter ſuprà aſſignauerit, iuxtà duplicem modum philoſophandi in hac parte. Altera connexio eſt quâ virtutes Cardinales ſecundùm aliquos ideò Cardinales dicuntur quia tranſcendunt omnes actus, & habitus virtutis; & ſecundùm hoc non poſſumus dicere, quòd vnus homo ſit magis iuſtus v. g. quàm temperatus, quia ille maior exceſſus in iuſtitia, vt ſit intrà limites virtutis, debet eſſe exceſſus temperatus, prudens, & fortis; vnde nequit excedere magìs in vnâ virtute quám in aliâ, & iuxtà hunc modum philoſophandi ait S. Doctor, quòd omnes virtutes in eodem homine exiſtentes ſunt in intenſione æquales ſecundùm proportionem, quia ſtante illarum inæqualitate & diſtinctione ſpecificâ, omnes in eâdem proportione intenduntur. Sicut digiti manus ſunt æquales ſecundùm proportionem, quia ſtante illorum inæqualitate in quantitate, ſtat quod proportionabiliter tantùm creſcat vnus ac alius, & omnes æqualiter ſecundum proportionem.

Duplex virtutum connexio fusè explicatur.

Alter modus connexionis virtutum ponitur à philoſophis, quem nos amplectimur, qui intelligimus prædictas virtutes Cardinales habere materias determinatas, & iuxtà hunc modum ratio connexionis virtutum accipitur ex parte prudentiæ, & ex parte charitatis, ex parte quidem charitatis quãtùm ad virtutes infuſas, & ex parte prudentiæ quantùm ad omnes virtutes morales, & iuxtà hunc modum debet ſumi ratio æqualitatis in omnibus virtutibus ex parte prudentiæ: exiſtente enim prudentiâ, quæ eſt recta ratio agibilium, æqualiter perfectè in vno & eodem, oportet quod proportionabiliter ſecundùm rationem rectam medium conſtituatur in quâlibet materiâ virtutum, & ideò benè dicitur in concluſione, quòd, ſi virtutes conſiderentur ex parte prudentiæ dirigentis, ſunt æquales; quia eadem eſt prudentia & recta ratio dirigens omnes, vnamquamque proportionabiliter.

Connexio & æqualitas virtutum moralium ſumitur à Prudentiâ, infuſarum autem à charitate.

Reſtat autem difficultas circà tertiam, & quartam concluſionem eiuſdem articuli ſecundi, in quibus Sanctus Doctor docet, quòd conſiderando virtutes, ſecundùm id quod eſt formale in illis, habent etiam æqualitatem; quantùm verò ad inclinationem, quam virtus dicit ad actum, quæ eſt quaſi ratio materialis virtutum, poſſunt habere inæqualitatem.

Vbi difficultas non eſt, quod virtutes prout reſpiciunt prudentiam, habeant æqualitatem, hoc enim benè remanet explicatum, ſed ſubobſcurum videtur aliquibus Theologis, quod S. Doctor vocet reſpectum, quem dicunt virtutes ad prudentiam, formale virtutum, & reſpectum quem dicunt ad actus (& idem eſt de obiecto) dicat eſſe mate

Dictum D. Thomæ ingèrens aliam difficultatem.

materiale in virtute; Cùm tamen ex omnibus dictis conſtet habitus ſpecificari penès ordinem ad actus & obiecta.

Explicatur clariſſimè.

Cœterùm ſi recolas quæ multoties in materiâ de actibus humanis inculcauimus, videbis S. Doctorem ſemper vſum eodem modo loquendi, quod actus imperatus ab vnâ virtute ſecundùm quod imperatur, conſideratur in eſſe formali, & tota ſubſtantia ſpecifica actus reputatur reſpectiuè quaſi quid materiale, vnde dicimus, quod actus abſtinentiæ imperatus à charitate eſt in duplici ſpecie virtutis; vna quæ ſe habet quaſi materialiter, quæ eſt bonitas temperantiæ, & alia quæ eſt ex fine operantis, qui eſt charitas habet ſe formaliter; iuxtà quem modum charitas appellatur forma omnium virtutum, quia poteſt omnibus imperare, eorumque actus formare, & in vltimum finem dirigere.

Nihil aliud igitur intendit S. Doctor hic, niſi quòd virtutes, quæ à prudentiâ diriguntur & informantur, & reſpectu illius habent ſe vt quid materiale, & ſi ſint in vno eodemque ſubiecto, ſecundùm prædictum reſpectum ad prudentiam æquales ſunt; poſſunt inæquales eſſe, prout reſpiciunt ſua obiecta, & materias particulares. Et ita poteſt eſſe vnus homo magìs promptus ad actus vnius virtutis, quàm ad actus alterius, vel ex naturâ, vel ex conſuetudine, vel etiam ex parte doni.

Vnde homo promptior altero ad actus vnius virtutis.

Si ergo aliquis ſe exerceat in actibus temperantiæ, & non in actibus fortitudinis, vel Iuſtitiæ, ſine dubio habitus temperantiæ in illo intenſior & perfectior erit & magìs virtuoſus poterit dici ſecundùm virtutem temperantiæ, quàm ſecundùm fortitudinem &c. Et iuxtà hunc modum, quem omninò reputo ad mentem S. Doctoris, facilè occurrere poteris omnibus, quæ ex malâ intelligentiâ illius obiici poſſent.

Capvt III.

De inæqualitate inter ipſa genera & ſpecies virtutum.

Primum quæſitum.

Stabilitâ æqualitate vel inæqualitate, quam virtutes genericè conſideratæ poſſunt habere, comparat S. Doctor virtutes morales cum intellectualibus, & inquirit, an morales præmineant intellectualibus.

Concluſio.

Et reſpondet virtutes intellectuales præminere moralibus in ratione habitus; morales verò intellectualibus in ratione virtutis: ſimpliciter tamen, & abſolutè loquendo intellectuales dicendas eſſe perfectiores moralibus.

In ordine ad ſubiectum virtutes intellectuales præeminent moralibus, ſecundùm ſe autem è conuerſo.

Pro intelligentiâ, & probatione huius concluſionis, aduerte ex S. Doctore, quod virtus dupliciter poteſt accipi, vel prout habet perficere ſubiectum in ordine ad ſuum obiectum, & hoc eſt ſumere nomen virtutis genericè: eſt enim hoc commune omnibus virtutibus, in quâ acceptione intellectuales virtutes præeminent moralibus, quia diſponunt ſubiectum ad obiectum perfectius, diſponunt etiam perfectiorem potentiam, nempe intellectum, & diſponunt ad perfectiorem actum (ſupponit hic S. Doctor intellectum perfectiorem eſſe voluntate) quod primâ parte ſtabilitum relinquitur & ita ſunt perfectiores in eſſe virtutis in hac acceptione; vnde ſimpliciter dicendæ ſunt perfectiores virtutibus moralibus, quia prædicta perfectio eſt eſſentialis virtuti.

Si verò nomen virtutis accipiatur prout ſolet accipi communiter pro habitu rectificante appetitum, ſive pro virtute ſecundùm quod habet bonum facere habentem, præeminent virtutes morales; intellectuales enim hoc non habent abſolutè: ergo dicendæ ſunt intellectuales præeminere; at verò ſecundùm quid morales præeminent intellectualibus.

Statuit deinde S. Doctor inæqualitatem inter ipſas virtutes morales ad inuicem comparatas.

Ordo virtutum moraliũ.

Et docet, quod inter virtutes morales principem obtinet locum Iuſtitia, deinde fortitudo, & tertio loco ponitur temperantia. Vult tamen quod hoc intelligatur ſimpliciter loquendo, quia ſecundùm quid quælibet virtus poteſt eſſe præſtantior alterâ.

Sunt tres tantùm virtutes morales propriè dictæ.

Vbi aduerte quod in hoc dicto D. Thomas accipit virtutem moralem in ſenſu rigoroſo, ſecundùm quem tres tantùm ſunt virtutes morales, vt ſuprâ diximus, ad quas omnes aliæ reducuntur; vnde hæc concluſio non loquitur de prudentiâ, quæ eſt moralis tantùm reductiuè. Ex ſupradictis autem conſtat prudentiam perfectiorem eſſe cæteris omnibus virtutibus moralibus, quia virtus dicitur magìs, vel minus perfecta, ſecundùm

ſecundùm quod magis vel minus participat de bono rationis, ſed prudentia inter cæteras virtutes morales hoc habet, cùm ipſa ſit rationalis per eſſentiam, cùm ſit in intellectu, reliquæ autem ſint rationales per participationem.

Quâ ratione iuſtitia principem locum obtineat.

Ex quâ ratione etiam deducitur Iuſtitiam præeminere fortitudini, & temperantiæ, quia magìs participat de bono rationis; quod patet, & ratione ſubiecti, quod eſt voluntas, quæ eſt appetitus rationalis, & ratione obiecti ſeu materiæ, quia per illam homo non ſolùm ordinatur in ſe, ſed etiam in ordine ad aliud.

Cur fortitudo ſecundum.

Quod verò fortitudo præemineat temperantiæ probat S. Thomas ex eodem principio, quia inter omnes virtutes, quæ dantur ad moderandas paſſiones, tantùm in vnaquaque magìs relucet rationis bonum, quantùm circà maiora per illam motus appetitiuus ſubditur rationi: maximum autem in his, quæ ad hominem pertinent, eſt vita, à quâ omnia alia dependent, & ideò fortitudo, quæ appetitiuum motum ſubdit rationi, in his, quæ ad mortem, vel vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ ſunt circà paſſiones.

In ordine virtutum intellectualium prima eſt ſapientia.

Conſequenter determinat, quid ſentiendum ſit de præeminentiâ inter virtutes intellectuales, quod firmat hoc dicto; inter virtutes intellectuales omnium præſtantior eſt ſapientia,

Probatur perfectio eſſentialis virtutum deſumitur ex obiecto: ſed obiectum ſapientiæ eſt omnium perfectiſſimum: conſiderat enim vniuerſaliſſimam cauſam omnium, (vt oſtendit Auicenna in principio Metaphyſicæ) & propterea eſt architectonica reſpectu aliarum virtutum intellectualium, quia per cauſam iudicatur de effectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus: vnde ſapientia habet iudicare de omnibus aliis virtutibus intellectualibus.

Prudentia aliis ſuperior, ſapientiâ inferior eſt.

Nec eſt ab huiuſmodi veritate excipienda prudentia, quamuis enim comparata ad virtutes morales, illas antecellat, vt ſuprà dictum eſt: comparata tamen ad ſapientiam inferior eſt, nec ſapientiæ imperat, imo ſapientia ipſi prudentiæ, & prudentia illis operibus imperat, quibus ad ſapientiam poſſimus peruenire.

Denique ad Theologales virtutes deſcendens ſtatuit, quod inter illas omnium præſtantior eſt charitas.

Charitas præſtantiſſima virtutũ Theologalium.

Hæc concluſio eſt de fide & probatur â S. Doctore ex illo 1. ad Corinth. 13. *nunc autem manent fides, Spes, Charitas tria hæc, maior autem horum eſt charitas.*

Patet etiam ratione à priori, quia ſpecifica perfectio virtutum deſumitur ex obiecto: Cùm ergo omnes virtutes Theologicæ reſpiciant idem obiectum, non poteſt eſſe inde exceſſus, ſed ſolùm in modo reſpiciendi illud; ita vt illa ſit perfectior, quæ propinquiùs ſe habet ad obiectum, quàm alia; ſed hoc habet charitas; nam aliæ important quamdam diſtantiam ab obiecto; eſt enim fides de non viſis: ſpes de non habitis, ſed amor eſt de eo quod habetur: ergo.

Quia propinquiùs ſe habet ad obiectum.

QVÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum poſt hanc vitam.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtutes morales maneant poſt hanc vitam.

CONCLVSIO. Virtutes morales in futurâ vitâ non manent, quantùm ad id quod eſt materiale in eis, ſed quantùm ad id quod eſt formale, remanebunt in beatis perfectiſſimè poſt hanc vitam.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm virtutes intellectuales maneant poſt hanc vitam.

CONCLVSIO. Intellectuales virtutes manent poſt hanc vitam, quantùm ad id, quod eſt formale in eis; non autem quantùm ad id, quod eſt materiale: ſicut de moralibus dictum eſt.

ARTICVLVS III.

Vtrùm fides maneat poſt hanc vitam.

SVb hoc titulo intelligit S. Doctor, an fides maneat in gloriâ, & reſpondet negatiuè.

Et probat in argumento ſed contrà ex Apoſtolo 2. ad Corinth. 5. *quamdiù ſumus in hoc corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*; Sed illi qui ſunt in gloriâ, non peregrinantur à Domino, ſed ſunt ei præſentes: ergo fides non manet poſt hanc vitam in gloriâ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ.

COnclvsio eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex illo ad Romanos 8. *quod videt quis, quid ſperat?* ſed beati vident id, quod eſt obiectum ſpei, ſcilicet Deum: ergo non ſperant.

ARTICVLVS V.

Vtrùm aliquid fidei, vel ſpei remaneat in gloriâ.

COnclvsio. eſt negatiua. Patebit infrà.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm remaneat charitas poſt hanc vitam in gloriâ.

COnclvsio eſt affirmatiua. Probatur ex Apoſtolo primę ad Corinth. 15. Charitas nunquam excidit.

Capvt Vnicvm.

De permanentia virtutum poſt hanc vitam, tàm ante, quàm poſt corporum reſurrectionem.

REiicit S. Doctor Tullij opinionem relatam ab Auguſt. 14. de Trinitate; hic enim philoſophus contendebat quatuor virtutes Cardinales poſt hanc vitam non eſſe, ſed in aliâ vitâ homines eſſe beatos ſolâ cognitione naturæ, in quâ nihil eſt melius, aut amabilius eâ ſcilicet naturâ, quæ creauit omnes naturas. *Refertur ſententia Tullij à D. Auguſtino.*

Ipſe autem Auguſtinus determinat huiuſmodi quatuor virtutes in futurâ vitâ exiſtere, tamen alio modo.

Quem modum explicat S. Doctor conſiderando in his virtutibus aliquid quod eſt formale, & aliquid quaſi materiale: materiale dicit inclinationem partis appetitiuæ ad paſſiones, vel operationes moderatas, ſed quia modus, ſiue moderatio iſta determinatur à ratione; ideò formale in omnibus virtutibus eſt ipſe ordo rationis. *Materiale & formale virtutum.*

Concludit igitur, quod huiuſmodi virtutes morales non manent in futurâ vitâ, quantum ad id quod eſt materiale in eis; non enim habent in futurâ vitâ locum concupiſcentiæ, & delectationes ciborum & venereorum; neque etiam timores, & audaciæ circà pericula mortis, neque etiam diſtributiones, & communicationes rerum, quæ veniunt in vſum præſentis vitæ. *Concluſio 1.*

Sed quantum ad id, quod eſt formale, remanebunt in beatis perfectiſſimè poſt hanc vitam, in quantum ratio vniuſcuiuſque rectiſſimè erit circà ea, quæ ad ipſum pertinent ſecundùm ſtatum illum. Et vis appetitiua omninò mouebitur ſecundùm ordinem rationis in his, quæ ad ſtatum illum pertinent. Vnde Auguſt. ibidem dicit, quod *prudentia ibi erit ſine vllo periculo erroris: fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum: temperantia ſine repugnatione libidinum, vt prudentiæ ſit nullum bonum Deo proponere, vel æquare, fortitudinis ei firmiſſimè inhærere: temperantiæ nullo defectu noxio delectari: de Iuſtitiâ verò manifeſtiùs eſt, quem actum ibi habebit, ſcilicet eſſe ſubditum Deo.* *Virtutes in patriâ ab omni imperfectione immunes.*

In ſolutione autem ad tertium S. Thomas

Thomas docet, quod ſtatus poſt hanc vitam eſt duplex, vnus quidem antè reſurrectionem, quando animæ erunt à corpore ſeparatæ: alius poſt reſurrectionem, quando animæ iteratò corporibus ſuis vnientur. In hoc ergo reſurrectionis ſtatu erunt vires irrationales in organis corporis, ſicut & nunc ſunt; vnde poterit in iraſcibili eſſe fortitudo, & in concupiſcibili temperantia, in quantum vtraque vis perfectè erit diſpoſita ad obediendum rationi: ſed in ſtatu antè reſurrectionem partes irrationales non erunt actu in animâ, ſed ſolùm radicaliter in eſſentiâ ipſius, vt in primo dictum eſt. Vnde nec huiuſmodi virtutes erunt in actu niſi in radice ſcilicet in ratione & voluntate, in quibus ſunt ſeminaria quædam harum virtutum, vt dictum eſt, ſed Iuſtitia, quæ eſt in voluntate, etiam actu remanebit; vnde ſpecialiter de eâ dictum eſt, quod eſt perpetua & immortalis, tùm ratione ſubiecti, quia voluntas incorruptibilis eſt, tùm etiam propter ſimilitudinem actus, vt paulò antè explicuimus.

Semina virtutum ſunt in ratione & voluntate.

Concluſio 2. De virtutibus Cardinalibus.

Erunt igitur poſt hanc vitam & corporum reſurrectionem quatuor virtutes Cardinales in beato, tàm acquiſitæ, quàm infuſæ, tàm quoad habitum, quàm quoad actum, quamuis non ad omnes, vel eoſdem actus, quos habent in vitâ, prout patet ex dictis.

Antiquorum ſententia.

Quoad virtutes intellectuales, an remaneant poſt hanc vitam, præmittit S. Doctor, & impugnat quorumdam philoſophorum ſententiam, qui volebant, quod ſpecies intelligibiles non permanent in intellectu poſſibili, niſi quamdiù actu intelligit, nec eſt aliqua conſeruatio ſpecierum ceſſante conſideratione actuali, niſi in viribus ſenſitiuis, quæ ſunt actus corporalium organorum, ſcilicet imaginatiua, & memoratiua, & quia huiuſmodi vires corrumpuntur, corrupto corpore; ideò iuxtà hanc ſententiam nullo modo poſt hanc vitam remanere poſſet corrupto corpore ſcientia, neque alia intellectualis virtus.

Improbatur.

Sed hæc opinio non ſolùm eſt contrà Ariſtotelem, ſed contrà rationem, quia ſpecies intelligibiles recipiuntur in intellectu poſſibili immobiliter ſecundùm modũ recipientis. Verùm autẽ eſt, quod quoad phantaſmata, ad quæ reſpiciendo in hac vita homo intelligit, applicando ad ipſa ſpecies intelligibiles, quæ phantaſmata ſunt quaſi materialia in virtutibus intellectualibus; quantùm ad hæc inquam, virtutes intellectuales deſtruuntur deſtructo corpore; ſed quantum ad ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu poſſibili, virtutes intellectuales manent: ſpecies autem ſe habent in virtutibus intellectualibus, ſicut formales.

Concluſio 3. de intellectualibus.

Infert ex dictis S. Doctor concluſionem ſuam, quòd virtutes intellectuales manent poſt hanc vitam; quantum ad id, quod eſt formale in eis, non autem quantùm ad id, quod eſt materiale, ſicut & de moralibus dictum eſt.

Quoad virtutes Theologicas, quamuis S. Doctor inquirat, an fides maneat poſt hanc vitã, ex reſponſione apparet, quod loquitur, non abſolutè reſpectu animæ ſeparatæ, ſed animæ beatæ: vnde concludit in argumento ſed contrâ, ergo fides non manet poſt hanc vitam in gloria, & idem oſtendit diſcurſus articuli, qui tendit ad oſtendendam impoſſibilitatem gloriæ cum lumine fidei, vt non intelligas S. Doctorem excludere fidem ab animabus exiſtentibus in purgatorio.

Concluſio 4. de Theologicis.

Loquens igitur de virtutibus Theologicis docet quòd fides, & ſpes non remanent in patriâ, ſed ſola charitas.

Prob. 1. partis.

Quoad fidem, conuincitur ex diſcurſu articuli tertij, qui conſiſtit in hoc quod cognitio fidei, & obſcura non cõpatitur cum clarâ Dei viſione in eodem ſubiecto; Eſt enim de ratione credentis, quod non videat &c. quæ diſputatio ſuam ſedem habet in materiâ de fide, vnde nihil eſt hic addendum.

Idem etiam patet de ſpe, quia de ratione ſpei eſt importare imperfectionẽ ex parte ſubiecti, nempe quod non poſſideat & nõ videat iuxtà illud Apoſtoli ad Rom. 8. *quod videt quis, quid ſperat?*

Spe remanet in animâ ſeparatâ.

Remanet tamen ſpes in animâ ſeparatâ quæ eſt in purgatorio, quod negabat Lutherus, antequam purgatorium negaret, ſed omnes Catholici in hoc conueniunt, quia Iuſtus non poteſt eſſe ſine comprehenſione, vel ſpe in viâ, vel in termino, & quamuis animæ ſint certæ de ſuâ ſalute, hoc non obſtat; non enim tollit hæc certitudo à ratione beatitudinis, quod ſit boonum arduum poſſibile, quod eſt obiectũ ſpei, vt patet in beatiſſimâ virgine, quæ erat certa de ſuâ beatitudine, & tamen maximè ſperabat, de quo ex profeſſo in materiâ de ſpe.

Quantùm attinet ad charitatem, de fide eſt remanere in patria iuxtà illud 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit.*

Prob. 2. partis.

Probatur ratione S. Doctoris in corpore

pore art. 6. quando imperfectio alicuius rei non eſt de ratione ſpeciei ipſius, nihil prohibet idem numero, quòd prius fuit imperfectum, poſteà perfectum eſſe, ſicut homo per augmentum perficitur, & albedo per intenſionem. Charitas autem eſt amor, de cuius ratione non eſt aliqua imperfectio: poteſt enim eſſe vt habiti, & non habiti, & viſi, & non viſi, vnde charitas non euacuatur per gloriæ perfectionem, ſed eadem numero manet.

DE DONIS, BEATITVDINIBVS, & fructibus, quæ virtutibus adiunguntur.

ABSOLVTA Præcipuâ parte tractatus de virtutibus, aggreditur S. Doctor diſputationem de aliis adiunctis, ſcilicet de donis, beatitudinibus, & fructibus.

QVÆSTIO LXVIII.

De donis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dona differant à virtutibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Patebit infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm dona ſint neceſſaria homini ad ſalutem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà. Inter dona ſummum videtur eſſe ſapientia; infimum autem timor: vtrumque autem horum neceſſarium eſt ad ſalutem, quia de ſapientiâ dicitur ſapientiæ. 7. *Neminem diligit Deus, niſi eum, qui cum ſapientiâ habitat.* Et de timore dicitur Eccleſiaſtici. 1. *qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari*: ergo etiam alia dona, media ſunt neceſſaria ad ſalutem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm dona Spiritus Sancti ſint habitus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex eo quod dominus dicit diſcipulis de Spiritu Sancto loquens. Ioannis. 14. *apud vos manebit, & in vobis erit*; Spiritus autem Sanctus non eſt in hominibus abſque donis eius: ergo dona eius manent in hominibus: ergo non ſolùm ſunt actus, vel paſſiones, ſed etiam habitus permanentes.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conuenienter ſeptem dona Spiritus Sancti enumerentur,

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Patet authoritate Iſaiæ. 11. hunc numerum donis attribuentis.

ARTI

ARTICVLVS V.

Vtrùm dona ſpiritus ſancti ſint connexa.

CONCLVSIO. Sicut virtutes morales connectuntur ſibi inuicem in prudentiâ; ita dona ſpiritus ſancti connectuntur ſibi inuicem in charitate, ita ſcilicet quod, qui charitatem habet, omnia dona ſpiritus ſancti habet, quorum nullum ſine charitate haberi poteſt.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm dona ſpiritus ſancti remaneant in patriâ.

CONCLVSIO. Dona quantum ad eſſentiam perfectiſſimè erunt in patriâ; ſi verò conſiderentur quantùm ad materiam circà quam operantur, non habebunt operationem circà materiam, circà quam in præſenti operantur, ſicut ſuprâ de virtutibus cardinalibus dictum eſt.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm dignitas donorum attendatur ſecundùm enumerationem Iſaiæ 11.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex authoritate Auguſtini in libro de ſermone Domini in monte. *Videtur mihi ſeptiformis operatio Spiritus Sancti, de quâ Iſaias loquitur, his gradibus, ſententiiſque congruere, de quibus fit mentio Matthæi.5. ſed intereſt ordinis: nam ibi, ſcilicet in Iſaia, numeratio ab excellentioribus capit, hic verò ab inferioribus.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm virtutes ſint præferendæ donis?

CONCLVSIO. Dona Spiritus Sancti perfectiora ſunt virtutibus intellectualibus, & moralibus etiam infuſis: virtutes tamen Theologicæ præſtantiores ſunt donis Spiritus Sancti.

Manifeſtabitur infrà.

CAPVT I.

De quidditate donorum Spiritus Sancti differentiâ à virtutibus, eorum numero, & neceſſitate ad noſtram ſalutem.

LIcet omnia quæ ex liberali diuinæ omnipotentiæ manu accepimus, ipſius dona meritò nuncupare poſſimus; gratis enim ea, & ex merâ benignitate ipſius data recognoſcimus; tamen quaſi per anthonomaſiam quidã habitus virvirtuoſi, quibus Spiritus Sanctus ſpecialiter ſe cordibus noſtris ingerit, dona Spiritus Sancti nuncupantur, de quibus S.Thomas in hac quæſtione fuſè, & clariſſimè loquitur, vnde parùm, vel nihil expoſitores addunt. *Quomodo hic ſumitur nomẽ doni.*

Docet autem D. Thomas, quod his donis optimè adaptari poteſt definitio tradita pro virtutibus, aliquibus mutatis. Donum igitur eſt bonus habitus mentis datus à Deo, quo homo promptè ſequatur inſtinctum, & motiones Spiritus Sancti in operationibus ſupernaturalibus, & excedentibus omnem humanam prudentiam, tàm acquiſitam, quàm infuſam. *Definitur donum.*

Quod hæc dona ſint habitus, & dentur per modum permanentis clariſſimè indicauit Iſaias 11. vbi hæc dona numerans, ait, *requieſcet ſuper eum Spiritus Domini; ſpiritus ſapientiæ, & intellectus; Spiritus conſilij, & fortitudinis; ſpiritus ſcientiæ, & pietatis; & replebit eum ſpiritus timoris Domini;* Vbi verbum, requieſcere, ſignificat permanentiam, quam Chriſtus Dominus promiſit diſcipulis, dùm de Spiritu Sancto, quem accepturi erant, loquens ait, apud vos manebit & in vobis erit. *Donum eſt verus habitus ex ſcripturâ.*

Xx 2 Expli

cem, & de pertinentibus ad appetitum ab inuicem, an rectè enumerentur.

Quantùm igitur ad dona pertinentia ad rationem, de quibus eſt tota difficultas, relictis variis modis philoſophandi in hac parte, quæ reddunt hanc materiam confuſam, ſic D. Thomas loco citato 2ª. 2æ. illarum diuerſitatem aſſignat dicens. *Videtur autem quibuſdam, quòd donum intellectus diſtinguitur à dono ſcientiæ, & conſilij per hoc, quod illa pertinent ad practicam cognitionem; donum autem intellectus ad ſpeculatiuam: à dono verò ſapientiæ, quod etiam ad ſpeculatiuam cognitionem pertinet, diſtinguitur in hoc, quod ad ſapientiam pertinet iudicium, ad intellectum verò capacitas eorum, quæ proponuntur, ſeu penetratio ad intima eorum, & ſecundùm hoc ſuprà* (inquit D. Thomas, id eſt in hoc art. 4.) *numerum donorum aſſignauimus: ſed diligenter intuenti donum intellectus non ſolum ſe habet circà ſpeculatiua, ſed etiam circà operanda vt dictum eſt, & ſimiliter donum ſcientiæ circà vtrumque ſe habet, vt infrà dicetur; & ideò oportet aliter eorum diſtinctionem accipere.*

Vnde diſtinguuntur dona pertinentia ad rationem.

Et ſubdit. *Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad ſupernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur: fides autem eſt ex auditu, vt dicitur ad Romanos.*10. *vnde oportet aliqua proponi homini ad credendum, non ſicut viſa, ſed ſicut audita, quibus per fidem aſſentiat: fides autem primò quidem & principaliter ſe habet ad veritatem primam. Secundariò ad quædam circà creaturas conſideranda: & vlteriùs ſe extendit etiam ad directionem humanorum operum, ſecundum quod per directionem operatur, vt ex dictis patet. Sic ergo circà ea quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte noſtrâ. Primò quidem vt intellectu penetrentur, vel capiantur, & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundò autem oportet, vt de his homo habeat iudicium rectum, vt æſtimet his eſſe inhærendum, & ab eorum oppoſitis recedendum. Hoc ergo iudicium quantùm ad res diuinas, pertinet ad donum ſapientiæ; quantùm verò ad res creatas, pertinet ad donum ſcientiæ. Quantùm verò ad applicationem ad ſingularia opera, pertinet ad donum conſilij.* Hæc D. Thomas. Quibus euidenter oſtendit ſufficientiam, diſtinctionem, & diuerſa officia donorum pertinentium ad rationem. De quibus magìs in particulari videnda ſunt, quæ ex profeſſo loco citato 2ª. 2æ. & ſequentibus docet, vbi de his donis in particulari.

Quantùm ad dona pertinentia ad vim appetitiuam, facile eſt illorum ſufficientiam, & diſtinctionem ab inuicem inueſtigare: vis enim appetitiua in his quæ ſunt ad alterum perficitur per donum pietatis, quod quidem ſe extendit ad totam materiam iuſtitiæ, vt comprehendit omnes partes potentiales illius; in his verò, quæ ſunt ad ad ſeipſum, perficitur per donum fortitudinis contrà timorem periculorum. Contrà concupiſcentiam verò inordinatam delectabilium, perficitur per donum timoris, per quod omne malum concupiſcentiæ habet vitare ex Dei reuerentiâ; quatenùs Deus eſt potens pœnam, & malum infligere iuxtà illud prouerb. 16. *per timorem Domini declinat omnis à malo.* Et Pſalmo. 18. *Confige timore tuo carnes meas, à iudiciis enim tuis timui:* ergo in vniuerſum ſeptem ſunt dona Spiritus Sancti.

Diſtinctio donorum quæ perficiunt vim appetitiuam.

Capvt II.

De connexione donorum, & permanentiâ eorum in patriâ, eorumque perfectione in comparatione virtutum.

QVod dona Spiritus Sancti ſint neceſſariò cum charitate connexa, & charitas cum illis, & omnia inter ſe ſimiliter connexa ſint, non ſolùm eſt conſtans doctrina S. Doctoris in hac quæſtione, ſed omnium Patrum & Theologorum.

Dona ſpiritus ſancti ſunt neceſſariò connexa cum charitate.

Et ratio Auctoris eſt manifeſta; ſicut enim omnes virtutes morales in ordine ad imperium rationis per prudentiam regulantur; ita per Spiritum Sanctum inhabitantem, tanquam per proximam regulam donorum, diſponuntur ad ſuos actus: Spiritus autem Sanctus non inhabitat animas noſtras, niſi per gratiam & charitatem ad Romanos. 5. *Charitas diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum qui datus eſt nobis.* Ergo ſicut virtutes morales non poſſunt eſſe ſine prudentiâ, & prudentia ſine virtutibus moralibus; ita non poſſunt eſſe dona ſine charitate, & charitas ſine donis, quia charitas non poteſt eſſe ſine Spiritu Sancto, & Spiritus

ritus Sanctus eſt cum ſuis donis, quod etiam probat connexionem donorum inter ſe.

Denique proportionabiliter applicari hic poſſunt omnia, quibus latè probauimus connexionem virtutum moralium cum prudentiâ & charitate. Loquimur enim de habitibus donorum, non de actibus, provt locuti ſumus de connexione, vt diximus, virtutum moralium infuſarum cum charitate & prudentiâ, ac charitatis & prudentiæ cum illis.

Dona ſecundùm eſſentiam remanebunt in patriâ, ſed non ſecundùm materiam.

Quoad permanentiam donorum in patriâ, proportionabiliter loquitur S. Doctor de permanentiâ virtutum; vnde ſtatuit quod ſi dona conſiderentur quoad eſſentiam, perfectiſſimè permanebunt in patriâ, ſi verò quoad materiam, ſiue actus quos in hac vitâ habent, non remanebunt; hìc enim habent aliquam operationem circà materiam, quam non habebunt in patriâ.

Circà hanc veritatem igitur ſciendum eſt, quod diuerſi actus, ſiue officia, quæ dona habent hic, & in patriâ, non officiunt eſſentiali rationi donorum, ſed eadem eſſentia inuariata ratione diuerſi ſtatus, diuerſos ſortitur actus. Eſſentia igitur doni in hoc ſolùm conſiſtit, vt reddat ſubiectum facilè mobile, & diſpoſitum ad motus Spiritus Sancti conuenientes, & proportionatos ſtatui in quo exiſtit, vnde non ſolùm non derogat eſſentiæ doni, quod diuerſum habeat actum, & materiam in viâ, & in patriâ, quin potiùs iſta diuerſitas actus ſecundùm diuerſitatem ſtatus eſt iuxtà illius eſſentiam, quæ in vno ſtatu exigit tales actus, & in alio diuerſos, provt hæc diuerſitas actus, & materiæ non derogat virtutibus in diuerſo ſtatu conſtitutis, vt ſuprà dictum eſt.

Aliqua dubitatio poterat eſſe de dono timoris, quod non videtur in patriâ collocandum; eò quod timor ſemper eſt de malo futuro imminente, beati autem vident nullum malum ſibi imminere.

Timor filialis manet in patriâ quoad obiectum ſecundarium.

Ad hoc tamen dicimus, quod timor filialis, vt eſt donum, habet pro obiecto primario diuinam eminentiam, prout potens eſt infligere malum, & circà talem eminentiam mouetur timor per modum reuerentiæ, vnde dicitur timor reuerentialis. Obiectum autem ſecundarium illius eſt culpa vel pœna propter culpam, quod nihil refert, ſi non manet in patriâ, vbi ſunt omnia quæ timor requirit pro illo ſtatu, vt de aliis donis dictum eſt, & de hoc plura dicemus 3. part. quæſt. 7. art. 6. vbi videbimus quomodo donum timoris fuerit in Chriſto, ſed ad propoſitum dicta ſatis ſuperque ſufficiunt.

Docet inſuper S. Thomas quod Iſaias annumerauit ordinatè dona ſecundùm ordinem perfectionis, ſiue eſſentialis, ſiue materialis.

Intellectualia præeminent in donis, ſicut in virtutibus.

Pro cuius explicatione aduerte cum eodem, quòd abſolutè, ſicut inter virtutes præeminent intellectuales; ita inter dona præeminent intellectualia, vt ſapientia, intellectus, ſcientia, conſilium, & inter illa præeminet ſapientia, deinde intellectus, deinde ſcientia, & poſteà conſilium: at verò ex parte materiæ fortitudo, & conſilium, quia verſantur circà ardua, præeminent ſcientiæ, & pietati, & ita priùs enumerantur.

Dona præſtāt virtutibus præterquam Theologicis.

De præeminentiâ autem donorum in comparatione virtutum, determinat S. Noſter Author, quòd dona potiora ſunt omnibus virtutibus præter Theologicas, à quibus ſuperantur.

Probatur, quia virtutes Theologicæ ſunt, quibus mens humana Deo coniungitur: virtutes autem intellectuales ſunt, quibus ratio ipſa perficitur; virtutes verò morales, quibus vires appetitiuæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti ſunt, quibus omnes vires animæ diſponuntur ad hoc, quod ſubdantur motioni diuinæ: ſic ergo eadem videtur eſſe comparatio donorum ad virtutes Theologicas, per quas homo vnitur Spiritui Sancto mouenti, ſicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ eſt virtutum moralium motiua. Vnde, ſicut Virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, & regulant eas; ita virtutes Theologicæ præferuntur donis Spiritus Sancti, & regulant ea: ergo virtutes Theologicæ præeminent donis.

Dona perficiunt animam in ordine ad ſpiritum ſanctum; virtutes verò in ordine ad rationem.

Sed ſi comparemus dona ad alias virtutes intellectuales, vel morales; dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum Sanctum mouentem: virtutes autem perficiunt, vel ipſam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem; manifeſtum eſt autem, quod ad altiorem motorem oportet quod mobile

mobile maiori perfectione ſit diſpoſitum: ergo perfectiora ſunt dona virtutibus prædictis.

Verum eſt quod, ſicut D. Thomas inſinuat in argumento ſed contrà, videtur quod ſecundùm quid, dona perfectiora dici debeant virtutibus Theologicis: ſiquidem dantur in adiutorium virtutum propter defectus, & ſic videtur quod perficiunt, quod virtutes perficere non poſſunt. Sunt ergo dona ſecundùm quid potiora virtutibus Theologicis.

QVÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus.

VT optimè Caietanus, quæſtiones 69. & 70. lectione frequenti, meditationeque iugi egent, non expoſitione. Vnde vix aliud præter articulos & concluſiones reſponſiuas referemus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm beatitudines à donis, & virtutibus diſtinguantur.

CONCLVSIO. Beatitudines quidem diſtinguntur à virtutibus & donis, non ſicut habitus ab eis diſtincti, ſed ſicut actus diſtinguntur ab habitibus.

Beatitudines ſunt mirifici actus virtutū tribuentes maximam ſpē beatitudinis.

Patet ex diſcurſu S. Doctoris, cuius ſubſtantia hæc eſt; quod beatitudines ſunt quidam mirifici actus virtutum, & donorum, qui propter excellentiam, quam habent, tribuunt maximam beatitudinis ſpem, & ideò beatitudines nominantur, quando enim medium maximè appropinquat ad finem, & eſt illi proportionatum, denominari poteſt ab illo; dat enim per ſpem, quam de fine affert, quaſi poſſeſſionem finis. Vnde Apoſtolus ad Rom. 8. *ſpe ſalui facti ſumus.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm præmia, quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.

CONCLVSIO. Ea, quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, ſunt quædam præparationes, vel diſpoſitiones ad beatitudinem, vel perfectam, vel inchoatam: ea verò quæ ponuntur tanquam præmia poſſunt eſſe vel ipſa beatitudo perfecta, & ſic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, ſicut eſt in viris perfectis, & ſic præmia pertinent ad præſentem vitam.

ARTICVLVS III.

Vtrùm conuenienter enumerentur beatitudines.

CONCLVSIO. Beatitudines iſtæ conuenientiſſimè enumerantur.

Habes in ſolutione ad 4. quod omnes beatitudines, quæ in ſacrâ ſcripturâ ponuntur, ad has debent reduci, vel quantùm ad merita, vel quantùm ad præmia, quia neceſſe eſt quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam actiuam, vel ad vitam contemplatiuam. Vnde dùm dicitur, *beatus vir qui corripitur à Domino* pertinet ad beatitudinem luctus; quod autem dicitur *Beatus vir qui non abiit in conſilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis. Quod verò dicitur, *beatus vir qui inuenit ſapientiam*, pertinet ad præmium ſeptimæ beatitudinis, & idem patet de omnibus aliis, quæ poſſent induci.

Omnes beatitudines in ſcripturâ expreſſæ reducūtur ad iſtas.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm præmia beatitudinum conuenienter enumerentur.

CONCLVSIO. Præmia iſta conuenientiſſimè aſſignantur.

Probatur in argumento ſed contrà authoritate ipſius Domini præmia huiuſmodi proponentis.

Præmia beatitudinum reſpondent variis hominum paſſionibus ac deſideriis.

Oſtenditur autem ratione in corpore hæc conuenientia, homines quærunt beatitudinē,& præmium in rebus caducis, & hos retrahit Dominus proponendo verum præmium, & proponit paupertatem, & pro præmio regnum cœlorum:alij quærunt per litigia, & bella tanquam præmium, & ſecuritatem, & inimicos de medio tollere; & his aſſignat manſuetudinem, & promittit quietam poſſeſſionem & ſecuritatem in terrâ viuentium;illis verò, qui in concupiſcentiis, & delectationibus mundi conſolationes quærunt, contrà præſentis vitæ labores, proponit luctum, & veram conſolationem in præmium promittit: Auidis verò, qui non reddunt quæ debent, & aliena rapiunt, vt temporalibus fruantur, offert famem, & ſitim iuſtitiæ, & pro præmio æternam ſaturitatem. Illis verò qui fugiunt miſericordiæ opera, ne ſe alienis miſeriis immiſceant, offert miſericordiam, per quam ab omni miſeriâ liberentur.

Aliæ tres beatitudines, quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, habent etiam congruentia præmia. Munditia cordis habet pro præmio videre Deum; ſicut enim in corporalibus munditia oculi diſponit ad clarè videndum, ita in ſpiritualibus munditia cordis. Pacificis autem, qui Deum imitantur, qui eſt Deus vnitatis & pacis; datur pro præmio diuina filiatio, quæ conſiſtit in perfectione ad Deum conſummatâ per ſapientiam. Octauæ beatitudini, quæ eſt conſummatio cæterarum, non additur præmium diſtinctum à cæteris.

QVÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti.

ARTICVLVS I.

Vtrùm fructùs Spiritus Sancti ſint actus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Matthæo. 12. ex fructu arbor cognoſcitur, id eſt, ex operibus ſuis homo, vt ibi exponitur à ſanctis: ergo ipſi actus humani dicuntur fructus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm fructus à beatitudinibus differant.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, & explicatur in corpore, annotando, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis, quàm ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus ſufficit, quod ſit aliquid habens rationem vltimi, & delectabilis; ſed ad rationem beatitudinis vlteriùs requiritur, quod ſit aliquod perfectum, & excellens, vnde omnes beatitudines poſſunt dici fructus, ſed non è conuerſo. Sunt enim fructus quæcumque virtuoſa opera, in quibus homo delectatur; ſed beatitudines dicuntur ſolùm perfecta opera, quæ etiam ratione ſuæ perfectionis magìs attribuuntur donis, quàm virtutibus.

Plus requiritur ad rationē beatitudinis, quam ad rationem fructus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm fructus conuenienter enumerentur ab Apoſtolo.

CONCLVSIO. Numerus duodecim fructuum ab Apoſtolo enumeratorum conueniens eſt, & poſſunt ſignificari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocalipſis vltimo, *ex vtrâque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.*

Obiicit autem contrà hanc ſuam concluſionem S. Doctor quia fructus habet in ſui ratione, quod ſit vltimum & delectabile; ſed ratio iſta non inuenitur in omnibus fructibus ab Apoſtolo enumeratis; patientia enim & longanimitas videntur in rebus contriſtantibus eſſe: fides autem non habet rationem vltimi, ſed magìs rationem primi fundamenti.

Et ſic reſpondet *dicendum quod hoc ipſum quod eſt in triſtitiis non perturbari, rationem delectabilis habet: & fides etiam ſi accipiatur, prout eſt fundamentum, habet quamdam rationem vltimi, & delectabilis ſecundùm quod continet certitudinem. Vnde Gloſa exponit. Fides, ideſt, de inuiſibilibus certitudo.*

In triſtitiis no perturbari quadam delectatio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fructus ſpiritus ſancti contrarientur operibus carnis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex Apoſtolo ibidem. Quòd *caro concupiſcit aduersùs ſpiritum, & ſpiritus aduersùs carnem.*

Et hæc in tractatu de virtutibus.

DE INTRINSECO PRINCIPIO humanorum actuum malo,

SIVE

DE VITIIS, ET PECCATIS.

ABSOLVTA diſputatione de virtutibus, quæ pertinent ad bonum principium intrinſecum actionum humanarum, procedit S.Doctor ad examen vitiorum,quæ habent etiam rationem principij intrinſeci eorumdem actuum,ſed principij mali: vbi optimè aduertit Caietanus ſuper titulum quæſt.71. quòd author noſter, dùm de virtutibus ſermonem facit, eodem nomine virtutis actum, & habitum comprehendit, quia ob penuriam nominum eodem vocabulo vtimur ad ſignificandum habitum, & actum virtuoſum. Cæterùm non ſic in præſenti: habemus enim diuerſa nomina, & habitum peccaminoſum nominamus vitium; actum verò, peccatum dicimus; & ideò de vitiis, & peccatis hic tractatus inſcribitur, quia de vtroque agitur. Verum tamen eſt,quòd cum natura & eſſentia vitij, ſiue habitus vitioſi perfectiſſimè cognoſcatur per actum ſiue peccatum; ideò S.Thomas ad explicandum naturam vitiorum, ſiue habituum vitioſorum magìs diffunditur in explicandâ naturâ actuum, ſiue peccatorum in genere; eâ enim cognitâ, vitij natura innoteſcit: doctrina autem huius tractatus omnibus maximè neceſſaria eſt, æquè ac difficilis, & obſcura,incomparabili autem methodo ab Angelico doctore elucidatur.

Nomen & ordo tractatus

Diuiſio.

Diuidit igitur hunc tractatum in ſex partes. In prima,quæ quæſt.71. abſoluitur, tractat de vitiis & peccatis, tàm ſecundùm ſe, quàm reſpectiuè ad virtutes, ad naturam rationalem, & ad legem. Secunda pars complectitur etiam vnam quæſtionem nempe 72. in qua de peccatorum diſtinctione agitur. In tertiâ quæ eſt inordine 73. agitur de peccatorum comparatione ſecundùm grauitatem, vel leuitatem. Et in quæſt. 74. ſtabiliuntur ſubiectum, & potentiæ, in quibus peccatum inuenitur. In quintâ verò parte, quæ diffunditur à quæſt. 75. vſque ad 84. omnes peccatorum cauſæ manifeſtantur, & quia inter cauſas peccati ex parte hominis, ſpecialis eſt modus cauſandi peccatum in alterum per originem,fusè de peccato originali tractatur. Tandem in ſextâ, quæ quinque quæſtiones habet, effectus peccatorum examinantur, & ſtabiliter differentia inter veniale, & mortale, vbi plura circà illa diſputantur.

QVÆST.

QVÆSTIO LXXI.

De vitiis, & peccatis ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm vitium contrarietur virtuti.

CONCLVSIO. Virtuti ex parte eius, ad quod ipſa ordinatur, ſcilicet ex parte actus boni, opponitur peccatum; quantùm verò ad id, quod ad rationem virtutis conſequitur, ſcilicet eſſe bonitatem quamdam, opponitur virtuti malitia: quantùm autem ad id, quod directè pertinet ad eſſentiam virtutis, ſcilicet eſſe diſpoſitionem quamdam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundùm ordinem ſuæ naturæ, opponitur vitium.

CAPVT VNICVM.

Explicatur & ſtabilitur hæc concluſio.

Tria peccati nomina reſpōdentia tribus acceptionibus virtutis.

HAbes in litterâ tria nomina, quæ ſimul ſumpta peccati deformitatem explicant. Hæc ſunt, vitium, peccatum, & malitia, quorum vnumquodque ſuo modo virtuti opponitur iuxtà alia tria, quæ in virtute conſiderantur; ſi enim virtus accipiatur, prout dicit actū, ipſi reſpondet & opponitur directè peccatum, quod importat actum deuiantem à regulâ actus humani, ſcilicet ratione, & lege, quamuis metaphoricè actum deuiantem à regulâ artis, etiam peccatum nuncupare conſueuerimus, & fabrum, qui malè opificium perfecit, dicamus in arte peccaſſe, & monſtrum naturæ peccatum vocemus. Si autem virtus conſideretur, in quantùm eſt bonitas quædam, ipſi opponitur malitia, quæ dicit priuationem bonitatis; non prout bonitas abſolutè ſumitur & abſtrahit à bonitate naturali, & morali (ſecundùm quod mala dicitur quælibet res, cui deficit bonitas debita) ſed prout dicit priuationem rectitudinis ſeu bonitatis moralis: ſi autem virtus conſideretur, ſecundùm quod directè pertinet ad eius eſſentiam, ſcilicet prout eſt diſpoſitio quædam alicuius conuenienter ſe habentis ſecundùm modum ſuæ naturæ, illi opponitur vitium non ſumptum generaliter, prout dicit indebitam diſpoſitionem rei inſeipsâ, ſecundùm quod vtimur ad explicandum defectum rerum etiam inanimatarum, vt dicimus vitiatum parietem, dum aperiri, vel inclinari incipit.

Vitium hic ſumitur ſtrictè.

Sed ſumitur vitium in præſenti ſtrictè, prout dicit indebitam diſpoſitionem, ſecundùm quam quis malè afficitur ad moraliter operandum, & ita vitium formaliùs & propriùs opponitur virtuti, quàm quodlibet aliud; vt enim ex ſupràdictis conſtat, habitus eſt ille qui formaliter, & directè opponitur habitui; actus verò & habitus indirectè opponuntur.

Et quia vitium dicit habitum oppoſitum virtuti, prout illa importat habitum, iuxtà quod eſſentia illius conſideratur; Ideò magis propriè, & formaliter vitium opponitur virtuti quàm malitia & peccatum.

Emergit difficultas.

Circà illa verba, quæ D. Thomas habet in concluſione, videlicet, quantùm verò ad id quod ad rationem virtutis conſequitur, ſcilicet bonitas; difficultas inſurgit, videtur enim impropriè & falsè locutus; bonitas enim eſt eſſentialis virtuti, vnde non ſe habet ad illam conſequenter.

Elucidatur, & oſtenditur quomodo bonitas cōſequatur virtutem.

Ad explicandum ſenſum authoris non parùm laborant aliqui ex expoſitoribus hic, vt videre poteris præcipuè apud Carmelitas Salmanticenſes. 9. difficultas circà litteram, qui varios dicendi modos afferunt, & impugnant, quibus omnibus relictis, vnico verbo exiſtimo nos poſſe ab hac difficultate expedire, videlicet S. Doctorem prædictis verbis non intendere bonitatem non eſſe eſſentialem virtuti, ſed illam virtutem conſequi dicit, quia conſequenter ſe habet ad conceptum magis explicitum virtutis. Virtus enim magis explicitè importat, quòd ſit diſpoſitio, ſecundùm quam ſubiectum benè ſe habet in eſſe moris, quàm importet bonitatem ipſam, & ſic dicitur bonitas conſequi rationem virtutis, quamuis realiter non ſit aliquid conſequens, ſed incluſum in vltimâ differentiâ ipſius.

ARTICVLVS II.

Vtrùm vitium ſit contrà naturam.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Vitium eſt indiſpoſitio quædam contrà id quod rei naturæ conuenit, & opponitur virtuti, ſecundùm quod virtus dicit bonam diſpoſitionem conuenientem naturæ, vt dictum eſt art. præcedenti: ergo eſt contrà naturam. Confirmatur & explicatur; id dicitur contrà naturam hominis quod repugnat illi, in quantum eſt homo, & particeps rationis; ſed peccatum hoc modo repugnat, quia eſt contrà ordinem rationis: ergo.

Eſſe cõtra naturam quid?

ARTICVLVS III.

Vtrùm vitium ſit peius quàm actus vitioſus.

CONCLVSIO. Actus vitioſus peior eſt vitio.

Probatur. Habitus eſt in medio inter potentiam & actum. Peius eſt enim malè agere, quàm poſſe malè agere; ſicut melius eſt benè agere, quàm poſſe benè agere. Ergo, cùm habitus, qui eſt in medio, accedat ad vtrumque extremum, non eſt tàm bonus ſicut actus bonus, nec tàm malus ſicut actus malus: ergo actus malus & vitioſus peior eſt quàm vitium.

CAPVT VNICVM.

Explicatur doctrina huius articuli, & occurriturom nibus, quæ obiici poſſunt.

SCiendum igitur eſt iuxtà doctrinam S. Doctoris eiuſque diſcipulorum, diuerſimodè philoſophandum eſſe de habitu, & actu ſecundùm ſe conſideratis, ac de illis comparatiuè ad ſubiectum: de illis enim, abſolutè loquendo, dicendum ſine dubio eſt actum perfectiorem eſſe habitu, tàm in eſſe naturæ, quàm in eſſe moris.

Actus eſt abſolutè perfectior habitu ſecundùm ſe.

Et quoad eſſe naturæ patet, quia res tantò magìs perfecta eſt, quantò à potentialitate recedit; cum ergo actus reſpectu habitus magìs à potentialitate recedat, recedet magis ab imperfectione. Imò cum tam potentia quàm habitus ad actũ ordinentur; ſi enim in creatis actus ſine potentia & habitu eſſe poſſet, hæc tanquam fruſtranea natura omiſiſſet. Vnde videmus, quòd Deus, qui in ſummo perfectionis & actualitatis exiſtit, nullam potentiam vel habitum admittit, ſed ſolum actum, vnde concipimus non eſſe aliud quàm actum purum; manifeſtum eſt enim quod actus perfectior eſt habitu.

Tantò res eſt perfectior, quantò minus potentialior.

Cur nullus habitus in Deo.

Et propterea in tractatu de beatitudine quæſt. 3. ſtatuimus formalem hominis beatitudinem conſiſtere non poſſe in potentiâ, vel habitu, ſed in ipſo actu, aliàs imperfectionem inuolueret, & non haberet rationem vltimi; ſed afferret deſiderium vlterioris perfectionis, ad quam talis potentia vel habitus ordinaretur; & ſic non haberet rationem perfectæ beatitudinis.

Loquendo etiam moraliter, & in ratione meriti, melior eſt actus quàm habitus, quia ratio meriti non eſt niſi cauſaliter in habitu, & formaliter in actu, vt docet S. Thomas quæſt. 2. de malo art. 3. ad 9. & art. 5. ad 8. vbi affert illud Euangelij, quod qui intrauit ſine veſte nuptiali, fuit punitus, non quia non haberet veſtem nuptialem, ſed quia habens ingredi auſus eſt ſine illa; ideò qui habet habitum parum habet ad meritum, niſi illo vtatur.

Cùm ergo tàm phyſicè; quàm moraliter actus & præſtantior & melior ſit habitu, abſolutè dicendum eſt eſſe meliorem, præcipuè quod, dùm quæritur de re abſolutè, quæritur de illâ ſecundùm ſuam eſſentiam. Cum ergo eodem prorſus modo philoſophandum ſit de actu vitioſo reſpectu ſui habitus in genere mali, ac de actu virtuoſo reſpectu habitus virtuoſi in genere boni, ideò S. Doctor abſolutè loquens & comparans actum vitioſum cum habitu, concludit actum vitioſum peiorem eſſe vitio, & hæc de actu & habitu ſecundùm ſe conſideratis.

Actus vitioſus peior eſt habitu.

Si autem loquamur de habitu, & actu reſpectu ſubiecti & habentis, habitus dici poteſt melior actu; meliùs eſt enim eſſe virtuoſum, quàm elicere vnum actum virtutis, & minus malum eſt carere actu virtuoſo, quàm habitu. Similiter philoſophantes in malo, ac in bono, peius ſecundùm quid videtur eſſe habitualiter vitioſum, quàm vnum actũ vitioſum elicere.

Habitus eſt melior actu reſpectu ſubiecti.

Argumenta,

Argumenta,quę obiici poſſent,procedũt de actu & habitu nõ abſolutè,& ſecundùm ſuam eſſentiam conſideratis,& prout reſpiciunt obiectum, ſed prout reſpiciunt ſubiectum, vnde nihil probant.

Suboritur difficultas.

Reſtat ſolùm difficultas in argumento tertio Diui Thomæ in litterâ, Cauſa eſt potior quam effectus; ſed habitus perficit actum, tàm in bonitate, quàm in malitiâ: ergo habitus eſt potior actu, & in bonitate, & in malitia.

Et quamuis aliqui conati ſint huic argumento occurrere, inſufficienter id præſtant, imò & inutiliter, dùm ſolutio, quam Sanctus Thomas adhibet, clariſſima, & optima eſt,videlicet quod habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis; ſed actus eſt cauſa habitus in genere cauſæ finalis, ſecundùm quam conſideratur ratio boni & mali, & ideò in bonitate, & malitiâ, actus præeminet habitui.

Obiectio contrà prædicta.

Obiicies gratiam eſſe habitum, & tamen perfectiorem eſſe quolibet actu. Ergo.

Soluitur.

Reſpondetur, fatendo gratiam eſſe nobiliorem, & perfectiorem quolibet actu, ſed non eſſet perfectior ſuo actu, ſi illum haberet; comparare autem actum alicuius habitus ad habitum gratiæ nobiliſſimum, vt pote quia eſt participatio diuinæ naturæ &c, non eſt ad propoſitum ad indagandum exceſſum inter actum, & habitum; ſed oportet, quod comparatio fiat inter actum, & habitum à quo elicitur, quia tunc cùm obiectum vtriuſque ſit idem; ſphæra perfectionis vtriuſque eſt eadem, & tunc poteſt dignoſci, quis illorum ſit perfectior in eadem ſphærâ, & videbitur quod actus excedit, quia habitus habet bonitatem & malitiam ab obiecto quaſi in potentiâ & cauſaliter, actus verò in actu, & formaliter.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum poſſit eſſe ſimul cum virtute.

PRIMA concluſio. Peccatum mortale poteſt eſſe cum virtute acquiſitâ, & ita non habet illam deſtruere: benè tamen omnem virtutem infuſam præter fidem & ſpem, quæ etiam in peccatore remanent, licet informes; & non in eſſe virtutis.

Secunda concluſio. Peccatum veniale, nec infuſam, nec acquiſitam virtutem deſtruit, ſed compatitur cum illis in eodem ſubiecto.

CAPVT I.

Stabilitur prima concluſio.

Probatur 1°. Cõcluſio articuli.

SAtis ſuperque conſtat ex dictis ſuprà de connexione virtutum,veritas primæ concluſionis adductæ. Probatur autem hic à S.Doctore ex differentiâ, quæ verſatur inter habitus, & formas naturales: quod forma naturalis, cùm ex neceſſitate operetur, & producat effectum ſibi conuenientem; nequit effectus oppoſitus compati cum illâ ab intrinſeco proueniens, & ita nequit lapis moueri ſurſùm, niſi violenter proiiciatur, vel trahatur, quià forma illius, & grauitas determinat ipſum ad motum deorsùm. Cæterùm, quia habitibus vtimur, cùm volumus, hàbens habitum virtuoſum, poteſt elicere actũ vitioſum oppoſitum, habitu virtuoſo remanente, quia actus & habitus non opponuntur directè, ſed ſolùm indirectè, & ratione habitus quem actus generat. Cùm ergo habitus perficiens appetitum nequeat per vnum actum generari, nequit conſequenter vnus actus vitioſus expellere habitum virtuoſum, hoc eſt attentâ naturâ illorum, & oppoſitione quam habent inter ſe.

Vnicus actus vitioſus ſecũdùm ſe non expellit habitum virtuoſũ.

Attamen, comparando actum peccati ad cauſam virtutum, poteſt vnus actus peccaminoſus corrumpere virtutes aliquas, vt ſunt virtutes morales infuſæ;cum enim connectantur cum charitate,vt ſuprà viſum eſt, fit conſequens quod peccatum mortale, quod deſtruit charitatem, deſtruat etiam illas, & ſolùm relinquat fidem, & ſpem, quæ vt potè priores, non dependent à charitate, quæ eſt poſterior illis in eſſe habitus,vt etiam ex ſupradictis conſtat, quãuis dependeant ab illâ in eſſe perfecto virtutis, & vt ſic intelligantur conſequi charitatem.

Benè tamen ſi comparetur ad cauſam virtutum.

Virtutes verò acquiſitæ remanent quidem in eſſe virtutis attentâ illarum naturâ, & ſecundùm quod à philoſopho conſiderantur, quia non habent

connexionem cum charitate,nec vt ſic exigunt ordinare hominem ad vltimum finem ſupernaturalem ; quamuis iuxtà Theologica principia conſideratæ remanere non poſſint in eſſe virtutis, ſuppoſitâ eleuatione hominis ad eſſe ſupernaturale, quia vt ſic abſque charitate, nec quidem poſſunt de facto ordinare hominem ad vltimum finem naturalem, propter connexionem, quam hic finis habet cum illo, vt clarè in tractatu de virtutibus explicuimus. Vnde circà hanc concluſionem nihil eſt hic addendum.

Capvt II.

Quid ſentiendum ſit de efficaciâ peccati venialis ad expellendam virtutem.

IAm ſtabilito quid ſentiendum ſit de compatibilitate peccati mortalis cum virtute, procedendum nobis reſtat ad examen ſecundæ concluſionis, vel potiùs eorum, quæ ab expoſitoribus occaſione illius ſolent hic diſputari.

Cõmunis ſententia Doctorum.

Et quidem tanquam certum omnes defendunt cum S. Doctore hic, quod peccata venialia, quamtùmuis grauia,& repetita, non expellunt, aut minuunt intrinſecè virtutes infuſas. Cùm enim connectantur gratiæ, illamque neceſſariò comitentur,ea quæ gratiam corrumpere, vel diminuere nequeunt, illas ſimiliter non offendunt. Cùm ergo peccata venialia, nec deſtruant, nec minuant gratiam, conſequenter nec deſtruere, nec minuere virtutes morales infuſas poſſunt.

Similiter indubitatum eſt,quod vnum vel alterum peccatum veniale poteſt etiam compati cum virtute acquiſitâ, quæ nec per vnum, vel alterum peccatum mortale, vel etiam plura,dummodò non perueniant ad generandum habitum vitij oppoſitum præcedenti virtuti, expellitur: ergo à fortiori nequit id effici per vnum vel alterum peccatum veniale: ſed controuerſia inter Theologos eſt, an ſicut mortalibus peccatis repetitis deſtruitur virtuoſus habitus virtutis acquiſitæ; ita ex multiplicatione peccatorum venialium deſtruatur præcedens habitus virtutis acquiſitæ, & habitus vitij oppoſiti introducatur.

Status controuerſiæ.

Et pro reſolutione huius præmittenda eſt cum omnibus expoſitoribus famoſa diſtinctio de duplici peccato veniali; altero ex genere ſuo veniali, v.g. mendacium, quod ex genere ſuo veniale eſt; poteſt tamen per accidens ratione grauitatis materiæ, vel aliunde fieri in ſpecie, vel indiuiduo mortale. Per oppoſitum alterum peccatum veniale eſt quod ex genere ſuo habet eſſe mortale,& per accidens ex leuitate materiæ, vel imperfectione deliberationis poteſt eſſe veniale.

Peccatum veniale duplicis generis.

Concluſio 1.

Loquendo de peccato veniali in primâ acceptione, dicimus peccata venialia repetita deſtruere virtutem oppoſitam.

Et ita, qui contrahit habitum mentiendi in materiâ leui, habitus ille genitus deſtruit virtutem veracitatis, quia habet immediatam, & directam oppoſitionem cum illo; veracitas enim non petit opponi alicui habitui genito per peccatum mortale; ſiquidem opponitur mendacio, quod ex genere ſuo non eſt niſi peccatum veniale; vnde habitus mentiendi genitus ex mendaciis venialibus, eſt connaturaliter genitus,& formaliter, & directè oppoſitus veracitati.

Hæc veritas communis eſt inter Theologos, & omninò ad mentem D. Thomæ: defendunt illam Medina, Curiel,Aluarez,Carmelitæ Salmanticenſes, & alij.

Concluſio 2.

Dicendum eſt ſecundò, quod peccata venialia ex defectu deliberationis, quæ aliàs ex ſe erant mortalia: quamuis ſæpè repetita, non corrumpunt habitum virtutis acquiſitum.

Hæc concluſio eſt etiam communis inter Theologos.

Probatur ratione; id enim, quod habet imperfectè rationem voluntarij, non generat habitum; non enim habet vim, & firmitatem ad ſtabiliendam, & diſponendam potentiam per modum permanentis: ergo non habent vim ad deſtruendam virtutem oppoſitam.

Maior difficultas eſt de peccatis venialibus ratione paruitatis materiæ, vt de furto in modicâ quantitate,& ſimilibus, in quâ aliqui etiam ex Thomiſtis contendunt huiuſmodi actus multiplicatos deſtruere virtutes acquiſitas in eſſe virtutis generando habitum prauũ oppoſitum. Fundamentum illorum eſt, quia cùm virtus in eſſe virtutis debeat facere

Grauior difficultas.

facere perfectum habentem intrà ſuos limites, & virtus illa iuſtitiæ acquiſitæ nequeat iam remanere perfecta in eſſe virtutis; ſiquidem generato habitu iniuſtitiæ circà minima, non inclinabit virtus iuſtitiæ ad faciendum æquale in omnibus: deficiet enim in paruis materiis; repugnat enim quod vnus & idem ſit habitualiter diſpoſitus, & facilis ad faciendum æquale circà materias paruas, & ad faciendum inæquale circà eaſdem: ergo admiſſo, quòd in tali caſu remaneat virtus iuſtitiæ in eſſe habitus, ad minus remanere non poterit in eſſe virtutis, quia nequit facere perfectum habentem.

Quorundam ſententia pro eius ſolutione.

Oppoſitum tamen videntur tenere plures etiam ex Thomiſtis; qui aſſerunt quod quamuis virtus acquiſita per multiplicationem venialium minuatur, & perdat de ſuâ perfectione, tamen non corrumpitur, & fundamentum illorum eſt, quia virtus non opponitur directè, & formaliter niſi peccato mortali, ſi ſit virtus prohibens aliquid ſub mortali (de quâ nunc eſt ſermo) actus ergo illi non peruenientes ad peccatum mortale, non habent vim deſtruendi habitum virtutis in eſſe virtutis. Quod etiam poteſt probari ab inconuenienti: minùs enim durum videtur, quòd ſolùm ratione prædictorum peccatorum venialium amittat quis omnes virtutes acquiſitas in eſſe virtutis prout videtur omninò inferendum ex oppoſitâ ſententiâ; cùm enim omnes virtutes morales in eſſe virtutis ſint connexæ, implicat quòd deſtruatur virtus iuſtitiæ in eſſe virtutis, quin ſimiliter cæteræ virtutes corrumpantur.

Sententia oppoſita, eiuſque fundamẽtum.

Crediderim tamen, quòd in re ambæ ſententiæ concordant; concedunt enim authores ſecundæ, poſſe per prædictos veniales actus oppoſitos generari habitum imperfectum vitij, putà iniuſtitiæ, nec ampliùs authores primæ ſententiæ intendunt: in hoc tamen diſcrepant, quòd prima ſententia exiſtimat, quòd habitus præfatus habitui virtuoſo ſic officiat, vt amplius rationem virtutis non retineat, quod contraria ſententia negat, & certè rationabiliter, non ſolùm propter argumentum in illius fauorem adductum, ſed etiam quia non benè intelligitur, quod habitus contractus ex debilibus actibus, & qui reſpicit tantùm materiam leuem, poſſit expellere habitum, qui in ſuâ ratione formali materiam grauem inuoluit, cui opponitur peccatum mortale: vnde.

Conciliatur vtraque ſententia.

Dicendum iudicamus quòd peccata venialia etiam ex perfectâ deliberatione procedentia, & venialia ſolùm propter leuitatem materiæ, non poſſunt deſtruere, ſiue corrumpere habitum virtutis, quamuis multoties repetita generare poſſent imperfectum habitum vitij, & nocere virtuti, illius perfectionem minuendo, & efficaciam, ita vt remaneat quidem virtus in eſſe virtutis (impedita tamen & retardata per habitum introductum, ne poſſit ſe extendere ad leuiora) in habente prauam inclinationem ad deuiandum à regulâ rationis in paruis, & hoc ſolùm probat argumentum primæ ſententiæ, quod negare non poſſunt authores ſecundæ. Vnde, vt diximus, in re idem affirmant, quamuis malè primi infirmatæ virtuti rationem veræ virtutis denegent.

Concluſio 3. in fauorem primæ ſententiæ.

ARTICVLVS V.

Vtrùm in quolibet peccato ſit aliquis actus.

SVPPONIT priùs S. Doctor, quòd hæc quæſtio principaliter mouetur pro peccato omiſſionis.

Prima concluſio. Si omiſſio attendatur ſecundùm ſe, nullum petit actum, ſi autem attendatur ad id, quod eſt cauſa, vel occaſio omittendi, non poteſt eſſe abſque aliquo actu, & quia de rebus oportet loqui ſecundùm id quod ex ſe habent; ideò abſolutè dici debet, quod non in quolibet peccato eſt aliquis actus.

Secunda concluſio. Si cauſa, vel occaſio omittendi non ſit in poteſtate hominis, omiſſio non erit voluntaria, nec peccaminoſa: ſi autem cauſa, vel occaſio omittendi eſt in poteſtate hominis, omiſſio eſt voluntaria.

CAPVT

Capvt I.

Non dari in indiuiduo omiſſionem culpabilem abſque aliquo actu antecedente, vel concomitante.

QVæ poſſent hic negotium faceſſere, & maximè ad moralem doctrinam conducunt, ea ſunt à nobis fuſè diſcuſſa ſuprà quæſt. 6. vbi circà art. 3. in quo S. Doctor quærit, an voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu per varia capita diſcurrentes, clarè ſtabiliuimus requiſita ad hoc quod omiſſio voluntaria cenſeatur.

Status difficultatis. Cæterùm præter prædicta, quæ omninò neceſſaria Theologo morali ſunt; controuertunt communiter expoſitores hic an in indiuiduo poſſit dari aliqua omiſſio voluntaria, & culpabilis abſque omni actu, dicimus in indiuiduo, quia ſecundùm ſpeciem, & naturam omiſſionis præcisè, non videtur neceſſariò requiri aliquem actum, quia omiſſio ſecundùm ſuam ſpeciem conſiderata, ſolùm dicit carentiam voluntariam actus debiti ex præcepto, ad quod ſufficit, quod voluntas ſuppoſitâ aduertentiâ obligationis (potens aliàs non omittere) omittet, hoc eſt loquendo præcisè de omiſſione culpabili in ſpecie conſideratâ, & ſic de illâ non eſt iam ampliùs controuerſia, quãuis temporibus S. Doctoris vt ex illo hic, & alibi colligitnr, aliqui aliter ſentirent.

Sed de omiſſione in exercitio poſitâ, an poſſit in indiuiduo dari caſus, in quo omittens nullum habeat actum voluntatis directum, vel indirectum circà omiſſionem, id eſt quod non detur actus illam volens, vel actus volens aliquid incompatibile cum adimpletione præcepti, ac proinde cauſa, vel occaſio non adimplendi, ſiue omittendi, ſed ſit pura omiſſio, & nihilominùs voluntaria.

Quorundam Thomiſtarum interpretatio. Quæ controuerſia, vel poteſt in ſenſu phyſico, vel metaphyſico procedere, vel in ſenſu morali, id eſt an implicet phyſicè, vel metaphyſicè, quod ſit aliqua omiſſio libera, & pura, id eſt ſine omni actu antecedenti, vel conſequenti, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi, vel ſolùm moraliter, & regulariter loquendo hoc nequeat inueniri. Expoſitores Thomiſtæ in primo ſenſu communiter exiſtimant de quâcumque potentiâ implicare dari talem omiſſionem, quod certè videtur facilè argui poſſe ex dictis à nobis de voluntario, & inuoluntario, quod ſuperfluum iudicamus hic indicare; cùm hæc quæſtio in hoc ſenſu ſit omninò morali Theologo inutilis.

Aliorum probabilior & magis ad rem. Verùm non deſunt intrà Thomiſtas, qui exiſtimant S. Doctorem non loqui hic niſi in ſenſu morali, ita vt ſolùm neget dari poſſe moraliter puram omiſſionem culpabilem. Ita ſentit Curiel, Valentia, & alij, & in hoc ſenſu Theologo vtili, ſatisfaciemus quæſito, quidquid ſit de diſputatione metaphyſicâ.

Concluſio. Dicimus igitur quod non poteſt moraliter, & regulariter loquendo dari in indiuiduo aliqua omiſſio culpabilis abſque aliquo actu libero, qui ſit cauſa, vel occaſio omittendi.

Hæc concluſio eſt Sancti Doctoris hic, & communis inter Theologos &c.

Probatur. Probatur breuiter, vt ad vtiliora procedamus; ſtante v. g. præcepto audiendi miſsâ, vel omittẽs aduertit, vel nõ aduertit: Si aduertit, & negligit, hoc poteſt cõtingere propter moleſtiam, vel laborem, quem experitur in tali actu præcepto, & ſi propterea omittit, directè vult omiſſionem, & tranſgreſſionem præcepti: vel præoccupatus ſtudio, vel ludo, non vult deſiſtere, dùm aduertit: tunc in ludo, vel ſtudio tanquam in cauſâ, vel occaſione vult omiſſionem miſſæ, & hæc dicetur voluntaria indirectè, ſcilicet in ſuâ cauſâ.

Confirmatur. Confirmatur, ſiue magìs explicatur præcedens ratio, quia vt aliqua omiſſio ſit culpabilis, debet eſſe voluntaria: Sed non poteſt eſſe voluntaria niſi directè vel indirectè. Si eſt voluntaria directè, ecce ibi actus voluntatis; ſi indirectè, debet eſſe volita in aliquo actu volito, & libero, per quem reducatur omiſſio in voluntatem tanquam in cauſam: ergo omiſſionem voluntariam, & culpabilem debet ſemper præcedere, vel concomitari, aliquis actus, qui, vel ſit volitio illius directa, vel volitio directa alicuius actus, in quo indirectè omiſſio ſit volita. *Vt omiſſio ſit culpabilis, debet eſſe voluntaria directè, vel indirectè.* Itaque ad hoc quod in indiuiduo, & in exercitio omiſſio ſit voluntaria, non ſufficit actus intellectus, nec aduertentia illius, ſed requiritur actus voluntatis directè, vel indirectè terminatus ad omiſſionem.

Videantur.

Videantur quæ diximus quæſt.citatâ art.3. vbi in ingreſſu diſputationis circà art.3.concordauimus dicta à S. Doctore ibi & hic, quæ videbantur primâ facie diſcordare; vnde ſuperfluum eſſet in hoc puncto aliquid addere.

Caput II.

De malitiâ actus antecedentis, vel concomitantis omiſſionem, & an culpa omiſſionis intelligatur completa, dùm eſt volita in actu incompoſſibili cum adimpletione præcepti.

Tituli amplitudo. DVo dubia moralia complectitur titulus huius capitis. Alterum eſt, an omnis actus, eo ipſo quod concomitetur, vel præcedat omiſſionem malam, ſit in ſe malus, etiamſi aliàs bonus eſſet, & quâ malitiâ malus ſit. Alterum dubium ſtabilietur infrà.

Sēſus quæſiti. Explicatur difficultas. Vrget hora audiendi miſſam; perſeuerat quis in ſtudio, vel in aliâ actione bonâ; difficultas eſt an actus iſte ſtudij qui concomitatur omiſſionem miſſæ, ſit malus, & peccaminoſus, & idem dicendum de actu antecedente: videt quis quod dùm ſerotinam vigiliam nimis protrahit, impoſſibilitatur ad inſurgendum tempeſtiuè ad miſſam. Quæritur, an vigilia illa, quamuis aliàs laudabilis, ſit peccatum, & ſi hoc, quam malitiam habeant huiuſmodi actus antecedens, vel concomitans omiſſionem, eamdem quam habet omiſſio, vel diuerſam.

Antiquorum ſententia. In quâ difficultate aliqui ex antiquis, vt Durandus, & Marſilius voluerunt actum antecedentem, vel concomitantem omiſſionem malam, aliàs ex obiecto bonum, nullo modo vitiari. Fundamentum illorum erat, quia ſi vitiarentur, peccaret homo duplici peccato, & teneretur in confeſſione ſe accuſare de omiſſione miſſæ, & de ſtudio, vel de vigiliâ præcedenti, quod nullus dicit.

Aliorum ſententia oppoſita. Alij Theologi videntur aſſerere, quòd actus prædicti incompoſſibiles cum auditione miſſæ, ſunt peccaminoſi: quæ ſententia vera eſt, ſed cum grano ſalis intellecta, id eſt quando hæc incompoſſibilitas influit in omiſſionem.

Concluſio 1. Dicendum igitur eſt, quod actus de ſe bonus per accidens concomitās omiſſionem, id eſt, qui non eſt cauſa, vel occaſio omittendi, quamuis ſit aliàs incompoſſibilis cum adimpletione præcepti, nullo modo proinde eſt peccaminoſus, ſed retinet ſuam bonitatem: at verò, ſi ſit occaſio, vel cauſa omittendi, vitiatur, & redditur malus intrinſecè eâdem malitiâ omiſſionis.

Hoc dictum complectitur omnia ſcienda in hoc dubio, & eſt adeo certum, vt ſolâ explicatione appareat. Sit ergo caſus, quòd aliquis propter deſiderium, & auiditatem ſtudendi omittat miſſam, dicimus quod ſtudium illud eſt malum, quia quamuis de ſe bonum, vitiatur, dùm eſt ratio volendi aliquod malum; finis enim bonus vitiatur, dum mouet ad electionem prauam, ſicut ſtudium miſericordiæ vitiatur, dùm mouet hominem ad furtum, ad finem dandi eleemoſinam, vt fusè explicuimus dùm tractauimus de malitiâ actuum humanorum.

Si verò, poſtquàm homo decreuit ſe non auditurum miſſam propter pigritiam, vel aliam cauſam: tunc ſi tempore audiendi miſſam ſtudeat, vel in aliquo honeſto opere ſe exerceat, dicimus, quòd opus illud non vitiatur, merè enim materialiter ſe habet, ſuppoſitâ aliâ voluntate omittendi.

Dicimus inſuper, quod quando ſtudium, vel aliquod aliud opus bonum cōcomitans vel præcedens influit in omiſſionem, ac proinde vitiatur, non habet aliam malitiam, quàm omiſſionis; nec omittens committit duplex peccatum, quia ſtudium, vel vigilia in tantum ſunt mala, in quantum ſunt medium vel finis malæ omiſſionis.

Ex quibus patet ſolutio, tàm ad fundamentum Durandi, quàm aliorum exiſtimantium quod actus illi, eo ipſo quod ſunt incompoſſibiles cum adimpletione præcepti, habent rationem volitionis omittendi. Hoc enim verum eſt, ſi talis impoſibilitas formaliter ſe habeat & in omiſſionem influat, & non merè materialiter & per accidens. *Eruitur fundamentum ſententiæ antiquorum.*

Circà alterum punctum inſinuatum in ſecundâ parte tituli, de tempore, quo intelligatur compleri peccatum omiſſionis, in hoc dubium eſt, An peccatum omiſſionis incurratur, quando quis aggreditur opus impeditiuum adimpletionis præcepti; vel quando tempus opportunum ad talem impletionem expirat.

Dubium 2. in titulo propoſitum. Explicatur difficultas. Aliquis experientiâ nouit, quod ſi ſurgat ebrius à cœnâ, expirabit die feſtiuo ſequenti tempus audiendi ſacrum, antequàm poſſit euigilare, quæritur an peccet contrà præceptum affirmatiuum audiendi miſſam, dùm bibit, vel inebriatur, vel potiùs incurrat peccatum omiſſionis, dùm tempus opportunum ad miſſam expirat.

Marſilij opinio. In quâ difficultate voluit olim Marſilius, tunc incurri peccatum omiſſionis, dùm tempus miſſarum excurrit, ita vt quis in gratiâ, & amicus Dei eat cubitum, & inimicus euigilet; quæ ſententia vt erronea ab omnibus refellitur; ſiquidem facit peccatum mortale omninò inuoluntarium, & quod homo amittat gratiam, Deo illam ſubtrahente, & priùs deſerente hominem, quàm ab illo deſeratur.

Omnes ergo Theologi benè ſentientes aſſerunt, quòd homo ille, dùm vult nimis vino incaleſcere, vel dormire, peccat mortaliter contrà prædictum præceptum de audiendâ miſsâ, quia indirectè vult eam omittere; aliqua tamen diuerſitas eſt inter illos, dùm aliqui volunt, quòd peccatum tunc habeat totum complementum: alij verò quòd tempore, quo excurrit hora opportuna ad miſſam, compleatur malitia illius peccati.

Concluſio 2. Dicendum tamen eſt, quòd quamuis omiſſio propriè non ſit, niſi quando præceptum in re currit; tamen, quando quis voluntariè ponit cauſam impedientem, tunc malitia omiſſionis adeſt, quæ tamen completur per actualem omiſſionem tempore quo pręceptum currit.

Probatur 1. pars. Prima pars concluſionis, quòd omiſſio propriè tunc non eſt, quando quis ſe inebriat, videtur certa (quamuis negetur à pluribus) quia omiſſio præcepti affirmatiui, tunc ſolùm eſt propriè; quando præceptum obligat, & non adimpletur.

Prob. 2. pars. Quod verò, dùm vult ebrietatem, voluntas ſit mala malitiâ omiſſionis pręcepti, & imputetur illi peccatũ omiſſionis; omnes Theologi Catholicè ſentientes fateri tenentur contrà Marſilium ponentem, quòd nullo modo ille peccat ante tempus quo præceptum currit, quod eſt manifeſtè falſum, quia tunc omiſſio eſt volita in ſuâ causâ, ſcilicet ebrietate: ergo imputatur.

Prob. 3. pars. Tertia denique pars concluſionis eſt communis inter Thomiſtas volentes quòd compleatur totalis malitia illius actus per actualem omiſſionem, quæ doctrina eſt S. Doctoris pluribus in locis hic ad 3. & infrà quæſt. 76. art. 2. ad 3. & alibi.

Et probatur ratione, nam ebrietas, vel ſomnus eſt cauſa voluntaria omiſſionis: ergo in ſomno, vel ebrietate imputatur omiſſio, quamuis tunc non adſit vſus liberi arbitrij: eodem prorsùs modo, quo ſagittanti imputatur homicidium, licet pro tempore, quo ſagitta occidit hominem, non ſit in poteſtate ſagittantis hunc effectum impedire.

Confirmatur, ſiue explicatur magìs hæc ratio. Prædicta omiſſio eſt voluntaria in ſuâ causâ ipſi omittenti, quia voluit inebriari, & dormire, & dùm dormit, imputatur ipſi: ſicut è contrario, ſi quis antè ſomnum habeat voluntatem, & deſiderium, & affectum martyrij, vel baptiſmi, ſi dormiens poſteà occidatur in odium fidei, vel baptizetur, imputatur martyrium ad coronam, & baptiſmus ſortitur ſuum effectum, quia prædicti illi actus cenſentur voluntarij; ergo & ſimpliciter in caſu noſtro omiſſio illa imputatur dormienti ad culpam, & complet malitiam præcedentis volitionis. *Cõfirmatur 1. vltima ratio.* *Propoſitum precedẽs reddit contingẽtia in ſomno voluntaria.*

Confirmatur ſecundò, vt conſtat ex ſupradictis de bonitate & malitia actuũ humanorum, actus exterior complet malitiam actus interioris: ergo quod hic ſimiliter non contingat, ſolùm poteſt oriri ex defectu voluntatis dormientis; ſed hoc non obſtat, quia vt omiſſio imputetur ad culpam, non requiritur quòd ſit actu volita, ſed ſufficit quòd ſit volita in virtute præcedentis actionis volitæ ſeu voluntariæ; alias ſequeretur, quod ſtante ignorantiâ nunquam peccatum imputaretur; ſiquidem, qui ignorat, non aduertit ſe peccare: imò quamuis taliter quis ſit diſpoſitus quod ſi ſciret, id quod facit eſſe peccatum, non faceret; tamen ſi ignorantia ſit vincibilis, non excuſatur proinde à peccato, quia indirectè vult illud, ſiquidem ignorantia ſit voluntaria, quia ſcire tenebatur: ergo à fortiori non excuſabitur dormiens, ſiquidem ſciuit, ac præuidit, & illud voluit in ſuâ causâ. *Cõfirmatur 2.* *Vt omiſſio imputetur ad culpam, ſufficit quod ſit volita in virtute actionis præcedentis.*

CAPVT

CAPVT III.

Occurritur argumentis contrà dicta.

Obiectio 1. ex D. Thoma.

POſſumus obiicere pro Marſilio ad probandùm, quod antè ſomnum non imputatur peccatum volenti ſe inebriare, vel dormire; ſed tunc imputatur, quando actualiter omittit. Poſſumus inquam obiicere doctrinam Diui Thomæ in hoc art. 5. ad 3. vbi ait quòd *peccatum omiſſionis contrariatur præcepto affirmatiuo, quod obligat ſemper, ſed non ad ſemper; & ideò ſolùm pro tempore illo aliquis ceſſando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmatiuum obligat.* Hæc Diuus Thomas; ſed præceptum affirmatiuum ſolùm obligat, & illud quis tranſgreditur tunc ſolùm, quando tempus miſſæ excurrit: ergo tunc ſolùm peccatum omiſſionis imputatur.

Confirmatur.

Et confirmatur, ſi extaret excommunicatio latæ ſententiæ contrà non audientem miſſam; certum eſt, quod illam non incurreret aliquis, niſi prædicto tempore: ergo tunc ſolùm tranſgreditur præceptum. Antecedens patet, quia excommunicationes, & pœnæ non ſunt ampliandæ; ſed reſtringendæ: ergo ſi excommunicatio lata eſt contra non audientem miſſam in die feſto, non manet excommunicatus quis, niſi dùm tempus opportunum ad audiendam miſſam elabitur.

Soluitur & auctoritatem D. Th. concluſioni fauere oſtenditur.

Hoc argumentum cum ſuâ confirmatione noſtram doctrinam probat, & hoc ſolùm vult S. Doctor hic, & in pluribus aliis locis, vbi ſimilia dicit, quod omiſſio non eſt propriè, niſi tunc, dùm tempus miſſæ elabitur; tunc enim in re affirmatiuum præceptum tranſgreditur, & imputatur tragreſſio dormienti, quia volita in ſuâ causâ, ſed non intendit, quod antè ſomnum, vel ebrietatem ſerotinam non imputetur peccatum omiſſionis, ſiue eius malitia, & non peccet mortaliter ſic operans, quia vult talem omiſſionem indirectè & in ſuâ causâ, vnde potiùs authoritas prædicta, & ſimiles confirmant vltimam partem noſtræ concluſionis.

Reſp. ad confirmationem.

Ad id autem, quod dicitur in confirmatione de excommunicatione. Si extaret contra omittentem miſſam, dicimus quod dormiens illam incurreret tunc, quando tempus miſſæ elabitur, quia voluntariè omitteret; non autem incurreret illam volendo omittere; vnde, dum ſe inebriat in cœnâ, quamuis in illâ ebrietate velit indirectè omittere miſſam, non incurreret proinde excommunicationem, quia hæc nō caderet, niſi in omiſſionem ipſam in re exercitam, ſiue poſitam, & cenſuræ non ſunt ampliandæ, vt benè dicitur in argumento.

Obiectio 2. ſeu inſtantia.

Obiicies ſecundò in fauorem exiſtimantium peccatum omiſſionis omninò compleri antè ſomnum, & quidem ea, quæ poſſent illis fauere ex capite impeditæ libertatis in dormiente, ſatis ſuperque diluta ſunt ex dictis, quòd illa actualis omiſſio eſt voluntaria in ſuâ causâ, & ita dormienti poteſt imputari; ſed inſtabis, quia ſi quis ſciens ſe in ebrietate votum emiſſurum, vel adminiſtraturū ſacramentum, vel reſciſſurum aliquem contractum, vel quid ſimile, tamen non proinde bibendo vſque ad ebrietatem cenſeretur indirectè velle ſe aſtringere voto, vel velle abſoluere pœnitentem, vel baptizare puerum, vel ratam habere reſciſſionem contractus, & hoc ſolùm propter defectum libertatis actualis tempore ebrietatis, quo prædicta executioni mandantur, & tamen interuenit æqua libertas, ac in caſu prædicto: æquè enim eſt cauſa illarum actionum ebrietas, ac cauſa omiſſionis miſſæ: ergo dormienti non cenſetur libera, nec ad culpam imputatur omiſſio miſſæ horâ duodecimâ, & ſolùm cenſetur peccare, quādo bibit.

Confirmatur.

Et confirmatur, quia, vt omnes Theologi docent in materiâ de voto, ad vouendum ſufficit ea libertas, quæ ſufficit, & requiritur ad faciendum peccatum mortale: ergo, quæ non ſufficit ad faciendum votum validum, non ſufficit ad reddendum omiſſionem peccati peccaminoſam.

Reſpondetur.

Ad hoc argumentum reſpondetur, quod omiſſio in ſomnis poteſt eſſe voluntaria, ſicut etiam ſuſceptio ſacramenti, & paſſio pro fide, quia prædicta, ad hoc quod cenſeantur voluntaria, ſufficit quòd ſint volita per modum obiecti: in ſomnis autem poteſt eſſe aliquid volitū per modum obiecti actionis præcedentis, quo quis voluit indirectè omittere miſſam, vel paratus erat recipere ſacramentum, aut pati martyrium, & ſic cenſetur velle huiuſmodi dùm dormit, & ita imputatiuè omittit, & fructuosè recipit ſacramentum, & meretur aureolam martyrij At vero ad mouendum & adminiſtrandum ſacramentum hoc non ſufficit, quia ſunt volita non per modum obiecti, ſed per modum actus; & cùm in

Volita per modum obiecti ſunt voluntaria in ſomno; non autem volita per modū actus.

in ſomnis nequeat eſſe actus liber, nequit conſequenter eſſe votum validum; nec fructuoſa adminiſtratio ſacramenti, & rata reſciſio contractus: Verum tamen eſt, quod attentâ qualitate actionis huius generis, peccare poſſet homo illam exercendo ebrius, & ita ſi præuidiſſet in ebrietate ſe miſſam celebraturum, vel auditurum confeſſionem, vel adminiſtraturum baptiſmum, peccaret ſpecialiter ſe inebriando, quia indirectè vellet ebrius prædicta præſtare contrà reuerentiam ſacramentorum, quamuis non tenerent, neque conficeret ſacramentum propter rationem dictam.

Non requiritur maior libertas ad vouendum, quã ad peccandum mortaliter.

Non tamen licet inferre vt ſit in confirmatione argumenti. Quod requiratur maior libertas ad vouendum, quàm ad peccandum mortaliter, quia aliud eſt dicere requiri maiorem libertatem: aliud dicere requiri diuerſam libertatem (vt ſic loquar:) ad peccandum enim mortaliter, & faciendum voluntarium aliquem affectum, ſiue actum ſufficit, & requiritur tanta libertas quanta ad votum, & è conuerſo: libertas enim conſiſtit in indifferentiâ iudicij, & ita indifferentia illa, quæ non ſufficeret ad faciendum votum validum, nec ſufficeret ad faciendum, quòd actio bibendi eſſet libera ſufficienter ad mortale, & conſequenter, quod omiſſio ſecuta eſſet peccaminoſa mortaliter: hoc tamen non facit, quod hæc libertas proportionabiliter non ſit accommodanda voto, & peccato; & quia votum, & alia recenſita petunt eſſe volita per modum actus, & non ſufficit quod ſit volita per modũ obiecti; ideò indifferentia iudicij, & libertas debet illis applicari per modum actus; non tamen maior quàm ad peccandum mortaliter requiritur.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm conuenienter definiatur peccatum eſſe dictum vel factum, vel concupitum contrà legem æternam.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT I.

Præmittuntur aliqua circà prædictam definitionem.

Definitio peccati.

ALiqui Theologi, de quorũ numero eſt Medina, adducunt ex Patribus varias definitiones peccati. Celeberrima tamen eſt, quæ ex S.Aug. lib.22. contra Fauſtum cap. 27. affert hic S.Doctor, quæ omnium optima, & adæquatiſſima, & complectens omnia, quæ in aliis definitionibus habebantur, ab omnibus Theologis reputatur, videlicet peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contrà legem æternam.

Docet autem S. Thomas in ſolutione ad primum; quòd hæc definitio poteſt etiam comprehendere peccatum omiſſonis, illique accommodari, quod facies, ſi pro eodem in hac definitione accipias dictum, & non dictum, factum, & non factum, concupitum, & non concupitum; prout iſta omnia dicunt carentiam actus in ſubiecto debito; omiſſio enim non eſt mera negatio, ſed carentia in ſubiecto, quod debet operari, & non operatur: omiſſio ergo mala quamuis phyſicè differat ab actu peccaminoſo poſitiuo; moraliter tamen non differt, & ita debuit comprehendi ſub eadem diſinitione, ſub quâ comprehenditur peccatum commiſſionis.

Cõuenit omiſſioni quæ moraliter non differt ab actu peccaminoſo.

Peccati diuiſio adæquata.

Aduertendum inſuper eſt, quod peccatum, cùm ſit quid concretum, debuit definiri per materiale, & formale: materiale eſt dictum, vel factum, vel concupitum, quod complectitur omne peccatum; ſiquidem peccatum adæquatè diuiditur in peccatum cordis, oris, & operis. Illa verò particula, contrà legem æternam, denotat formale peccati, quod informans prædictos actus conſtituit vnum integrum peccatum reſpectiuè.

Et quamuis multiplex ſit lex æterna, naturalis, & poſitiua, diuina, & humana; non tamen inadæquatè proceditur, dùm in definitione lex æterna ſola exprimitur, quæ eſt diuina mens; hæc enim continet virtualiter, & cauſaliter omnem aliam legem, cum ipſa ſit prima regula omnium agendorum.

CAPVT

Capvt II.

In quo conſiſtat formale peccati.

CEleberrima ſe offert hic diſputatio de conſtitutiuo formali peccati, & quidem prolixè nimis incedendum eſſet, niſi dicendorum fundamenta fusè quæſt. 18. à nobis iacta fuiſſent, dùm, in quo conſiſtat moralitas, bonitas, vel malitia humani actus, diſcuſſimus, & ſtabiliuimus. Eò igitur Nouitio Theologo erit recurrendum, & quæ ibi dicta ſunt, cum hic dicendis coniungendo, exactam cognitionem veritatis, in hac obſcuriſſimâ diſputatione aſſequetur.

Omnia poſitiua & priuatiua, quæ reperiuntur in peccato.

Vt autem Theologorum placita, quæ ſigillatìm referre confuſionem parerent, perſtringamus. Sciendum eſt quod in peccato plura includuntur. Primò entitas realis, & phyſica ipſius operationis peccati. Secundò conuerſio ipſius ad obiectum diſſonum legi diuinæ v. g. in peccato temperantiæ, eſt conuerſio ad obiectum prohibitum tali lege, putà non mœchaberis. Tertiò in tali actu conſiderantur plures priuationes, quæ ex conuerſione ad obiectum diſſonum, dimanant. Primò ſequitur in ipſo operante priuatio gratiæ, & virtutis oppoſitæ tali operationi peccaminoſæ. Secundò in ipſomet actu ſequuntur priuationes, aliquæ nempe debiti finis, regulæ rationis, & auerſionis à Deo, & aliæ plures, quæ variis, & diuerſis nominibus nuncupari ſolent.

Status difficultatis.

Nullus igitur dubitat quòd formale peccati non conſiſtat in entitate phyſicâ actus; ſiquidem omnes conueniunt ipſam eſſe bonam, & à Deo: difficultas ſolùm eſt, an conſiſtat in illa conuerſione poſitiuâ, & reali quam actus dicit ad obiectum diſſonum, an potiùs in aliquâ, ex dictis priuationibus.

Mens D. Th. declaratur à nobilioribus Thomiſtis.

Pro vtrâque parte, innumera poſſent adduci S. Doctoris teſtimonia, quorum plura referuntur, & expenduntur à Carmelitis Salmanticenſibus diſp. 6. dubio 3. adeò vt anceps Theologus ſit, dùm noſtri authoris menti in hoc puncto cupit ſe confirmare. Verùm, vt optimè aduertunt præfati authores loco citato §. 3. omninò iudicandum eſt D. Thom. ſentire formale conſtitutiuum, peccati conſiſtere in aliquo poſitiuo, qui ſine dubio, ſemper fuit communis ſenſus Thomiſtarum, quorum viginti ex nobilioribus, prædicti patres adducunt; quibus deferendum iudicani, cùm de mente Sancti Doctoris dubitatur, his igitur libenter adhæreo, præcipuè, cùm conſtans ſit doctrina S. Doctoris à nobis repetita, & ſtabilita, quod moralitas, eiuſque ſpecies conſtituuntur penès ordinem ad obiectum, vt ſubiectum regulis morum, diſſonum, vel conſonum rationi, vel indifferens; vnde omnia teſtimonia, quæ in fauorem entitatis poſitiuæ in peccato repertæ ex Sancto Doctore afferuntur, habent fundamentum in doctrinâ ipſius, in quâ conſequenter incedere non poſſumus, niſi tale poſitiuum admittamus. Teſtimonia autem, quæ pro parte negante hoc poſitiuum in eodem S. Doctore colliguntur, quamuis innumera ſint, non poſſunt tantùm vrgere, quia eius doctrinæ in materiâ de ſpecificatione, actuum moralium manifeſtè aduerſantur, & facilem habent euaſionem ex eo quod quamuis conſtitutiuum peccati ſit poſitiuum, plures tamen priuationes illi adueniunt, ſine quibus intelligi non poteſt; ex quo fit quod ſæpiùs tàm à D. Thoma, quam ab aliis patribus, & Doctoribus ſic huiuſmodi priuationes illi tribuuntur, quaſi in illis conſiſteret, de quo infrà.

Theologi conſtituentes peccatum in aliquo priuatiuo.

Non deſunt tamen Theologi ex antiquis, & modernis doctiſſimi exiſtimantes, & vt credunt, cum D. Thoma ſentientes malitiam peccati, ſiue formale ipſius conſiſtere in aliquo priuatiuo: diſcrimantur autem iuxtà diuerſitatem aſſignati priuatiui; aliqui enim volunt conſiſtere in priuatione gratiæ, & virtutis, quam inducit peccatum in ſubiecto; alij in carentiâ, rectitudinis, quam actus debet habere; alij in auerſione, quam dicit ad rationem.

Alij ponentes in poſitiuo ſimul, & priuatiuo.

Quibus addi poteſt quaſi media ſententia illorum, qui nec in ſolo poſitiuo, nec in ſolo priuatiuo formale peccati conſtituunt, ſed in vtroque ſimul de quorum numero non deſunt Theologi etiam intrà ſcholam Diui Thomæ.

Cæterùm priuſquàm, quid ſentimus, afferamus, ſciendum eſt quod hic non loquimur de peccato omiſſionis, ſi abſolutè, & ſecundùm ſuam ſpeciem ſumatur, quia ſic ſumptum nequit de illo

controuerti, an ſit aliquid poſitiuum. Siquidem non dicit niſi priuationem, ſed loquimur de omiſſione, vt ſubiacet voluntati, ſiue ratione actus poſitiui, per quem eſt directè volita, vel ratione actus qui eſt occaſio, vel cauſa illius, in quo eſt volita indirectè, & ſic de illâ eodem modo moraliter philoſophandum nobis eſt in præſenti, ac de peccato commiſſionis.

Concluſio 1.

Dicendum eſt primò eſſentiam, & formale conſtitutiuum peccati, non poſſe in aliquo priuatiuo conſiſtere.

Probatur.

Hæc concluſio probatur, diſcurrendo per omnia genera priuationum, quæ in peccato reperiuntur. Imprimis quod nequeat conſiſtere in priuatiuo, quod eſt carentia gratiæ in ſubiecto, probatur, quia ſequeretur ex hoc quod omnia peccata eſſent æqualia; ſiquidem omnibus commune, & æquale eſt expellere gratiam. Et confirmatur, quia expellere gratiam eſt effectus peccati, peccatum enim habet ſolùm moraliter gratiam expellere: ergo priùs debet intelligi peccatum, quàm huiuſmodi expulſio; prius enim intelligi debet cauſa quàm effectus.

Peccatum expellit gratiam ſolùm moraliter.

Quòd verò eſſentia peccati non conſiſtat in priuatiuo rectitudinis virtutis oppoſitæ, vel in auerſione, probatur, & quidem de auerſione, imò & de quãcunque ex dictis priuationibus, quia peccatum eſt actus humanus intentus, & volitus propter aliquem finem: ergo ab illo fine debet ſpecificari, & non à priuatione; ſiquidem nullus intendit priuationem, cùm nemo intendens ad malum operetur. Specialiter autem, quod in priuatione rectitudinis virtutis oppoſitæ, eſſentia peccati non conſiſtat, probatur quia inde ſequeretur, quòd omnia peccata contrà eamdem virtutem eſſent æqualia, & ſic odium Dei eſſet ęquale cum omiſſione amoris, dùm vrgebat præceptum poſitiuum charitatis, & ſequela patet, quia forma, quâ priuant, eſt eadem omninò, nempe charitas.

Nemo intendens ad malũ operatur.

Et confirmatur, quia ſequeretur quòd omnes actus contrà eamdem virtutem eſſent eiuſdem ſpeciei, vnde prodigalitas, & auaritia eſſent eiuſdem ſpeciei, & ſic omnia alia vitia extrema eiuſdem ſpeciei eſſent. quia priuant eadem ſimpliciſſimâ formâ, ſcilicet virtute, putà liberalitatis, vel aliâ.

Reſpondent aduerſarij quod quamuis ex hoc capite peccata non diſtinguerentur; benè tamen ex diuerſo dictamine rationis, vel ex diuerſo præcepto, vel quia diuerſo modo priuant virtute.

Euaſio aduerſariorum.

Verùm hæc ſolutio non ſatisfacit; tàm enim dictamen, quàm præceptum ſunt quid extrinſecum reſpectu actûs, & diuerſitas prædicta omninò materialis eſt reſpectu priuationis, quæ ſolùm ſpecificatur, & diſtinguitur penes formam, quâ priuat; quæ quidem, cùm omninò ſit eadem (Siquidem virtus eſt eadem ſpecie) peccata omnia eiuſdem eſſent ſpeciei. Hoc argumentum eſt Caietani, & fortiſſimum, cui quamuis aduerſarij pro viribus conentur occurrere, tamen non ſatisfaciunt. Nec eſt hic ampliùs immorandum, quia falſitas huius doctrinæ oſtenſa fuit quæſtione 18. vbi oſtendimus ſpecificationem, actus ab obiecto eſſe deſumendam.

Præcluditur.

Concluſio 2.

Secundò, dicendum eſt eſſentiam, & formale conſtitutiuum peccati non conſiſtere in poſitiuo, & priuatiuo ſimul, ſed pręcisè in aliquo reali poſitiuo; nempe in tranſcendentali ordine, & relatione, quam dicit actus humanus ad obiectum, vt diſſonum rationi, & legi; priuatio tamen regulæ rationis, & boni oppoſitæ virtutis neceſſariò conſequitur talem eſſentiam, non quaſi propria paſſio, ſed quaſi reſultans neceſſariò, tanquam ex fundamento, ad modum, quoad eſſentiam albedinis neceſſariò ſequitur priuatio nigredinis; ita, quia peccatum ratione ſui obiecti, à quo ſpecificatur, & eſſentiam ſortitur, dicit contrarietatem ad rationem & legem, conſequenter dicit priuationem rationis: quamuis autem malitia moralis poſitiua, in quâ peccatum conſiſtit, & hæc priuatio entitatiuè differant, moraliter tamen eſt vna tantùm malitia eiuſdem peccati.

Priuatio conſequitur malitiam poſitiuã peccati, vt quid reſultãs.

Probatur 1. pars concluſionis.

In hoc dicto ſic explicato, conueniunt communiter Thomiſtæ, & primò quoad primam partem, quod malitia, ſiue formale conſtitutiuum peccati, nequeat conſiſtere in poſitiuo, & priuatiuo ſimul, patet, quia ens reale, & ens rationis nequeunt ſimul conſtituere, vnam eſſentiam: ergo nequit entitas realis habere rationem generis, & priuatio rationem differentiæ, vt volunt defenſores tertiæ ſententiæ: alij enim volunt priuationem eſſe differentiam, & conuerſionem poſitiuam ad obiectum dicunt

dicunt eſſe genus, alij autem è contrà; ſed contra vtrumque modum philoſophandi procedit ratio adducta, quæ confirmari poteſt, quia genus, & differentia ſunt eadem entitas, & realitas diuerſimodè concepta. Quatenùs enim concipitur per modum materiæ, potentiæ, & perfectibilis, habet rationem generis: Quatenùs verò concipitur per modum formæ, & actus, & perficientis, habet rationem differentiæ, ſed ens reale & ens rationis nequeunt eſſe eadem entitas: ergo.

Eadem entitas non poteſt coaleſcere ex ente reali & rationis.

Prob. 1. ſecũda pars.

Præcipuum autem quod in concluſione intenditur, ſcilicet malitiam peccati eſſe quid reale poſitiuum, facilè poſſe ex ſacrâ ſcripturâ deduci exiſtimant prædicti Patres Carmelitæ loco citato dubio 4. §. 1. Ex omnibus ſcilicet locis in quibus peccatum per aliquod poſitiuum deſcribitur, vt dùm nominibus tranſgreſſionis, præuaricationis, abominationis, adulterij, fornicationis, & ſimilibus in ſcripturâ frequentiſſimis, & quid poſitiuum ſonantibus; quæ quidem, quamuis non diſpliceant, non tamen multùm fauere videntur, & poſſet argumentum retorqueri, quia in ſacrâ ſcripturâ peccatum frequentiſſimè explicatur per auerſionem à Deo, derelictionem, & ſimilia quæ priuatiuum indicant, & in ſcripturis veteris teſtamenti ſæpiſſimè peccatum metaphoricè deſcribitur; vnde validum argumentum non videtur poſſe inde deſumi.

Sed probatur ratione, quia antecedenter ad omnem priuationem, intelligitur peccatum conſtitutum in eſſe peccati: ergo præcisè conſtituitur per poſitiuum. Conſequentia patet, & antecedens probatur, quia antecedenter ad omnem priuationem intelligitur odium Dei, v. g. reſpicere obiectum diſſonum rationi, & legi: ergo malum intelligitur malum moraliter: ergo, & peccatum. Et in confirmationem huius rationis, & ad eius explicationem faciunt omnia dicta loco citato quæſt. 18. vbi apparet, quòd antecedenter ad quamcumque priuationem, vel conſiderationem intellectus, intelligitur in actu humano ordo ad obiectum, vt ſubiectum regulis morum, & induens bonitatem vel malitiam. Vnde non eſt ampliùs in hoc vnico, & præcipuo fundamento hic immorandum.

Peccatum intelligitur cõſtitutũ per reſpectum ad obiectũ diſſonum rationi & legi, & antè quamcumq; priuationem.

Prob. 2.

Secundò probatur eadem veritas à ſufficienti enumeratione; ſi enim non poteſt malitia conſtitutiua peccati conſiſtere in aliquo priuatiuo præcisè, nec in priuatiuo, & poſitiuo ſimul, neceſſariò conſtituenda erit in aliquo reali poſitiuo.

Quod aſſerit tertia pars concluſionis, quod peccatum ex conſequenti priuationem importet, ſatis ſuperque patet ex dictis.

Capvt III.

Occurritur argumentis in contrarium.

NOn immorabimur in ſatisfaciendo obiectionibus, quæ ex ſcripturis, & Patribus adduci poſſent, facilè enim occurrimus. In ſcripturis, enim, vt diximus, aliquando peccatum nominibus importantibus poſitiuum, aliquando importantibus priuatiuum deſcribitur, vtraque enim malitia, & poſitiua, & priuatiua in illo reperitur, ſed non proinde argumentum deſumi poteſt, nec pro conſtitutiuo poſitiuo, nec pro priuatiuo.

Scripturâ exprimit peccatum aliquãdo per nomina poſitiua, aliquando per priuatiua.

Quoad Patres autem ſpecialiter attinet, benè obſeruant Patres Carmelitæ loco citato §. 5. quod ſancti Patres, & Doctores Eccleſiæ, qui poſt exortam Manichæi hæreſim ſcripſerunt, vt Athanaſius, Baſilius, Epiphanius, Nazianzenus, & alij ex Græcis, & ex Latinis Hieronymus, Auguſtinus, & alij, dùm negant malum eſſe rem aliquam, potiſſimùm intendunt refutare errorem illius hæreſiarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas ſecundùm ſubſtantiam, & naturam ſuam eſſe malas, & quaſdam bonas: & ita frequenter aſſerebant nullam eſſe mali naturam, & ſimilia, quibus ſignificare intendebant nullam ſubſtantiam ſiue eſſentiam ex naturâ ſuâ eſſe malam; non verò intendebant, quod operationes, & actus à libero arbitrio procedentes non poſſint eſſe mali, & eorum malitia aliquid poſitiuum. Videantur prædicti authores loco citato.

Patres impugnantes hæreſim Manichæorum peccatum in quodam priuatiuo videntur conſtituere.

Sed ratione contrà dicta primò obiici poteſt, peccatum ſecundùm ſententiam Thomiſtarum habet malitiam infinitam, & ideò non poteſt pura creatura ſatisfacere de condigno, & toto rigore Iuſtitiæ pro culpâ mortali; ſed peccatum

Obiicitur 1. ratione.

catum mortale non habet hanc infinitatem, provt dicit conuerſionem ad obiectum ſed ſolùm in ratione auerſionis à Deo: ergo in tali auerſione,vel etiam in aliis priuationibus, vt in priuatione gratiæ, quæ affert malum, & iacturam infinitam,conſiſtet formalis, & eſſentialis ratio conſtitutiua peccati.

Reſpondetur.

Ad hoc argumentum ; provt tangit ſatisfactionem Chriſti, dicimus quod parum refert ad intentum Theologorum exiſtimantium, quod pura creatura non poſſit de potentiâ abſolutâ ſatisfacere condignè pro peccato, cò quòd habeat malitiam infinitam, quod hæc infinitas malitiæ accidat, vel ex conuerſione, vel ex auerſione, dummodò peccatum illam includat;quamuis etiam poſſet dici malitiam peccati etiam in ratione conuerſionis eſſe infinitam, quia conuertitur ad obiectum diſcordans, & contrarium Deo ; & ſic, provt obiectum eſt diſſonum, & contrarium Deo, dat illi infinitam malitiam.

Pura creatura non poteſt ſatisfacere de condigno malitia infinita peccati.

Obiicitur 2.

Potiſſimum autem aduerſariorum argumentum deſumitur ab inconuenienti, videtur enim neceſſariò inferendum, quod Deus concurrat ad peccatum, & ſit cauſa illius. Poſito enim quod eſſentia peccati, & malitia illius ſit ens reale poſitiuum,cùm Deus ad omne tale ens, vt prima cauſa, concurrat, neceſſariò concurret ad peccatum, & erit cauſa illius.

Reſpondetur.

Hoc argumentum, & eius ſolutio ſunt intrà trita, & communia apud Theologos,& habent locum in diuerſis materiis; Colligitur itaque ſolutio ipſius ex doctrinâ S.Doctoris infrà qu.79. art.2. vbi hæc ait. *Dicendum quod actus peccati, & eſt ens, & eſt actus, & ex vtroque habet quod ſit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo ſit, oportet quod deriuetur a primo ente, vt patet per Dionyſium 5. Capite de diuinis nominibus ; omnis autem actio cauſatur ab aliquo exiſtente in actu ; quia nihil agit niſi ſecundùm quod eſt actu. Omne autem ens reducitur in primum actum ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, qui eſt per ſuam eſſentiam actus; vnde relinquitur quòd Deus ſit cauſa omnis actionis, in quantùm eſt actio, ſed peccatum nominat ens, & actionem cum quodam defectu ; defectus autem ille eſt ex cauſâ creatâ, ſcilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei: vnde defectus iſte non reducitur in Deum, ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium, ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam, ſicut in cauſam,non autem in virtutem motiuam, à quâ tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione, & ſecundùm hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non eſt tamen cauſa peccati. quia non eſt cauſa huius, quod actus ſit cum defectu.* Hæc D. Thomas.

Ad Deum vt ad cauſam primam reducitur omnis entitas realis, ſed non defectus actionis.

Ex hac aureâ doctrinâ habes, quod quidquid in malitiâ peccati inuenitur de effectu, eſt à primâ causâ, à quâ omnes effectus creati dependent, quidquid verò eſt de defectu,cauſæ ſecundæ defectibili eſt tribuendum. Et conſultò plura,quæ circà hoc occurrunt, omittimus, quia nihil magìs proficiet Nouitio Theologo ad occurrendum pluribus cauillationibus, quam præfata diſtinctio S.Doctoris, & benè percipere exemplum adductum de defectu claudicationis, qui reducitur in tibiam curuam, ſicut in cauſam, non autem in virtutem motiuam, & tamen à virtute motiuâ cauſatur, quidquid eſt motionis in claudicatione, ſic quamuis,quidquid ſit entitatis, & realitatis in formali conſtitutiuo peccati, ſiue in eius malitiâ cauſatur à Deo, & quidquid eſt deformitatis, ſeu defectus, eſt à causâ creatâ, in quantum deficit ab ordine primi agentis, nec ampliùs eſt hic immoradum, ne mens diſcipuli confundatur, ſed videantur dicta quæſt.18.

Similitudo notanda.

QVÆSTIO LXXII.

De peccatorum diſtinctione.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccata diſtinguantur ſecundùm obiectum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur actus voluntarij diſtinguntur ſpecie ſecundùm obiecta,vt ſuprà quæſt.18.art.2. oſtenſum eſt: vnde ſequitur quòd peccata diſtinguntur ſpecie ſecundùm obiecta.

ART.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conuenienter diſtinguantur peccata ſpiritualia à carnalibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur authoritate Gregorij 31. moralium, quod ſeptem capitalium vitiorum quinque ſunt ſpiritualia, & duo carnalia.

Explicat autem S. Doctor in corpore, quod illa peccata, quæ perficiuntur in delectatione ſpirituali, vocantur ſpiritualia: illa verò, quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur carnalia: ſicut gula quæ perficitur in delectatione ciborum; & luxuria quæ perficitur in delectatione venereorum. Vnde Apoſtolus dicit 2. ad Corint. 7. *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis, & ſpiritus.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccata diſtinguantur ſpecie ſecundùm cauſas.

CONCLVSIO eſt negatiua, ſi per ly cauſas intelligantur cauſæ actiuæ, vel motiuæ; quia ſecundùm hoc omnia peccata eſſent vnius ſpeciei, cùm ex vnâ cauſa cauſentur. Dicitur enim Eccleſiaſtici 10. quod *initium omnis peccati eſt ſuperbia*, benè tamen differunt ſpecie peccata ſecundùm diuerſitatem cauſæ finalis, finis autem eſt obiectum voluntatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum conuenienter diſtinguatur in peccatum in Deum, in ſeipſum, & in proximum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur authoritate Iſidori in libro de ſummo bono, vbi dicitur *peccare in ſe, in Deum, & in proximum*, & in corpore, ratione triplicis ordinis, qui in homine debet eſſe, vel per comparationem ad ſe, vel ad Deum, vel ad proximum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm diuiſio peccatorum, quæ eſt ſecundùm reatum, diuerſificet ſpeciem.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà; quia ea quæ conſtituunt ſpeciem ſunt priora, ſicut differentiæ ſpecificæ; ſed pœna ſequitur culpam, ſicut effectus eius: ergo peccata non differunt ſpecie ſecundùm reatum pœnæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum commiſſionis, & omiſſionis differant ſpecie.

CONCLVSIO. Si loquamur de ſpecie peccati omiſſionis, & commiſſionis, materialiter differunt ſpecie. Si autem loquamur de ſpecie peccati omiſſionis, & commiſſionis formaliter, ſic non differunt ſpecie (quod idem eſt ac dicere, non differunt ſpecie morali) quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt. Auarus enim ad congregandum pecuniam, & rapit, & non dat ea quæ dare debet. Similiter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & ieiunia debita prætermittit.

Peccatum cōmiſſionis, & omiſſionis non differunt ſpecie morali.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm conuenienter diuidatur peccatum, in peccatum cordis, oris & operis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur authoritate Hieronymi ſuper Ezechielem, vbi ait, *tria ſunt generalia delicta quibus humanum ſubiacet genus: aut enim cogitatione, aut ſermone, aut opere peccamus.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſuperabundantia, & defectus diuerſificent ſpeciem peccatorum.

CONCLVSIO. Peccata, quæ ſunt ſecundùm ſuperabundantiam, & defectum, non ſolùm differunt ſpecie, ſed etiam ſunt ſibi inuicem contraria, quia habent diuerſa, & contraria motiua.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm peccata diuerſificentur ſpecie ſecundùm diuerſas circunſtantias.

CONCLVSIO. Quando corruptio diuerſarum circunſtantiarum habet idem motiuum, non diſtinguit ſpecies peccatorum: quando verò prouenit ex diuerſis motiuis, diuerſæ emergunt ſpecies peccati.

CAPVT VNICVM.

Indicantur loca, in quibus ex ſupradictis inueniet Theologus principia ad facilem notitiam, & reſolutionem omnium quæ circà quæſtiones, præcedentem, & ſequentem deſiderari poterant.

LIcet S. Doctor clariſſimè in præcedenti, & ſequenti quæſtione procedat, plura poſſent deſiderari, & controuerti pro completâ intelligentiâ omnium quæ hic docet. Cæterum quia in præcedentibus quæſtionibus ea ſtudioſus Theologus inuenire poterit, tantùm hìc iudicauimus indicanda.

Quæ inferri poſſunt ex doctrinâ ſuperius traditâ.

Ea ergo, quæ concernunt ſpecificationem & diſtinctionem peccatorum, & vitiorum circà malitiam obiectiuam, vel malitiam quam peccata habent ex circunſtantiis, quænam illarum ſit eſſentialis, quæ accidentalis, quæ circunſtantiæ aggrauare poſſint, vel etiam ſpeciem peccati mutare, & aliæ ſimiles quæſtiones & materiæ, de quibus S. Doctor in his quæſtionibus tractat, abundanter in tractatu de actibus humanis diſputauimus, præcipuè quæſt. 18. & ſequentibus, quibus nihil addendum eſt. Perpendenda ſunt quæ de ſpecificatione, quam actus humanus habet à fine operantis & operis: quomodò, & quandò circunſtantiæ tranſeunt in rationem obiecti, &c.

Ibidem videri poterunt quæ diximus circà euentus malos ſecutos ad actiones bonas, vel malas: quomodò ſint imputabiles operanti, & alia plura quæſt. 6. de voluntario, & inuoluntario, præcipuè dùm egimus de voluntario indirecto, & de conditionibus illius.

Videnda etiam ſunt, quæ ibidem latè explicuimus de ignorantiâ antecedente, concomitante, & conſequente, & de inaduertentiâ in operando; ex quibus clarè deducitur reſolutio omnium, de quibus hic dubitari poſſet.

QVÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad inuicem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm omnia peccata, & vitia ſint connexa.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur. Quædam vitia ſunt ſibi inuicem contraria, vt conſtat ex philoſopho 2. Ethic. ſed impoſſibile eſt contraria ſimul ineſſe eidem: ergo impoſſibile eſt omnia peccata, & vitia ſibi eſſe inuicem connexa.

ARTICVLVS II.

Vtrùm omnia peccata ſint paria.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex illo Ioannis. 19. quod Dominus dicit ad Pilatum. *Qui tradidit me tibi, maius peccatum habet.* Et tamen conſtat quòd Pilatus aliquod peccatum habuit: ergo vnum peccatum eſt maius alio.

ART.

ARTICVLVS III.

Vtrùm grauitas peccatorum varietur ſecundùm obiecta.

CONCLVSIO. Quia peccata habent ſpeciem ex obiectis: differentia grauitatis, quæ attenditur penès obiecta, eſt prima, & principalis quaſi conſequens ſpeciem.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm grauitas peccatorum differat ſecundùm dignitatem virtutum, quibus opponuntur.

CONCLVSIO: Illud eſt maius peccatum, quod directè opponitur maiori virtuti; attamen ex parte effectus, & ſecundùm virtutis extenſionem, etiam minora peccata præſtantiori virtuti contrariantur.

ARTICVLVS V.

Vtrùm peccata carnalia ſint minoris culpæ, quàm ſpiritualia.

CONCLVSIO. Cæteris paribus peccata carnalia ſunt minoris culpæ quàm ſpiritualia. Probatur in argumento ſed contrà ex Gregorio libro.31. moralium cap.31. vbi dicit, *peccata carnalia ſunt minoris culpæ, & maioris infamiæ, quàm ſpiritualia.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm grauitas peccatorum attendatur ſecundùm cauſam peccati.

PRIMA concluſio. Cauſa propria, & per ſe peccati, quæ eſt voluntas, aggrauat peccatum: vnde illud peccatum eſt maius, quod maiori voluntate fit.

Loquendo de cauſis extrinſecis; illæ cauſæ, quæ voluntatem inducunt ad peccandum ſecundùm naturam ipſius voluntatis, ſicut eſt finis, etiam aggrauant peccatum; & ideò ille grauiùs peccat qui ex deteriori fine ad peccandum mouetur; cauſæ verò, quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter ordinem, & naturam ipſius voluntatis, & minuunt iudicium rationis, ſicut ignorantia: vel minuunt liberum voluntatis motum, ſicut infirmitas, violentia &c. diminuunt peccatum, in quantum auferunt rationem voluntarij. *Vnde Leuitas, & grauitas peccati colligitur.*

ARTICVLVS VII.

Vtrùm circunſtantia aggrauet peccatum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia vnumquodque ex eodem natum eſt augeri, ex quo cauſatur, ſicut philoſophus dicit de habitu virtutis in 2. Ethic. manifeſtum eſt autem quod peccatum cauſatur ex defectu alicuius circunſtantiæ: ergo manifeſtum eſt, quod natum eſt aggrauari per circunſtantiam.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm qualitas peccati augeatur ſecundùm maius nocumentum.

PRIMA concluſio. Si nocumentum, quod prouenit ex peccato, ſit præuiſum, & intentum directè, quantitas nocumenti adauget grauitatem peccati: ſi autem nocumentum ſit præuiſum, ſed non intentum, aggrauat quantitatem peccati indirectè.

Secunda concluſio. Si nocumentum, nec eſt intentum; neque præuiſum, & per accidens ſe habet ad peccatum, non aggrauat illud directè: ſi verò nocumentum ſequitur per ſe ex actu peccati, aggrauat peccatum directè,

recté, quamuis neque ſit intentum, neque præuiſum.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm peccatum aggrauetur ratione perſonæ, in quam peccatur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex eo quod in ſacrâ ſcripturâ ſpecialiter vituperatur peccatum quòd contra ſeruos Dei committitur, vt 3. Regum 19. *Altaria tua deſtruxerunt, & prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maximè peccatum commiſſum in perſonas propinquas ſecundùm illud Micheæ.7. *Filius contumeliam facit patri, filia conſurgit aduersùs matrem ſuam* Vituperatur etiam ſpecialiter peccatum, quod committitur in perſonas in dignitate conſtitutas, vt patet Iob. 34. *qui dicit Regi Apoſtata, qui vocat duces impios*: ergo conditio perſonæ, in quam peccatur, eſt quodammodo obiectum peccati. Dictum eſt autem ſuprà, quod prima grauitas peccati attenditur ex parte obiecti: ergo.

Peccatũ grauius, dum cõtrà ſeruos Dei, contrà propinquos, & magnates cõmittitur.

ARTICVLVS X.

Vtrùm magnitudo perſonæ peccantis aggrauet peccatum.

CONCLVSIO. Peccata, quæ vel ex infirmitate naturæ, vel ex ſubreptione proueniunt, potiùs minuuntur, quàm augeantur ex dignitate perſonæ: Ea verò, quæ ex deliberatione procedunt, aggrauantur ex perſonæ magnitudine.

QVÆSTIO LXXIV.

De ſubiecto peccatorum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas ſit ſubiectum peccati.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumẽto ſed contrà authoritate Auguſt. libro 1. retractationum cap. 9. vbi ait quod voluntas eſt, quâ peccatur, & rectè viuitur.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur doctrinam huius articuli eſſe veriſſimam, nec contradicere his quæ articulo ſequenti author determinat.

CVm de ſubiecto virtutis fusè à nobis actum ſit, & proportionabiliter de ſubiecto vitiorum, & peccatorum ſit philoſophandum, vt ex dicendis apparebit, parum nobis hic erit immorandum; ſed Theologus omninò recolere debebit quæ ibi dicta ſunt, & in tractatu de habitibus in communi.

De ſubiecto virtutis & vitij proportionabiliter eſt Philoſophandum.

Aduertenda autem nouitio Theologo ſunt verba S. Doctoris in prologo huius quæſtionis, vbi dicit conſiderandum eſſe de ſubiecto vitiorum, & peccatorum. Et quia ex ſupradictis habemus, quod nomine vitij intelligitur habitus vitioſus, ſeu peccaminoſus, & nomine peccati intelligitur actus vitioſus, oſtendit S. Doctor ſe locuturum de vtroque; & ita quæ determinabimus de ſubiecto peccati, intellige etiam de vitio. Subiectantur enim actus, & habitus in eâdem potentiâ. Verùm antequam ad examen concluſionis huius articuli deueniamus, vnicum verbum de ſubiecto peccati in communi dicendum

Nomine peccati, actus; nomine vitij, habitus vitioſus intelligitur.

dum erit, ſubiectum igitur peccati eſt ea potentia, cui inhæret peccatum formaliter, & cui imputatur ad culpam; ſi enim ſit alicubi, & illud, in quo eſt, non ſit capax moralitatis, nec imputabilitatis, erit ibi materialiter tantùm, & non tanquam in ſubiecto.

Concluſio. In hoc art. igitur S. Doctor ſtatuit, quod voluntas ſit ſubiectum peccati

Probatur. Quod probat, quia, cùm proprium ſit actuum moralium, quod ſint voluntarij, vt ſuprà dictum eſt, ſequitur quod voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum, ſiue bonorum, ſiue malorum, ſit principium peccatorum; & ideò ſequitur quod peccatum, ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto.

Confirmatur. Et confirmatur, in voluntate ſunt aliqui actus immanentes, & interiùs in illâ recepti peccaminoſi, vt odium Dei, & proximi, deſperatio, & alia: ergo eſt ſubiectum, & principium peccati; actus enim immanentes habent pro ſubiecto principium, à quo producuntur: hoc enim dicit verbum, immanentes.

Voluntas eſt præcipuum & vniuerſalé principiũ, nec non ſubiectum peccatorum. Vult autem S. Doctor voluntatem non eſſe ſolum principium, & ſubiectum peccatorum, quia aliqua peccata habent illam pro proprio, ac connaturali principio, ac ſubiecto; ſed vult, quod ſit principale, & vniuerſale principium, & ſubiectum.

Quod probatur, quia omne peccatum eſt tale, & imputatur ad culpam, vt eſt liberum, & voluntarium; ſed principale, & vniuerſale principium libertatis eſt voluntas: ergo illa eſt principale principium, & ſubiectum peccati. Dicimus vniuerſale, ſeu generale principium, & ſubiectum reſpectu moralitatis, ſeu imputabilitatis peccati: omne enim peccatum vniuerſaliter in quâcumque potentiâ propriè, & eſſentialiter ſubiectetur, & ab illâ immediatè procedat, moraliter, & imputatiuè à voluntate procedere, & in illâ ſubiectari, principaliter quoad imputationem, dicendum eſt. *Quælibet potentia participat libertatẽ à voluntate.* Quæ veritas, ſuppoſitis toties repetitis in materiâ de voluntario, & inuoluntario, & in tractatibus de paſſionibus, actibus humanis, virtutibus, & habitibus pluſquàm manifeſta apparet; cùm quælibet alia potentia participet libertatem à voluntate tanquam à primo, & generali mouente libero, homini intrinſeco: ergo peccata cuiuſcumque alterius potentiæ ad illam (tanquam ad primum liberum intrinſecum) conſentientem, & mouentem reducenda ſunt.

Quæ doctrina aperiet tibi viam ad cognoſcendum, quomodò ea quæ S. Doctor in hoc art. habet, non contradicunt veritatibus articuli ſequentis: ſunt enim aliqui qui contradictionem, quam primus omnium Caietanus aduertit in litterâ vtriuſque articuli, notarũt, eò quod hic Sanctus Doctor (quod etiam idem apparet in ſolutione ad primum art. 6.) non ſolùm intendit, quod voluntas ſit ſubiectum peccati, ſed quod omne peccatum eſt ſubiectiuè in voluntate, eò quòd omne peccatum eſt actus immanens, & à voluntate, & conſequenter in voluntate; quia omnis actus immanens eſt in eo, à quo eſt, & tamen ipſe D. Thomas art. ſequenti manifeſtè ſtatuit, quod non ſola voluntas eſt ſubiectum peccati, prout in ſequentibus articulis explicatur. *Suboritur difficultas ex apparente cõtradictione in litterâ.*

Soluitur à Caietano. Huic difficultati occurrit Caietanus ex his, quæ ex S. Doctore hic ſtatuimus, nec piget eius verba ad litteram referre. *Noſſe inquit debes, quod non inconuenit idem peccatum eſſe in pluribus ſubiectiuè, ſecundùm diuerſa, ſicut poteſt diuerſimodè eſſe à pluribus: paria namque in actionibus immanentibus ſunt eſſe in, & eſſe ab operante. Cùm enim in omni peccato concurrat actio voluntatis poſitiuè vel priuatiuè, oportet omne peccatum ratione huius eſſe in voluntate. Cùm etiam peccatum quandoque ſit actus alicuius potentiæ ſub imperio voluntatis, vt malè diligere, malè iraſci, malè concupiſcere; oportet peccatum ſecundùm illum actum eſſe in illâ potentiâ elicitiuâ illius actus. Et ſi contingat ad eumdem actum malũ concurrere tres potentias defectuosè, putà voluntatẽ, rationem, & concupiſcibilem, illud peccatum ſubiectiuè ſecundùm diuerſa erit in tribus: & quoniam quandoque aſſignatur pro ſubiecto proximum elicitiuum actus, quandoque primum mouens; quandoque primum dirigens; ideò diligens lector diſcernat dicendi rationem, vbi diuerſitatem inuenire contingat de ſubiecto alicuius peccati, & non damnet, ſed exponat.* Hæc Caietanus, *Tria peccati ſubiecta volũtas, ratio, & appetitus ſenſitiuus.*

Ex quibus habes modum generalem occurrendi ſimilibus obiectionibus ortis ex malâ intelligentiâ noſtri, vel alterius authoris in hâc materiâ, & percipies, quomodò optimè dicat S. Doctor omne peccatum ſubiectari in voluntate, ſiquidem à voluntate, tanquàm à primo mouente, omne peccatum proue-

 uit,

nit, & cùm actus voluntatis ſit immanens, erit in voluntate tanquàm in ſubiecto, & primo (vt dixi) mouente omne peccatum; quamuis non omne peccatum ſit in illâ, tanquam in ſubiecto, & principio immediato, à quo elicitur, & in quo conſummatur, prout proportionabiliter clarè, & fusè de exiſtentiâ habitus, & actus virtuoſi in ſubiecto, in quo conſummatur, diximus in materiâ de virtutibus.

Omnia tamen peccata ſunt à voluntate tanquã à primo mouente.

ARTICVLVS II

Vtrùm ſola voluntas ſit ſubiectum peccati.

CONCLVSIO. Non ſolùm voluntas poteſt eſſe ſubiectum peccati, ſed omnes illæ potentiæ, quæ poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem.

Probatur. Omne quod eſt principium voluntarij actus, eſt ſubiectum peccati; actus autem voluntarij dicuntur non ſolùm illi qui eliciuntur à voluntate, ſed etiam illi, qui a voluntate imperantur: ergo non ſolùm voluntas poteſt eſſe ſubiectum peccati; ſed omnes illæ potentiæ, quę poſſunt moueri ad ſuos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem. Et eædem etiam potentiæ ſunt ſubiecta habituum moralium bonorum, vel malorum, quia eiuſdem eſt actus, & habitus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur, vt ſupra dictum eſt, peccatum poteſt inueniri in quâlibet potentiâ, cuius actus poteſt eſſe voluntarius, & inordinatus in quo conſiſtit ratio peccati: Manifeſtum eſt autem, quod actus ſenſualitatis poteſt eſſe voluntarius, in quantum ſenſualitas, id eſt appetitus ſenſitiuus, nata eſt à voluntate moueri: ergo.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum mortale.

CONCLVSIO. Peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate, ſed ſolùm in ratione.

Probatur. Sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis cauſat corporalem mortem: ita etiam inordinatio corrumpens principium ſpiritualis vitæ, quod eſt finis vltimus, cauſat mortem ſpiritualem peccati mortalis: ordinare autem aliquid in finem, non eſt ſenſualitatis, ſed ſolùm rationis. Inordinatio autem à fine, non eſt niſi eius, cuius eſt ordinare in finem: ergo peccatum mortale non poteſt eſſe in ſenſualitate.

CAPVT I.

Oſtenditur quomodò in appetitu ſenſitiuo poſſit ſubiectari peccatum, & non in membris exterioribus.

S. Doctor art. 2. obiicit ſibi ad probandum, quod in aliis potentiis præter voluntatem, non poſſit ſubiectari peccatum ſub his verbis. *Peccatum adeò eſt voluntarium, quod ſi non ſit voluntarium, non eſt peccatum, vt ait Auguſt. libro 3. de libero arbitrio cap. 17. Sed actus aliarum virium non ſunt voluntarij, niſi in quantum illæ vires mouentur à voluntate: hoc autem non ſufficit ad hoc, quod ſint obiectum peccati, quia ſecundùm hoc etiam membra exteriora, quæ mouentur à voluntate, eſſent ſubiectum peccati, quod patet eſſe falſum: ergo ſola voluntas eſt ſubiectum peccati.*

Obiectio ex D. Thoma.

Hoc argumentum inducit ad oſtendendam differentiam inter appetitum ſenſitiuum, & membra exteriora, & quare in illo peccatum ſubiectari poſſit, & non in iſtis.

Quod appetitus ſenſitiuus poſſit eſſe formaliter ſubiectum peccati, non ſolùm eſt ſententia S. Doctoris hic, ſed etiam omnium Theologorum, & ratio in art. 3. adducta eſt manifeſta, quia peccatum poteſt inueniri in quâlibet potentiâ, cuius actus poteſt eſſe voluntarius, & inordinatus,

Peccatum inuenitur in omni potentiâ, cuius actus eſt voluntarius.

inordinatus, in quo conſiſtit ratio peccati; ſed manifeſtum eſt quod actus ſenſualitatis poteſt eſſe voluntarius, in quantum ſenſualitas, ſeu appetitus ſenſitiuus natus eſt à voluntate moueri. Vnde in tractatu de virtutibus, vidimus quod in appetitu ſenſitiuo ſubiectantur, fortitudo in iraſcibili, & temperantia in concupiſcibili, quæ ſunt duæ potentiæ illius; quia quamuis hic ex ſe ſit irrationalis, eſt capax tamen participare rationem, & ab appetitu rationali moueri, quia hanc excellentiam habet appetitus ſenſitiuus in nobis, quam in brutis habere non poteſt, quia in nobis per vnionem cum appetitu rationali, habet eſſe capacem libertatis, & voluntarij, ac moralitatis, & imputabilitatis, vt explicat S. Doctor hic art. 4. ad primum.

Non tamen in membris corporis, quæ ſunt organa, non principia actus.

Et vt idem S. Doctor in ſolutione prædicti, ſui argumenti docet *membra corporis non ſunt principia actuum, ſed ſolùm organa, vnde comparantur ad animam mouentem ſicut ſeruus qui agitur, & non agit. Potentiæ autem appetitiuæ interiores comparantur ad actionem quaſi liberæ, quia agunt quodammodò, & aguntur per id quod dicitur primo politicorum.* Hæc ille.

Vnde in eodem tractatu diximus, quod hę potentię ſubiiciuntur politicè, & non deſpoticè imperio rationis, & poſſunt recalcitrare; ideò ponendæ ſunt in illis virtutes, quibus voluntas eas faciliùs frænare valeat: membra autem exteriora corporis, (illa ſcilicet quæ poſſunt ſubdi rationi) ſubduntur illius imperio deſpoticè, ita vt non poſſint recalcitrare, & ſe habent vt determinata ad vnum, nec vllam libertatem participare poſſunt, & ideò in illis non ſunt ſubiectandæ diſpoſitiones ad facilitandum ea ad obedientiam, vel reprimendum ab inobedientiâ, quia reluctari non poſſunt, nec ſunt capaces recipiendi facilitatem, nec maiorem diſpoſitionem ad opus, quia vt S. Doctor dicit, ſunt merè inſtrumenta, & organa quibus potentiæ ſuperiores pro arbitrio vtuntur, ſicut in inſtrumentis artis non introducitur aliqua facilitas ad artificiatum meliùs operandum. Eadem doctrina applicanda eſt hic.

Ex quo manifeſtè habes, quomodò in appetitu ſenſitiuo poſſit eſſe etiam peccatum mortale, quia poteſt reluctari, & ex aliâ parte eſt capax imperij rationis. Vnde ſi appetitus ſenſitiuus ſit motus à rationali, & cum aduertentiâ rationis feratur in obiectum turpe mortaliter, in illo erit peccatum mortale. Verum tamen eſt, quod eſſe mortale non prouent ab appetitu ſenſitiuo, ſed à voluntate, & ratione: quia vt docet S. Doctor art. 4. eſſe mortale conſiſtit in auerſione à Deo vt vltimo fine; auerti autem à Deo, ſicut, & conuerti ad illum, pertinet ad ſolam voluntatem, & rationem: ergo quod peccatum ſit mortale, non prouenit ab appetitu ſenſitiuo, cuius non eſt ordinare aliquid in finem, nec deordinare à fine.

Eſſe mortale peccati conſiſtit in auerſione à Deo vt vltimo fine.

Conciliantur loca D.Th.

Ex quibus habes perfectam intelligentiam, & concordabis faciliter doctrinam tertij art. vbi abſolutè S. Doctor ſtatuit in ſenſualitate poſſe eſſe peccatum (& ratio ipſius conuincit etiam de peccato mortali) cum doctrinâ articuli quarti, vbi negat in ſenſualitate poſſe eſſe peccatum mortale, intellige ex meritis ſenſualitatis, & quod peccatum ſit mortale, provt prouenit ab illâ.

In appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe conſiderato non poteſt eſſe peccatum mortale.

Docet ergo D. Thomas in articulo 3. quod in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum, & eius ratio conuincit etiam de mortali. Deinde in art. 4. ad examinandum vires appetitus ſenſitiui quantùm ad hoc, inquirit, an in illo poſſit eſſe peccatum mortale, id eſt ex ſe, & non provt mouetur à voluntate, ſed ſecundùm eam libertatem, quam appetitus ſenſitiuus participat ex vnione cum voluntate, ſeu appetitu rationali, & ſtatuit, quod in ſenſualitate ſic conſideratâ, peccatum mortale eſſe non poteſt, benè tamen veniale de quo erit mox diſputandum.

Indubitanter ergo tenendum eſt in appetitu ſenſitiuo ſubiectari peccatum etiam mortale; & in membris exterioribus, nec mortale, nec veniale, tanquam omninò incapacibus alicuius libertatis, ſed determinatis naturaliter ad vnum, & more ſeruorum deſpoticè obedientibus imperio rationis; cuiuſmodi ſunt manus, pedes, & ſenſus exteriores. De illis autem membris quæ à virtute vegetatiuâ mouentur, & non ſunt ſubiecta rationi, nec de illis homo diſponere poteſt provt vult, ſed brutaliter naturę impetum, & ducatum ſequuntur, non eſt controuerſia, quia in naturalibus, nec meremur, nec demeremur.

CAPVT II.

Vtrùm peccatum veniale poſſit eſſe à ſolo appetitu ſenſitiuo ſecluſâ omni motione voluntatis.

Ratio quæſiti.

MOuemus hanc difficultatem,quia S. Doctor hic expreſsè videtur tenere partem affirmatiuam in ſolutione ad tertium tertij articuli, quem ideò ſequuntur plures ex eius diſcipulis, & tuetur Caietanus hic in Commentario tertij articuli ,quam ſupponit etiam eſſe ſententiam S. Auguſtini : nihilominùs oppoſitum eſſe de mente S.Doctoris,aliqui ex eius diſcipulis , & præclaræ notæ expoſitoribus affirmant. Et quia hæc ſententia validis rationibus fundatur,& benè explicant teſtimonium S. Doctoris,hic illam amplectimur.

Concluſio.

Dicendum igitur eſt , quod nec peccatum veniale poteſt eſſe à ſolo appetitu ſenſitiuo , ſecluſâ omni motione voluntatis.

Probatur 1. ex Auguſt.

Probatur authoritate Auguſtini loco ſuprà citato , id eſt lib.3. de libero arbitrio , vbi ait, *peccatum adeò eſt voluntarium, quod, ſi non ſit voluntarium, non ſit peccatum.*

Ex D.Thoma.

Secundò probatur authoritate S.Doctoris in 2. diſtinct.24.quæſt.3.art.2. vbi ait, quòd moralitas non conuenit humanis actibus, niſi per comparationem ad voluntatem , & eius dominium ; ſed peccatum veniale eſt actus humanus, & moralis : ergo ſecundùm D. Thomam non poteſt eſſe in homine abſque aduertentiâ rationis, & aliquo conſenſu voluntatis.Idem docet expreſsè 2^a.2^æ. quæſt.154.art.5.

Et Conc. Tridentino.

Et videtur ſuffragari Concilium Trid. ſeſſ.5. decreto de peccato originali. §.5. dùm dicit concupiſcentiam non poſſe nocere, niſi conſentientibus : ergo ſine conſenſu , ſeu concurſu liberi arbitrij,nequit nocumentum peccati venialis accidere.

Probatur 2. ratione.

Nec deeſt pro concluſione , valida ratio ab inconuenienti deducta. Nam appetitus ſenſitiuus,dùm venialiter peccat , vel admiſcetur ibi aliquis voluntatis conſenſus, vel omninò excluditur. Si primum, ergo habemus intentum : ſi omninò excluditur,& peccatum veniale prouenit ab appetitu ſenſitiuo abſque vllâ motione voluntatis , & aduertentiâ rationis , quilibet motus appetitus ſenſitiui eſſet peccatum veniale , ſi circà obiectum turpe , quod patet; tunc enim adſunt omnes conditiones requiſitæ ad peccatum veniale,cùm adſit abſque motu voluntatis in appetitu ſenſitiuo ſufficiens libertas ad veniale, vt ſupponitur, & aliàs motus ille ſenſitiuus ſit de obiecto malo ; ſed nullo modo admittendum eſt omnem motum ſenſualitatis circà obiectum turpe,eſſe peccatum veniale:obſtant enim Concilium Trident. loco citato, & communis ſenſus Doctorum Scholaſticorum , obſtat inſuper diuina benignitas, & miſericordia , quæ non imputat ad culpam & pœnam, ea quæ vitare non poſſumus; ſed motus ſenſualitatis præuenientes vſum rationis & omnem voluntatis motum impedire non poſſumus : ergo non imputantur ad peccatum veniale.

Requiſita ad peccatum veniale.

Diuina bonitas non imputat ad culpam ineuitabilia.

Non caret autem difficultate; ſatisfacere teſtimonio S. Doctoris hic , quod videtur nimis clarum ; ait enim art.3. ad 3. *unde talis motus ſenſualitatis rationem præueniens, eſt peccatum veniale.* Nihilominùs , vt mox apparebit , optimè illi occurremus in ſolutione ſequentis argumenti contrà concluſionem ,quod deducitur etiam ex doctrinâ S.Doctoris hic.

Obiectio.

Argumentum eſt , quia ſi vera eſſet concluſio , & quod tam ad peccatum veniale , quàm ad mortale neceſſarius eſſet concurſus voluntatis,fruſtrà S.Doctor art.4. excluderet ab appetitu ſenſitiuo peccatum mortale , vt mortale , & concederet veniale ; ſiquidem vtrumque ſine voluntate eſſe non poteſt.

Confirmatur.

Et confirmatur. Quia etiam S. Doctor fruſtrà , vel falsò differentiam ſtatuiſſet inter appetitum ſenſitiuum , & membra exteriora in ordine ad peccatum; ſiquidem, ſicut illud non tribuitur exterioribus membris, ſed voluntati;ita nec appetitui ſenſitiuo ſine illâ aliquod peccatum , nec etiam veniale tribueretur : ergo vt aliquam differentiam faciamus inter appetitum ſenſitiuum , & membra externa,opus eſt affirmare poſſe peccatum veniale reperiri in appetitu ſenſitiuo omni ſecluſâ voluntate.

Reſpondetur ad argumentum.

Occurrunt huic argumento aliqui Thomiſtæ , & benè meo iudicio : aſſerunt enim benè ſaluari diſcrimen poſitum à Sancto Thoma inter peccatum mortale , & veniale , reſpectu appetitus ſenſitiui , in hoc quod peccatum mortale nullo modo habet eſſe

mortale

mortale ab appetitu ſenſitiuo, ſed à ſolâ voluntate propter rationem S.Doctoris à nobis aſſignatam; quia eſſe mortale conſiſtit in auerſione à Deo vltimo fine; auerti autem à Deo, ſicut & conuerti ad illum, pertinet ad ſolam voluntatem, & rationem &c. peccatum autem veniale aliquo modo eſt veniale cauſaliter ab appetitu ſenſitiuo, quia appetitus ſenſitiuus propter exorbitantiam paſſionis aliquando impedit perfectam aduertentiam rationis, & plenam voluntatis deliberationem, & ſic eſt cauſa, vt peccatum ſit veniale, vbi vides rationem quare appetitui ſenſitiuo poſſit tribui peccatum veniale ſub propriâ ratione venialis, & non poſſit tribui peccatum mortale ſub ratione mortalis; ipſe enim efficit impediendo perfectam aduertentiam, & plenam libertatem, vt peccatum ſit veniale, & non poteſt efficere, vt ſit mortale, quia deordinare à fine pertinet ad illam virtutẽ ad quam pertinet ordinare in finẽ, quod appetitui ſenſitiuo non conuenit.

Eiuſdem potẽtiæ eſt auertere à fine & ordinare ad finem.

Et hoc ſine dubio eſt intentum S. Doctoris hic, dùm aſſignat diſcrimen inter mortale, & veniale reſpectu appetitus ſenſitiui; non enim intendit excludere motum voluntatis à peccato veniali, ſed diſtinguit inter peccatum mortale, & veniale reſpectu appetitus ſenſitiui, quoad cauſalitatẽ, & quia appetitus ſẽſitiuus poteſt influere in veniale modo dicto, ſcilicet impediendo perfectam libertatem, & non poteſt influere in mortale, vt mortale, propter rationem dictam; ideò negat peccatum mortale ſenſualitati; & concedit illi peccatum veniale, non tamen proinde intendit excludere à peccato veniali, quod eſt in appetitu ſenſitiuo, omnem omninò voluntatis concurſum. Dùm ergo S. Doctor dicit, quod motus ſenſualitatis præueniens rationem, eſt peccatum veniale, idem eſt ac ſi diceret, ſenſualitas poteſt eſſe cauſa, quod homo venialiter peccet, priuſquàm intellectus benè poſſit aduertere, & voluntas plenè deliberare, nimirùm turbando, & impediendo vtriuſque potentiæ perfectum officium, & ſic in ſenſualitate, & ab illâ eſt peccatum veniale, & ab illâ nequit eſſe peccatum mortale, vt mortale.

Mens D. Th. aperitur.

Quod autem in argumento tangitur, quod non diſtinguerentur in ordine ad peccatum, membra exteriora ab appetu ſenſitiuo, ſi nec peccatum veniale illi daremus, futile eſt: apparet enim ex dictis maximum inter vtraque diſcrimen; appetitus enim ſenſitiuus ex coniunctione ad rationem, & appetitum intellectiuum habet poſſe ab illis dirigi, & moueri, & politicè tantum illis ſubditur, & ſic poteſtatem habet reſiſtendi, & ſæpè reſiſtit, & ſic in illo locum habent virtutes & vitia. Membra autem externa ſunt pura organa, & inſtrumenta deſpoticè ſubiecta voluntati, & conſequenter ſine vllâ voluntate reſiſtendi naturaliter determinata ad vnũ & incapacia libertatis, & operãdi aliter: vnde ſit, vel non ſit à purâ ſenſualitate peccatum veniale, quodcumque dixeris, diuerſitatem tamen manifeſtam habebis inter membra exteriora, & appetitum ſenſitiuum, & ſic ruit totaliter argumentum,

Reſp. ad confirmationem.

Diſcrimen inter l appetitum ſenſitiuum, & membra exteriora in imputatione peccati.

Fundamentum autem oppoſitæ ſententiæ deducitur præcipuè ex doctrinâ ſuperiùs ex S. Thoma adductâ, quæ fusè expenditur primâ parte dum de animâ rationali, quòd æſtimatiua, quæ in nobis nominatur cogitatiua, & memoriâ, quæ vocatur reminiſcentia, propter vnionem ad intellectum participant quamdam vim diſcurrendi circà ſingularia: quod ſomniantes experimur, in quo habent ſe veluti ſimiæ virtutis intellectiuæ; ſicut enim hoc animal agit omnia, quæ videt ab hominibus fieri, ſic prædictæ potentiæ ſenſitiuæ addiſcunt diſcurrere, ſed circà ſingularia, debiliter tamen; vnde ſæpiùs falluntur, vt etiam ipſa ſomnia nobis demonſtrant. Eodem modo quoad vim appetitiuam philoſophandum eſſe docet hic S.Doctor; vnde appetitus ſenſitiuus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi, & quantùm ad hoc poteſt eſſe principium actus voluntarij.

Cogitatiua & memoria ſimia intellectus in diſcurrendo.

Ex quâ doctrinâ Caietanus acutè colligit efficaciorem rationem ex duabus, quas affert, quibus S. Thomas innixus affirmare videtur in ſenſualitate ſeclusâ voluntate, eſſe poſſe peccatum veniale. Videtur igitur quod Caietanus, & qui poſt illum pro primâ ſententiâ militant, ſentiunt, quòd aliqua libertas adueniat appetitui ſenſitiuo ex coniunctione ad intellectiuum, quę ſufficiens ſit ad peccatum veniale, ſicut acquiritur habilitas in potentiis cognoſcitiuis ad diſcurſum, ex coniunctione ad intellectum. Verùm exiſtimo ſenſum D.Th. non eſſe alium, niſi quod ex coniunctione, quam appetitus intellectiuus in nobis habet ad

rationem, ſortitur hanc excellentiã, quòd poteſt obedire rationi, quod cõſimili appetitui brutorum conuenire non poteſt, qui eſt à ratione ſeiunctus; vnde noſter appetitus eſt capax libertatis, quod illi non conuenit; non autem intendit communicari aliquam libertatem appetitui, quam, vt ita dicam, poſſideat, ita vt poſſit liberè circà venialia operari, & imputabiliter abſque vllo prorsùs actuali, vel virtuali concurſu voluntatis.

Appetitus ſenſitiuus ex cõiunctione ad intellectũ non eſt liber ſed ſolùm mouetur à libero.

ARTICVLVS V.

Vtrùm peccatum poſſit eſſe in ratione.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Et probatur ratione, nam ratio, ſeu intellectus poteſt habere actus inordinatos voluntarios, ſuppoſitâ motione liberâ voluntatis, vt ſi intellectus erret circà ea quæ poteſt, & tenetur ſcire, aut non dirigat inferiores potentias quando poteſt & tenetur eas dirigere: ergo.

Explicat autem S. Doctor hoc magìs, quia intellectus poteſt errare culpabiliter, & peccare ſecundùm ſe, id eſt in ordine ad ſuum obiectum, quod eſt verum: & hoc dupliciter vel poſitiuè, vel priuatiuè; poſitiuè circà cognitionem veri, quam tenetur, & poteſt ſcire, & errat circà illam; & quando hic error eſt in materiâ fidei, & additur pertinacia voluntatis, tunc hæreticaliter errat: priuatiuè errat, & peccat, quando ignorat culpabiliter, quod tenetur, & poteſt ſcire, & tunc eſt peccatum ignorantiæ invincibilis: alio modo poteſt peccare intellectus, vt ad ipſum pertinet directio aliarum potentiarum, & actionum hominis, & hoc etiam dupliciter, vel poſitiuè ordinando actus aliarum potentiarum ad ſuos prauos, & inordinatos actus, vel negatiuè, dùm aduertit, & non reprimit: ergo in intellectu poteſt eſſe peccatum.

Intellectus poteſt errare poſitiuè, & priuatiuè.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum moroſæ delectationis ſit in ratione.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur & explicatur à S. Doctore ex doctrinâ, quam articulo præcedenti adduximus, peccatum quandoq; contingit eſſe in ratione, in quantum eſt directiua humanorum actuum: manifeſtum eſt autem, quòd ratio non ſolùm eſt directiua exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum: & ideò quando deficit ratio in directione interiorum paſſionum, dicitur eſſe peccatum in ratione; ſicut etiam, quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione paſſionum interiorum dupliciter; vno modo, quando imperat illicitas paſſiones; ſicut quando homo ex deliberatione prouocat ſibi motum iræ, vel concupiſcentiæ: alio modo quando non reprimit illicitum paſſionis motum: ſicut, cùm aliquis poſtquàm deliberauit, quod motus paſſionis inſurgens eſt inordinatus, nihilominùs circà illum immoratur, & ipſum non expellit: & ſecundum hoc dicitur peccatum delectationis moroſæ eſſe in ratione.

Ratio non eſt ſolùm directiua exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionũ, in quibus deficit dupliciter.

Plures ex expoſitoribus inſtituunt hìc tractatum de delectatione moroſâ, quem conſultò omittimus, non quia non ſit in moralibus maximè neceſſarius, ſed quia omnia principia ex quibus ſcholaſticus faciliter in hac materiâ diſcurrere poteſt, præmiſſa ſunt in tractatibus ſuperioribus, præcipuè de voluntario, & inuoluntario, & de actibus humanis. Reliqua ad Caſuiſtas pertinẽtia, illis relinquimus, quæ ſuppoſitis prædictis, facilè vnuſquiſque ex ſe percipere valebit.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm peccatum conſenſus in actum ſit in ratione ſuperiori.

Conclvsio. Conſenſus in actum propriè pertinet ad rationem ſuperiorem.

Probatur. Finale iudicium pertinet ad

ad ſupremum iudicatorium; id autem, quod in actibus humanis vltimò occurrit, eſt ipſe actus: ergo ad rationem ſuperiorem propriè pertinet conſenſus in actum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale.

CONCLVSIO. Conſenſus in delectationem peccati mortalis eſt peccatum mortale.

Probatur. Nullus delectatur, niſi in eo quod eſt conforme appetitui eius; quod autem aliquis deliberatè eligat, quod affectus ſuus conformetur his, quæ ſecundùm ſe ſunt peccata mortalia, eſt peccatum mortale; vnde talis conſenſus in delectationem peccati mortalis eſt peccatum mortale.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm in ſuperiori ratione poſſit eſſe peccatum veniale, ſecundùm quod eſt directiua inferiorum virium.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur. Conſenſus in actum peccati pertinet ad rationem ſuperiorem, vt art. 7. dictum eſt; ſed conſenſus in actum peccati venialis eſt peccatum veniale: ergo in ſuperiori ratione poteſt eſſe peccatum veniale.

ARTICVLVS X.

Vtrùm in ratione ſuperiori poſſit eſſe peccatum veniale ſecundùm ſeipſam.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia circà proprium obiectum, etiam ſi ſit peccatum mortale ex genere, poteſt ratio ſuperior peccare venialiter in ſubitis motibus, mortaliter per deliberatum conſenſum.

CAPVT VNICVM.

Explicatur doctrina præcedentium articulorum, & quid per rationem ſuperiorem, & inferiorem in præſenti author intelligat.

VVlgaris in moralibus eſt diuiſio rationis in ſuperiorem & inferiorem, de quâ S. Thomas 1. part. quæſt. 79. & deſumitur ex Auguſt. lib. 12. de Trinitate cap. 3. & ſequentibus. Vnde apud omnes Theologos eſt receptiſſima diuiditur ergo intellectus practicus, de quo eſt ſermo (quamuis ſimilis diuiſio conueniat etiam intellectui ſpeculatiuo, qui etiam diuiditur per rationes ſuperiores & inferiores, & ſecundùm ſapientiam attingit veritatem, id eſt per altiſſimas cauſas; per ſcientiam verò, ſecundùm inferiores rationes, & cauſas, de quo in Metaphyſicâ) & propriè vocatur ratio, in ſuperiorem, & inferiorem, quæ rationes non diuerſificantur tanquam duæ potentiæ animæ, ſed eſt eadem potentia ſecundùm diuerſa munera, & officia, vt loco citato primæ partis. S. Doctor explicat, & ex illo nunc breuiter. *Ratio communiter diuiditur in ſuperiorem & inferiorem.*

Dicimus quod ratio ſuperior eſt intellectus humanus practicus, dùm in ſuâ operatione æternas, & diuinas rationes conſiderat; dùm enim intellectus à voluntate motus deliberatè aduertit præcepta Dei, & legem eius æternam, vocari poteſt ratio ſuperior, & voluntas ſequens talem directionem & conſentiens rationi, dicitur conſentire, & operari ſecundùm rationem ſuperiorem, vel virtuosè, vel peccaminosè ſecundùm diuerſitatem actionis. *Deſcribitur ratio ſuperior, eiuſque proprium munus.*

Rationem autem inferiorem nominamus eamdem potentiam intellectiuam, quatenùs conſiderat rationes inferiores, & huius Sæculi honores, nocumenta temporalia, & ſimilia. Vnde ſi intellectus ſecundùm iſta dirigat, & voluntas conſentiat, dicetur conſentire ſecundùm rationem inferiorem, ex motiuo ſcilicet inferiori temporalis emolumenti, vel incommodi. *Deſcribitur ratio inferior.*

Aliqua igitur S. Doctor in præcedentibus articulis circà hanc rationem ſuperiorem, & inferiorem in ordine ad peccatum ſtatuit.

In art. 7. determinat quod conſenſus in

in actum propriè pertinet ad rationem ſuperiorem.

Oſtenditur conſenſum in actum propriè pertinere ad rationem ſuperiorem.

Hoc probat ex metaphorâ deducta ex foro iudiciario. Cùm enim conſenſus iudicium quoddam importet de eo, in quod conſentitur; ſicut enim ratio ſpeculatiua iudicat, & ſententiat de rebus intelligibilibus; ita ratio practica iudicat, & ſententiat de agendis, & cùm in omni iudicio vltima ſententia pertineat ad ſupremum Iudicatorium, ſicut videmus in ſpeculatiuis, quod vltima ſententia de aliquâ propoſitione datur per reſolutionem ad prima principia. Cùm igitur actus humani regulari poſſint ex regulâ rationis humanæ, quæ ſumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoſcit, & vlteriùs ex regulâ legis diuinæ vt patet ex dictis ſupra quæſt. 19. articulo 4. & regula legis diuinæ ſit ſuperior, Conſequens eſt, vt vltima ſententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem ſuperiorem, quæ intendit rationibus æternis.

Cùm autem de pluribus occurrit iudicandum, *finale iudicium* inquit S. Doctor *eſt de eo, quod vltimò occurrit: in actibus autem humanis vltimò occurrit ipſe actus; præambulum autem eſt ipſa delectatio, quæ inducit ad actum, & ideò ad rationem ſuperiorẽ propriè pertinet conſenſus in actũ.*

Ad rationem verò inferiorem, quæ habet inferius iudicium pertinet iudicium præambulum, quod eſt de delectatione; quamuis etiam, & de delectatione ſuperior ratio iudicare poſſit, quia qui iudicio ſubditur inferioris, ſubditur etiam iudicio ſuperioris, ſed non conuertitur. Hæc D. Thomas, & de hac quæſtione.

DE CAVSIS PECCATORVM in generali, & in particulari, & ſpecialiter DE IGNORANTIA.

QVÆSTIO LXXV.

De cauſis peccatorum in generali.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum habeat cauſam

CONCVLSIO. Peccatum ex parte actus habet cauſam, per ſe: ex parte autem inordinationis, habet cauſam, ſicut cæteræ priuationes, ſcilicet deficientem, vel agentem per accidens. Voluntas igitur carens rectitudine, ſiue directione regulæ rationis, & legis diuinæ, intendens aliquod bonum commutabile, cauſat actum peccati per ſe, & inordinationem actus per accidens præter intentionem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm peccatũ habeat cauſam interiorẽ.

CONCLVSIO. Peccatum habet duas cauſas interiores: vnã proximam, ſcilicet intellectum, & voluntatem; alteram remotam, ſcilicet imaginationem, & appetitum ſenſitiuum; ſed ipſa perfectio voluntarij actus peccati pertinet ad voluntatem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum habeat cauſam exteriorem.

CONCLVSIO. Aliquid exterius poteſt eſſe aliqua cauſa mouens ad peccandum; non tamen ſufficienter ad peccandum inducens,

cens, ſed cauſa ſufficienter complens peccatum, eſt ſola voluntas.

Probatur, & explicatur ex S.Doctore. Cauſa interior peccati eſt voluntas perficiens actum peccati, & ratio quantùm ad carentiam debitæ regulæ, & appetitus ſenſitiuus inclinans. Tripliciter ergo aliquid poſſet eſſe cauſa peccati, vel quia moueret immediatè ipſam voluntatem, vel quia moueret rationem, vel quia moueret appetitum ſenſitiuum: voluntatem autem interiùs mouere non poteſt, niſi Deus, vt viſum eſt quæſt.9. art.6. relinquitur ergo, quod nihil exterius poteſt eſſe cauſa peccati, niſi, vel in quantum mouet rationem, ſicut homo, vel Dæmon perſuadens peccatum; vel ſicut mouens appetitum ſenſitiuum, ſicut aliqua ſenſibilia exteriora mouent appetitum ſenſitiuum; ſed neque perſuaſio exterior in rebus agendis ex neceſſitate mouet rationem, neque etiam res exteriùs propoſitæ ex neceſſitate mouent appetitum ſenſitiuum, nec appetitus ſenſitiuus ex neceſſitate mouet rationem, & voluntatem: ergo quamuis aliquid exterius poſſit eſſe cauſa mouens ad peccandum, non tamen ſufficienter ad peccandum inducens.

Tripliciter aliquid poteſt eſſe cauſa peccati iuxtà triplex eius ſubiectum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum ſit cauſa peccati.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur quia vnum peccatum poteſt eſſe cauſa alterius ſecundùm quatuor genera cauſarum. Primò ſecundùm modum cauſæ efficientis, vel mouentis, & per ſe, & per accidens; per accidens quidem, ſicut remouens prohibens dicitur mouens per accidens; Cùm enim per vnum modum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum, & ſic primum peccatum eſt cauſa ſecundi per accidens. Poteſt eſſe etiam cauſa mouens per ſe, ſicut cum ex vno actu peccati homo diſponitur ad hoc, quod alium actum conſimilem faciliùs committat, quia ex actibus cauſantur diſpoſitiones, & habitus inclinantes ad ſimiles actus.

Vnum peccatū poteſt eſſe cauſa efficiens alterius per ſe, vel per accidens.

Secundùm verò genus cauſæ materialis, vnum peccatum eſt cauſa alterius in quantum præparat ei materiam: ſicut auaritia præparat materiam litigio, quod plerumque eſt de diuitiis congregatis.

Poteſt etiam habere rationē cauſa materialis.

Secundùm verò genus cauſæ finalis vnum peccatum eſt, cauſa alterius in quantum propter finem vnius peccati aliquis committit aliud peccatum: ſicut cùm aliquis committit ſimoniam propter finem ambitionis:

Cauſa finalis.

Et quia finis dat formam in moralibus, vt de actibus humanis dictum eſt, ex hoc etiam ſequitur, quod vnum peccatum ſit formalis cauſa alterius; in actu enim fornicationis, quæ propter furtum committitur, eſt quidem fornicatio, ſicut materiale; furtum verò, ſicut formale.

Et formalis.

QVÆSTIO LXXVI.

De cauſis peccati in ſpeciali.

PRIMÒ S.Doctor tractat de cauſis interioribus peccati. Secundò de exterioribus. Tertiò de peccatis, quæ ſunt cauſa aliorum peccatorum.

Prima conſideratio de cauſis interioribus eſt tripartita, ſecundùm triplicem potentiam, quæ ad peccatum concurrere poteſt. Vnde primò de ignorantiâ, quæ eſt cauſa peccati ex parte rationis. Secundò de infirmitate; ſeu paſſione quæ eſt cauſa peccati ex parte appetitus ſenſitiui. Tertiò de malitiâ, quæ eſt cauſa peccati ex parte voluntatis. Primò ergo de ignorantiâ agamus.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ignorantia poſſit eſſe cauſa peccati.

CONCLVSIO. Ignorantia poteſt eſſe cauſa peccati non per ſe, ſed per accidens: Verùm non quælibet ignorantia eſt cauſa peccati; ſed illa tantum, quæ tollit ſcientiam actum peccati prohibentem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ignorantia ſit peccatum.

CONCLVSIO. Nulla ignorantia inuincibilis eſt peccatum: ignorantia autem vincibilis eſt peccatum, ſi ſit eorum, quæ aliquis ſcire tenetur: non autem ſi ſit eorum, quæ quis ſcire non tenetur.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ignorantia excuſet ex toto à peccato.

CONCLVSIO. Ignorantia concomitans non excuſat à peccato: ignorantia autem conſequens, ſiue quæ eſt voluntaria, non excuſat à peccato; ſed ſolùm illa ignorantia, quæ tollit omnem peccati ſcientiam, & eſt omninò inuoluntaria, totaliter à peccato excuſat.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ignorantia diminuat peccatum.

CONCLVSIO. Illa ſola ignorantia peccatum diminuit, quæ eſt eius cauſa, & tamen non totaliter ab illo excuſat: ſi vero ignorantia illa, quæ eſt peccati cauſa, ſit affectata ad liberiùs peccandum, non diminuit peccatum, ſed auget.

Ignorantia affectata auget potius, quàm minuat peccatum.

CAPVT I.

Præmittitur quid, & quotuplex ſit ignorantia.

DE ignorantia in ordine ad voluntarium, vel inuoluntarium egimus cum S.Doctore ſuprà quæſt.6. art.8. vbi exponendo litteram articuli, iecimus fundamenta omnium, quæ hic dicuntur, & explicuimus quid ſit ignorantia antecedens, quid concomitans, quid conſequens humanum actum, & quæ illarum cauſet inuoluntarium, & quomodò.

Sēſus quæſiti.

In præſenti autem eſt ſermo de ignorantiâ, in quantum eſt peccatum, vel cauſa peccati, de quâ materiâ fusè apud omnes Caſuiſtas, qui ex principiis, quæ S. Doctor hic tradit, in vnâquaque materiâ, & caſu diſcurrunt; ac propterea doctrinam horum quatuor articulorum hìc exponemus, tanquàm maximè neceſſariam, addentes breuiter, quæ prolixè à pluribus diſputantur, quæ ſufficient ſcholaſtico, & morali Theologo ad benè in hac materiâ diſcurrendum.

In quo ignorātia differt à neſcientiâ.

Vt ergo docet S. Doctor art.2. ignorantia in hoc à neſcientiâ differt, quod neſcientia dicit ſimplicem ſcientiæ negationem; vnde cuicumque deeſt aliquarum rerum ſcientia, poteſt dici neſcire illas; ſecundùm quem modum Dionyſius in Angelis neſcientiam ponit cap.7. cœleſtis hierarchiæ: ignorantia verò importat ſcientiæ priuationem, dùm ſcilicet alicui deeſt ſcientia eorum quæ poteſt, & tenetur ſcire; & de hac ignorantiâ eſt nobis ſermo in præſenti, quia hæc ſola ignorantia poteſt eſſe culpabilis, & peccatum, & cauſa peccati: & relictis in hac parte variis diuiſionibus ignorantiæ, quæ non parùm iunioris Theologi intellectũ offuſcant, nec ad ad inſtitutum morale deſeruiunt.

Definitur ignorantia inuincibilis.

Ignorantia diuiditur in inuincibilem, & vincibilem. Inuincibilis vnico verbo à S.Doctore definitur, quod illa ſit, quæ ſtudio ſuperari nequit, quod intellige attentâ qualitate, & capacitate perſonæ, quæ attentio arbitrio boni viri in particularibus caſibus reſeruatur, & ita ſic illam definire, vel deſcribere poſſumus, quod ſit ignorantia, quæ vel ſimpliciter, vel ſaltem moraliter vinci, & ſuperari non poteſt, vt ly moraliter importet id quod dicimus, id eſt attentionem ad perſonam ex ignorantiâ operantem. Ignorantia verò vincibilis ex oppoſito illa eſt, quæ vinci, & ſuperari moraliter poteſt, vt ſimiliter docet S.Doctor art.2. & cùm eo omnes Doctores; cum hac tamen aduertentiâ ex eodem Doctore ibidem, quod, ſi aliquis ex ignorantiâ, quæ facilè vinci, & ſuperari poſſet, operetur; Si tamen non teneatur ad eam vincendam, vel ſuperandam, & ad habendam notitiam, quâ priuat; illa ignorantia, in eſſe moris vincibilis appellari

Ignorātia vincibilis quid?

non

non poteſt, imò nec ignorantia vt conſtat ex dictis,ſed potiùs neſcientia: illam ergo appellabimus ignorantiam vincibilem, quã poſſumus,& tenemur vincere.

Sub ignorãtiâ continetur inaduertentia, quæ ſimiliter diuiditur.

Inter ignorantiam in propoſito morali includimus etiam actualem inaduertentiam, ſiue inconſiderationem, vt S.Doctor hic docet, quæ poteſt aliquando contingere, etiam de his,quæ habitualiter ſcimus, & de illâ moralis Theologus eodem proportionali modo diſcurrit, ac de ignorantiâ; quando enim quis aduertere poterat,& tenebatur, & non aduertit, poteſt dici vinciliter, & culpabiliter non conſideraſſe, & inconſideratus priuatiuè, & imputabitur illi ad peccatum: quando verò inconſideratio accidit, vt non potuerit homo aduertere, nec ad id tenebatur, inaduertentia, ſeu inconſideratio eſt merè negatiua, nec imputabilis, & ad diſcernendum quando inconſideratio debet reputari voluntaria, & culpabilis aſſignauimus articulo 8. citato quæſtionis ſextæ optimam Caietani doctrinam pro conſolatione timoratæ conſcientiæ.

Ignorantia vincibilis ſubdiuiditur in craſſam, vel ſupinam, & affectatam.

Hæc ignorantia vincibilis rurſùm ſubdiuiditur à Theologis diuerſimodè, ſed communiter in craſſam, vel ſupinam, & in affectatam. Ignorantia vincibilis craſſa aut ſupina eſt illa, quæ ſolùm indirectè eſt voluntaria, puta dùm quis negligit addiſcere id,quod tenetur ſcire,vel aduertere ad id,quod tenetur aduertere. Crediderim autem hanc craſſam, & ſupinam ignorantiam,ſeu inaduertentiam aliquid addere ad ſimplicem vincibilem ignorantiam, nempe quod maior ſit, intrà limites tamen ignorantiæ volitæ indirectè, ignorantia verò affectata illa dicitur,quę eſt directè volita, quando quis, vt liberiùs, & effrænatè propriæ cupiditati indulgeat, vult ex induſtriâ ignorare, provt contigit principibus Iudæorum, de quibus longè ante Iob. 21. prædictum fuerat, *dixerunt* (adueniente Chriſto, & legem gratiæ annuntiante) *Recede à nobis, ſcientiam viarum tuarum nolumus*: de qua ignorantiâ affectatâ S. Doctor art.4. docet non ſolùm non diminuere peccatum, ſed augere.

Omnis ignorãtia poteſt eſſe iuris vel facti.

Denique aduertendum, quod ignorantia prædicta, ſiue vincibilis, ſiue inuincibilis, ſiue craſſa, ſiue affectata, & quæcumque ſit, poteſt eſſe vel ignorantia iuris vel facti. Ignorantia iuris eſt ignorantia legis ſeu præcepti: ignorantia autem facti, eſt quando ignoratur aliquid factum hìc, & nunc, quod comprehenditur, ſub lege ſeu præcepto non ignorato ipſo præcepto, vel lege. Et hæc ab omnibus Doctoribus affirmantur,ſaltem quoad ſubſtantiam, quæ in modo explicandi,& deſcribendi huiuſmodi ignorantias,verbis potiùs,quam in re differunt.

Capvt II.

De ignorantia,vt eſt peccatum,vel cauſa peccati.

Probatur ex ſcripturâ aliquam ignorãtiam eſſe cauſam peccati.

Aliquam ignorantiam eſſe cauſam peccati eſt certum ſecundùm fidem, 15. numerorum. *Quod ſi anima neſciens peccauerit, offeret capram annicu lam pro peccato ſuo, & deprecabitur pro eâ ſacerdos, quòd inſcia peccauerit coram Domino.* Et Iſaiæ 5. pœnam peccati ignorantiæ deſcribit. *Propterea*, inquit, *captiuus ductus eſt populus meus, quia non habuit ſcientiam.* Et in nouo teſtamento. Lucæ 23. ex ore Chriſti habemus: *Pater dimitte illis, non enim ſciunt quid faciunt.* Et Apoſtolus actorum 3. *Et nunc fratres ſcio, quia per ignorantiam feciſtis.* Et 1ª. ad Corint. 2. *Si enim cognouiſſent, nunquam Dominum gloriæ crucifixiſſent.* Et 1ª. ad Timotheum 1. Paulus de ſe ait, *miſericordiam à Domino conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate.*

Probatur etiã ratione D.Th.

Id etiam ratione optimâ à S. Doctore art.1. oſtenditur; Nam quandoque, ignorantia aufert ſcientiam, vel aduertentiam, quæ, ſi adeſſet,peccatum non patraretur; vt ſi quis ex ignorantiâ vincibili occidat patrem ſuum vel amicum, putans occidere inimicum; vnde triſtatur, non enim feciſſet, ſi ignorantia defuiſſet: ergo ignorantia eſt aliquando cauſa peccati. Cauſa, inquit S. Doctor, per accidens, ſicut remouens prohibens, vel ſicut ipſa remotio prohibentis; eſt enim priuatio ſcientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Loquimur, vt ſuprà dictum eſt, de ignorantiâ vincibili; tunc enim ſolùm peccatum imputatur; ignorantia enim inuincibilis,ſiue antecedens tollit omninò voluntarium ab actu, & per conſequens omnem rationem moralitatis, & imputabilitatis,

Docet,

Docet inſuper S. Doctor in art. 2. ipſam ignorantiam aliquando eſſe peccatum, & loquitur de ignorantiâ vincibili, quod etiam ex ſacris ſcripturis ſatis compertum eſt pſalmo 24. regius pſaltes expoſcit dicens, *delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*, & Eccleſiaſtici 23. *Ne adincreſcant ignorantiæ meæ, & multiplicentur delicta mea, & peccata mea abundent*, & ad Epheſ. 4. *alienati à vitâ Dei per ignorantiam, quæ eſt in illis.*

Alia ratio S. Doctoris. Deinde probatur ratione; Cùm enim plura ſint, quæ homo tenetur ſcire, & ignorantia, hanc ſcientiam impediat, non excuſatur à culpâ.

Suboritur difficultas. Eſt tamen aliqua diſcrepantia hic inter Theologos: aliqui enim (& videtur de mente S. Doctoris art. 2. in corpore, & in ſolutionibus argumentorum) exiſtimant, quod ignorantia habitualis ſecundùm ſe peccatum non eſt, ſed tantùm ratione negligentiæ, id eſt omiſſionis diligentiæ quam tenetur quis adhibere. Sic Caietanus, Durandus, Arauxo, & alij, & videtur ratio ſuffragari; quia priuatio alicuius doni, ſeu perfectionis habitualis nunquam eſt peccatum ſecundùm ſe, vt conſtat in priuatione gratiæ, & charitatis habitualis, quæ non eſt peccatum, vt communiter volunt Theologi, ſed potiùs pœna peccati: ergo habitualis priuatio ſcientiæ, quâ quis tenebatur ſcire, non eſt ſecundùm ſe peccatum, ſed ratione alicuius actus, vel omiſſionis actus debiti, quæ eſt omiſſio actualis diligentiæ, quæ omiſſio appellatur negligentia oppoſita virtuti ſtudioſitatis.

Opinio Gregorij de Valẽtia contraria Caietano & Durando. Quæ doctrina diſplicet Gregorio de Valentia hic diſp. 6. quæſt. 6. puncto 2. ait enim, quod falsò Durandus, & Caietanus contendunt non ipſam ignorantiam per ſe, ſed negligentiam potiùs voluntatis, ex quâ ignorantiâ redditur culpabilis, eſſe peccatum: licet enim ignorantia, non niſi ob negligentiam, ſit peccatum; tamen cùm exiſtit ex voluntatis negligentiâ, ipſa quoque eſt peccatum, quod videtur etiam affirmare Sanctus Thomas hic artic. 2. non tamen vult Valentia ignorantiam, & negligentiam eſſe duo peccata, ſed vnicum tantum, ſicuti actus exterior, & interior.

Conciliatur vtraque ſententia. Iudicarem tamen quod in re authores vtriuſque ſententiæ idem dicant; omnes enim conueniunt tam actum, quàm habitum ignorantiæ peccatum eſſe. Quoad Metaphyſicam verò, videtur etiam Valentia conuenire, quod ex negligentia accidat habituali ignorantiæ eſſe peccatum.

Nouum dubium proponitur. Dubitant autem Theologi, an ignorantia, ſeu carentia ſcientiæ, quam quis tenetur habere, ſit peccatum ſpeciale, & diſtinctum ab eo peccato, quod ignorantia cauſat, ſcilicet tranſgreſſione præcepti ignorati; & plures ex Thomiſtis, & alij cum diſtinctione loquuntur: Si enim carentia ſcientiæ ſit de ſcientiâ, quam quis tenetur habere, vt impleat præceptum, vel vitet opus prohibitum, hæc ignorantia non videtur eſſe ſpeciale peccatum diſtinctum ab eo, quod ipſamet ignorantia cauſat, nempe tranſgreſſionem præcepti; vt ſi quis culpabiliter ignoret hodie eſſe feſtum ex præcepto, & ex tali ignorantiâ omittat miſſam, huiuſmodi ignorantia, & negligentia ſciendi eſſe diem feſtum, non eſt diſtinctum peccatum ab omiſſione miſſæ, & ita in confeſſione non tenetur ſe accuſare de ignorantiâ, ſed de omiſſione miſſæ in die feſto, & in hoc caſu concurrit omnis Theologorum doctrina, quod id, quod non præcipitur per ſe, aut prohibetur per ſe, ſed ratione alterius præcepti, quando omittitur tale præceptum, aut committitur actus prohibitus, non eſt ſpeciale peccatum diſtinctum ab eo, quod perpetratur contrà præceptum, ratione cuius talis actus prohibetur. Exemplum aptiſſimum adhibent, vt ſi quis habens peccatum mortale Euchariſtiam ſumat abſque præuiâ confeſſione peccatorum, omiſſio confeſſionis non eſt diſtinctum peccatum à ſacrilegio incurſo ex tali acceſſu ad altare; vnde in confeſſione tenetur ſe accuſare de ſacrilegâ communione, & non de omiſſione confeſſionis, eò quod confeſſio non erat præcepta ratione ſui, ſed ſolùm ratione præcepti de non indignè accedendo ad Euchariſtiam; eodem modo philoſophandum iudicant de ignorantiâ, ſeu inaduertentiâ.

Ignorantia veritatis ſciẽdæ propter aliud non eſt peccatum ſpeciale diuerſum ab eo quod cauſat.

Benè tamen ignorantia veritatis ſciendæ propter ſe. Si autem ignorantia eſt carentia ſcientiæ, quam quis tenetur habere propter ſe, id eſt propter notitiam ipſarum rerum ſciendarum; tunc ignorantia vincibilis eſt ſpeciale peccatum diſtinctum ab eo, quod poteſt ex ipsâ ignorantiâ ſequi, quia tunc ſcientiæ diligentia eſt præcepta per ſe, & ignorantia per ſe prohibita. Exemplum etiam aptum adducunt in illo, qui ob ignorantiam rerum fidei, quæ per ſe eſt peccatum diſtinctum

ab errore orto ex ipſâ ignorantiâ v.g. ſi quis ex ignorantiâ vincibili myſterij Trinitatis aſſereret quatuor perſonas, reus eſſet duplicis peccati in confeſſione aperiendi, erroris videlicet contrà fidem, & negligentiæ addiſcendi myſteria fidei, quæ ex diuino præcepto tenetur ſcire.

Capvt III.

An ignorantia excuſet, vel minuat culpam.

Ignorantia minuit culpã, inuincibilis omninò excuſat, vincibilis ex parte.

QVod abſolutè loquendo ignorantia minuat culpam, eſt adeò certum, vt illud etiam ex ſacris ſcripturis manifeſtè colligere poſſimus. 1. ad Timotheum 1. Apoſtolus de ſe ait. *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci.*

De ignorantiâ autem inuincibili, quod omninò excuſat, eſt certum. Nam, cùm hæc ſit inuoluntaria, & antecedens, actus, vel omiſſio ex illâ prouenieus inuoluntaria cenſenda eſt.

Ignorantia vincibilis, & illa etiam, quæ eſt in tali genere craſſa, & ſupina, non excuſat omninò à peccato, quia non facit inuoluntarium ſimpliciter; minuit tamen de voluntario, & peccato, quia verè tollit ſcientiam peccati, quam tamen operans tenebatur habere.

Non autem cenſendum eſt ita minuere, vt transferat peccatum de mortali in veniale; cùm enim hæc ignorantia non tollat ſufficientem deliberationem ad peccatum mortale, non poteſt ſic minuere peccatum, vt transferat illud de mortali in veniale, ſuppoſito quod ſit in materiâ graui, & de actu ſiue omiſſione, quæ ſine tali ignorantiâ volita, fieret peccatum mortale.

Cur ignorãtia affectata auget peccatum.

Ignorantia verò affectata (vt ſuprà diximus ex S. Doctore art. 4. quem communiter Theologi ſequuntur) non ſolùm non minuit de peccato, ſed potiùs auget illud, & optimam rationem Author adducit, quia quod fit ex ignorantiâ affectatâ, eſt magis voluntarium, quàm ſi fieret ex certâ ſcientiâ: Etenim, quando quis vult ex induſtriâ ignorare vt liberiùs peccet, peccatum ſequutum ex tali ignorantiâ, eſt veluti bis volũtarium, videlicet in ſeipſo, & in ipſâ ignorantiâ, cùm tam ipſum peccatum, quàm ignorantia, ſint expreſsè volita, dùm operans expreſsè vult ignorare, vt liberiùs peccet quæ omnia ſatis ſuque ex dictis in materiâ de voluntario, & inuoluntario ſunt manifeſta.

Supereſt aliqua difficultas Iuriſconſult. s.

Denique dubitant aliqui, an hæc ignorantia inuincibilis, de quâ ſuprà diximus excuſare omninò à peccato, & facere actum inuoluntarium, poſſit eſſe non ſolùm facti, ſed etiam iuris, quod addimus, non quia apud Theologum non conſtet ex dictis, quid ſentiendum ſit, ſed propter iuriſconſultos: Extat enim regula ex capite, ignorantia de regulis iuris in ſexto; vbi habetur ignorantiã facti, non iuris excuſare; vnde videtur nullam dari ignorantiam inuincibilem iuris, nec deſunt exiſtimantes nullam dari ignorantiam inuincibilem facti.

Inconcuſſa tamen veritas eſt apud Theologos in foro conſcientiæ, poſſe dari ignorantiam, tàm iuris, quàm facti, inuincibilem, & excuſantem ab omni culpâ vt probauimus ex S. Doctore hìc art. 3. & aliis Theologis.

Explicatur regula iuris, & Euaneſcit difficultas.

Regula autem iuris prædicta procedit ſolùm ſecundùm præſumptionem fori exterioris, in quo non præſumitur, quòd aliquis ignorare poſſit communes leges debitè promulgari ſolitas; quamuis etiam in foro externo, & contentioſo admittantur ſæpiùs probationes ignorantiæ iuris, de quarum qualitate, & quando admitti debeant, diſputant Iuriſperiti.

Reiicitur ſententia Guillelmi Pariſienſis.

Ignorantiam etiam facti certum eſt poſſe dari inuincibilem, cuius exempla plura habemus in ſacrâ ſcripturâ; communiter afferunt illud ex Geneſi. 20. dùm Abimelech credens Saram ſororem Abrahæ, duxit illam ſibi in vxorem; & Iacob iuſtus, & timens Deum, acceſſit ad Liam inuincibiliter exiſtimatam Rachel vxorem, & alia ſimilia habemus in ſacrâ ſcripturâ; in quibus videmus ignorantias inuincibiles facti. Vnde hoc non poteſt in controuerſiam venire, & ita meritò tanquam ſingularem reiiciunt omnes ſententiam Guillelmi Pariſienſis exiſtimantis nullam reperiri ignorantiam inuincibilem nec iuris, nec facti.

QVÆSTIO LXXVII.

De cauſâ peccati, ex parte appetitus ſenſitiui.

ARTICVLVS I.

Vtrùm paſſio appetitus ſenſitiui poſſit mouere, vel inclinare voluntatem.

Conclvsio. Paſſio appetitus ſenſitiui nequit mouere directè voluntatem; benè tamen indirectè, vel per quamdam abſtractionem voluntatis à ſuo proprio actu, vel ex parte obiecti ipſius voluntatis.

Circà hunc articulum, & ſequentes, videantur, quæ diximus de paſſionibus animæ, præcipuè de paſſione amoris: omnia enim confirmant, quæ S.Doctor docet in hac quæſt. quæ ſunt clariſſima. Vide etiam quæ diximus in quæſt.9. de motiuo voluntatis, vbi D.Thomas quærit, quando voluntas ab appetitu moueatur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ratio poſſit ſuperari à paſſione contrà ſuam ſcientiam.

Conclvsio. Quamuis voluntas non poſſit ferri in malum abſque aliquâ ignorantiâ, vel errore rationis; abſolutè tamen concedendum eſt poſſe rationem à paſſione ſuperari, ita vt peccet homo contrà ſuam ſcientiam.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum, quod eſt ex paſſione, debeat dici ex infirmitate.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur. Cauſa peccati propria eſt ex parte animæ, in quâ principaliter eſt peccatum: poteſt autem dici infirmitas in animâ ex ſimilitudine infirmitatis corporis, vnde & infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propriâ operatione propter inordinationem partium ipſius, ſicut dicitur corpus hominis eſſe infirmum, quando propter aliquam inordinationem partium corporis debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis: partes autem animæ dicuntur eſſe inordinatæ, quando non ſubduntur ordini rationis. Sic ergo, quando contrà ordinem rationis vis concupiſcibilis, aut iraſcibilis aliquâ paſſione afficitur, & per hoc impedimentum præſtatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum eſſe ex infirmitate. *Partes animæ dicuntur inordinatæ, quando non ſubdũtur rationi.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm amor ſui ſit principium omnis peccati.

Conclvsio. Inordinatus amor ſui eſt principium omnis peccati.

Probatur. Propriè & per ſe cauſa peccati accipienda eſt ex parte conuerſionis ad commutabile bonum; ex quâ quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni: quod autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc, quod inordinatè amat ſeipſum. Patet ergo, quod inordinatus amor ſui eſt cauſa omnis peccati.

ARTICVLVS V.

Vtrùm conuenienter ponantur cauſæ peccatorum concupiſcentia carnis, concupiſcentia oculorum & ſuperbiæ vitæ.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur ex 1.Ioannis.2. *omne quod eſt in mundo, aut eſt concupiſcentia carnis, aut eſt concupiſcentia oculorum, aut ſuperbia vitæ.* In mundo autem dicitur aliquid eſſe propter peccatum: vnde idem dicit, quod *totus mundus in maligno poſitus eſt*: ergo prædicta tria ſunt cauſæ peccatorum.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum alleuietur propter paſſionem.

CONCLVSIO. Paſſio antecedens voluntatem diminuit peccatum: paſſio verò conſequens potiùs auget, vel eſt ſignum magnitudinis.

Circà hunc articulum, & ſequentes, videantur quæ ſuprà diximus quæſt. 6. de voluntario, & inuoluntario, præcipuè circà articulum, an concupiſcentia cauſet inuoluntarium.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm paſſio totaliter excuſet à peccato.

CONCLVSIO. Quando paſſio tanta eſt, vt omninò auferat vſum rationis, excuſat totaliter à peccato, niſi ipſa paſſio fuerit à principio voluntaria; illa autem, quæ non ex toto aufert rationis vſum, non excuſat totaliter.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm peccatum, quod eſt ex paſſione, poſſit eſſe mortale.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur ex Apoſtolo ad Romanos. 7. quod ***paſſiones peccatorum operantur in membris noſtris, ad fructificandum morti***; hoc autem eſt proprium mortalis peccati, quod fructificet morti: ergo peccatum, quod eſt ex paſſione: poteſt eſſe mortale.

QVÆSTIO LXXVIII.

De causâ peccati, quæ eſt malitia; ſiue de cauſa peccati ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

ARTICVLVS I.

Vtrùm aliquis peccet ex certâ malitiâ.

CONCLVSIO. Tripliciter contingit peccatum in actibus humanis, vel ex defectu intellectus, & tunc peccatur ex ignorantiâ; vel ex defectu appetitus ſenſitiui, & tunc peccatur ex paſſione; vel ex inordinatione voluntatis, & tunc peccatur ex certâ malitiâ, quod nihil eſt aliud quàm ſcienter, & ex induſtriâ malum ſpirituale eligere, ne bonum temporale deſeratur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm quicumque peccat ex habitu, peccet ex certâ malitiâ.

CONCLVSIO. Poteſt contingere quod habens habitum vitioſum non operetur ex illo, ſed ex paſſione, vel ignorantiâ, & tunc non peccabit ex certâ malitiâ: quicumque autem peccat ex habitu, peccat ex certâ malitiâ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm ille, qui peccat ex certâ malitiâ, peccet ex habitu.

CONCLVSIO. Non eſt neceſſe quod, quicumque peccat ex malitiâ, peccet ex habitu.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ille, qui peccat ex certâ malitiâ, grauiùs peccet, quàm qui ex paſſione.

CONCLVSIO. Peccatum, quod eſt ex certâ malitiâ, eſt grauius peccato, quod eſt ex paſſione.

Probatur triplici ratione. Primò. Quia, cùm peccatum principaliter in voluntate conſiſtat; quantò motus peccati eſt magìs proprius peccati, tantò peccatum eſt grauius, cæteris paribus: cùm autem ex certâ malitiâ peccatur, motus peccati eſt magìs proprius voluntati: ergo. Secundò, quia paſſio, quæ inclinat ad peccatum, citò tranſit, & ſic homo citò redit ad pœnitentiam; ſed habitus, quo homo ex malitiâ peccat, eſt qualitas permanens. Tertiò, quia ille, qui peccat ex certâ malitiâ, eſt malè diſpoſitus quantùm ad ipſum finem, qui eſt principium in operabilibus, &c.

DE CAVSIS EXTERIORIBVS peccati.

CONSIDERANDVM nunc eſt de cauſis exterioribus peccati. Et primò, ex parte Dei. Secundò, ex parte Diaboli. Tertiò, ex parte hominis.

QVÆSTIO LXXIX.

De cauſis exterioribus peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Deus ſit cauſa peccati.

CONCLVSIO eſt negatiua. Oſtendetur infra.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur ſacræ ſcripturæ teſtimonio, & ratione, nullo modo Deum eſſe poſſe cauſam peccati.

Plures hæretici tenẽtes partem affirmatiuam. VT communiter expoſitores hîc oſtendunt, non defuerunt inter antiquos, provt etiam noſtris temporibus, hæretici ſentientes Deum cauſam, & authorem peccati eſſe. Hoc teſte vincentio Lyrinenſi in libro contrà hæreſes cap.24. tribuitur Simoni Mago, nec non teſte Irenæo libro 4. cap.47. & 48. adſcribitur Marcioniſtis, quamuis iſti, vt benè aduertit Valentia, non de Deo bono ſed de quodam Deo malo loquerentur. Et S. Doctor 1. contrà Gentes cap.95. attribuit hanc hæreſim Luciferianis & Talmudiſtis: hæretici autem huius temporis antiquam hanc hæreſim ſuſcitarunt, vt accuratè idem Gregorius de Valentia expendit, & impugnat, & ad tale extremum peruenerunt, vt quidam ex ipſis blaſphemare auſus ſit, non minùs fuiſſe Dei opus proditionem Iudæ, quàm conuerſionem Pauli.

Contrà quos omnes firmiſſima ſtat Catholica veritas, quòd nullo prorſus modo Deus poteſt eſſe author, vel cauſa peccati. *Concluſio.*

Probatur à S. Doctore in argumento ſed contrà, ex illo Sapientiæ. 14. *odio eſt Deo impius, & impietas eius*, ſed vt dicitur ibidem 11. *nihil Deus odit eorum, quæ fecit*: ergo Deus non eſt cauſa peccati. Abacuc. 1. *mundi ſunt oculi tui, ne videant malum, & ad iniquitatem reſpicere non potes.* Et Pſalmo.5. *non Deus volens iniquitatem tu es.* *Probatur ex ſcripturâ.*

Eadem hæreſis damnatur in Concilio Trident.ſeſſ.6.Canone 6. vbi ſic habes. *Si quis dixerit mala opera, ita vt* *Ex Concil. Trid.*

bona

bona Deum operari, non permiſſiuè ſolùm, ſed etiam propriè, & per ſe; adeò vt ſit proprium eius opus, non minùs proditio Iudæ, quàm vocatio Pauli, anathema ſit.

Expenditur Concluſio. Et ne aliqua æquiuocatio ſubrepat, aduertendum quòd concluſio, ſiue veritas Catholica non negat, quod Deus ſit cauſa actus peccati, (de quo in articulo ſequenti) quod dixerim, quia non defuerunt, qui dictam hæreſim fugientes ad aliud extremum declinarint, affirmantes Deum, nec eſſe cauſam illius actus, cui annexus eſt defectus perfectionis debitæ, ſeu malitia peccati, quod falſum omninò reputatur à cæteris omnibus Theologis, quia quodlibet ens cauſatur à Deo; ſed actus peccati, quoad ſubſtantiam conſideratus, eſt ens poſitiuum, & reale: ergo ſub hac ratione conſideratus cauſatur à Deo, ſed concluſio tantùm loquitur de malitiâ: nihilominùs abſolutè eſt vera, & abſolutè negandum eſt Deum eſſe cauſam peccati, quia verba quę ſignificant actionem, ſicut ſignificat hoc quod eſt cauſare peccatum, non appellant, neque applicant ſignificatum ſuum ſuprà materiale termini, cui iunguntur, ſed ſuprà formale: vt ſi quis dicat ſe feciſſe ſtatuam, ſenſus eſt, quod fecerit non lignum, ſiue lapidem, vel aliud quod eſt materia ſtatuæ, ſed figuram ſeu ſtatuam ipſam formaliter: & ideò prædicta propoſitio, Deus eſt cauſa peccati, abſolutè ſine diſtinctione eſt ſemper neganda, & oppoſita abſolutè ſine diſtinctione aſſerenda.

Abſolutè negandum eſt Deum eſſe causã peccati.

Probatur 2. ratione D.Th. Probatur deinde cõcluſio à S. Doctore hìc, vbi ait, quod homo dupliciter eſt cauſa peccati, vel ſui, vel alterius: vno modo directè, inclinando ſcilicet voluntatem ſuam, vel alterius ad peccandum: Alio modo indirectè, dùm ſcilicet non retrahit aliq̃uos à peccato vnde Ezechiel. 3. ſpeculatori dicitur: *Si non dixeris impio, morte morieris, ſanguinem eius de manu tuâ requiram*; Deus autem non poteſt eſſe directè cauſa peccati, vel ſui vel alterius; quia omne peccatum eſt per receſſum ab ordine qui eſt in Deum, ſicut in finem: Deus autem omnia inclinat, & conuertit in ſeipſum, ſicut in vltimum finem ſicut Dionyſius dicit 2. Capite de diuinis nominibus: vnde impoſſibile eſt, quod ſit ſibi, vel aliis cauſa diſcedendi ab ordine, qui eſt in ipſum, vnde non poteſt directè eſſe cauſa peccati,

Similiter etiam neque indirectè: *Contingit enim, quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad euitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ, & Iuſtitiæ, cum ipſe ſit ſapientia, & Iuſtitia; Vnde non imputatur ei, quod alius peccet, ſicut cauſa peccati; ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubuerſionis nauis, ex hoc quod non gubernat nauem, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens, & debens gubernare, & ſic patet, quòd Deus nullo modo eſt cauſa peccati.* Hæc S.Thomas, quibus nec Verbum addi poteſt ad confirmandum concluſionem ratione. Omittimus etiam authoritates Sanctorum Patrum quos videre poteris apud Commentatores.

Deus denegat aliquando auxilium ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ, & iuſtitiæ.

Obiicitur ex ſcripturâ. Argumenta autem hæreticorum quædam educuntur ex Sacrâ Scripturâ, in quâ aliquando videtur ſignificari Deum eſſe cauſam peccati. Vt 2. Regum 12. ad Dauid Deus *dixit, Ego ſuſcitabo aduersùm te malum de domo tua, & tollã vxores tuas & dabo illas proximo tuo*, vbi innuitur peccatũ Abſalon patratũ cum concubinis Dauid, & ipſe Dauid ab impio Semëi contumeliis, & lapidibus impetitus: militibus eum interficere volentibus, dixit. *Sinite, Deus enim præcepit ei, vt malediceret Dauid*, & ipſe Regius vates pſalmo 104. de Deo dicit, *conuertit cor eorum, vt odirent populum eius, & dolum facerent in ſeruos eius.* Et actorum 4. dicitur, *conuenerunt in iſtâ ciuitate aduersùm puerum tuum Ieſum* &c. *facere quæcumque manus tua, & Conſilium tuum decreuerunt fieri.* Et ad Romanos 1. dicitur. *Tradidit eos Deus in reprobum ſenſum, vt faciant ea, quæ non conueniunt.*

Reſpondetur ad omnes auctoritates. Quibus omnibus teſtimoniis S. Doctor hic ad primum docet quomodo occurrere debeamus; explicando enim teſtimonium adductum ex Apoſtolo, ait, quòd quantùm ad Verba Apoſtoli, ex ipſo textu patet ſolutio; ſi enim Deus tradidit aliquos in reprobum ſenſum, iam ergo reprobum ſenſum habent ad faciendum ea, quæ non conueniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum ſenſum, in quantum non prohibet eos, quia ſuum ſenſum reprobum ſequuntur: ſicut dicimus exponere illos, quos non tuemur.

Cum S.Doctore ſentiunt cæteri Theologi communiter talem eſſe ſenſum ſacrarum ſcripturarum, intelliguntur enim non de poſitiuâ Dei cauſalitate, ſed de permiſſione, quia Deus ſecundùm ſuum ordinem Sapientiæ, & Iuſtitiæ, non impedit, & permittit in homi-

 nibus

nibus peccata; & mos eſt ſacræ ſcripturæ permiſſionem Dei appellare actionem, vt aduertit S. Auguſt. libro 4. de fide cap. 20. Eodem modo occurrendum eſt authoritatibus Patrum, loquuntur enim vel de permiſſione Dei, & non de cauſalitate; vel ſi de cauſalitate, intelligendi ſunt, non de aliâ certè, niſi in ordine ad id quod eſt materiale in peccato, ſcilicet ad entitatem, actualitatem, & alia, quæ in peccato omninò materialia ſunt, non autem in ordine ad peccatum, vt peccatum, ſiue malitiam ipſius.

Solet ſcripturā permiſſionē Dei appellare actionem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm actus peccati ſit à Deo.

CONCVLSIO. Deus eſt cauſa actus peccati, non tamen eſt cauſa peccati, quia non eſt cauſa huius, quòd actus ſit cum defectu.

Doctrinam huius articuli adduximus ad litteram ſuprà, dùm de conſtitutiuo peccati ageremus, & in hoc conſiſtit, quod actus peccati, & eſt ens, & eſt actus, & ex vtroque habet quod ſit à Deo: omne enim ens, quocumque modo ſit, oportet quod deriuetur à primo ente, ſed quia nominat ens, & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſâ creatâ, ſcilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei; vnde defectus iſte non reducitur in Deum, ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium; ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam, ſicut in cauſam; non autem in virtutem motiuam, à quâ tamen cauſatur, quidquid eſt motionis in claudicatione, per quod occurritur omnibus argumentis, quæ obiici poſſunt.

Defectus, qui reperitur in actu peccaminoſo, reducitur in liberum arbitrium, vt in propriam cauſam.

Quæ poſſent hic deſiderari, pertinent ad materiam de auxiliis; & ideò Apoſtolicis decretis parentes, omittimus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus ſit cauſa excæcationis, & indurationis.

CONCLVSIO. Excæcatio, & obduratio duo importāt, quorum vnum eſt motus animi humani inhærentis malo, & auerſi à diuino lumine, & quantùm ad hoc Deus non eſt cauſa excæcationis, & obdurationis, ſicut non eſt cauſa peccati: aliud autem eſt ſubtractio gratiæ, ex quâ ſequitur, quod mens diuinitùs non illuminetur ad rectè viuendum, & quantùm ad hoc Deus eſt cauſa excæcationis, & obdurationis. Hæc Diuus Thomas.

Duo conſideranda in excæcatione.

Quæ doctrina eſt deſumpta ex Auguſt. Epiſt. 105. vbi ait, ***Deus non indurat impartiendo malitiam, ſed non tribuendo gratiam***; &, vt benè notat Valentia diſp. 6. quæſt. 9. puncto 2. antè Auguſtinū, idem docuerat Irenæus lib. 4. cap. 48. vbi docet id Deum facere auertendo faciem, & relinquendo homines in tenebris, quas ipſi ſibi elegerunt, & idem docet Cyrillus Hyeroſolimitanus catecheſi 6. & Chriſoſt. homil. 5. quæ eſt 3. ad Romanos.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm excæcatio, & obduratio ſemper ordinentur ad ſalutem eius, qui excæcatur, & obduratur.

CONCLVSIO. Quantùm ad quoſdam, ſcilicet prędeſtinatos, excæcatio ordinatur ad ſanationem: quantùm autem ad alios, ad damnationem, vt Auguſt. dicit in 3. de quæſtionibus Euangelij.

QVÆST.

QVÆSTIO LXXX.

De cauſâ peccati ex parte diaboli.

ARTICVLVS I.

Vtrùm diabolus ſit directè cauſa peccati.

Conclvsio. Diabolus non eſt cauſa peccati directè, nec eſt cauſa ſufficiens illius; ſed ſolùm per modum perſuadentis, vel proponentis appetibile.

Vbi omninò aduertendum, vt benè Carmelitæ Salmanticenſes, quod D.Th. non excludit alium modum, quo diabolus poteſt inducere hominem ad peccandum interiùs inſtigando, de quo articulo ſequenti; ſed in hoc articulo loquitur ſolùm de modo inducendi per modum cauſæ extrinſecæ, quod ſolùm præſtare poteſt per modum perſuadentis, & proponentis obiectum, vt dictum eſt.

ARTICVLVS II.

Vtrùm diabolus poſſit inducere ad peccatum interiùs inſtigando.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà; quia ſi Diabolus non poſſet inducere ad peccandum, interiùs inſtigando, nunquam tentaret hominem, niſi viſibiliter apparendo; quod patet eſſe falſum.

Obſeruatio Caietani. Poteſt igitur diabolus inſtigare ad peccãdum, mouendo interius imaginatiuam, vel humores, vt formentur imaginationes obiectorum turpium, vel etiam poteſt concitare appetitum ſenſitiuum ad aliquam paſſionem, vt fusè, & clarè in litterâ explicatur.

Quam doctrinam Caietanus hìc dicit notandam eſſe à Rectoribus Religioſarum perſonarum, earum præcipuè quæ dicuntur viſiones habere, ne diuinitati tribuentes, quod naturæ aut dæmonis eſt, errent, errareque alios faciant.

ARTICVLVS III.

Vtrùm diabolus poſſit inferre neceſſitatem ad peccandum.

Conclvsio. Diabolus propriâ virtute, niſi refrænetur à Deo, poteſt aliquem inducere ex neceſſitate ad faciendum aliquem actum, qui de ſuo genere peccatum eſt: non autem poteſt inducere neceſſitatem peccandi.

Probatur, quia homo non reſiſtit tentationi, niſi per rationem, cuius vſum diabolus totaliter impedire poteſt, mouendo Imaginationem, & appetitum ſenſitiuum, ſicut in abreptitiis patet; ſed tunc ratione ſic ligatâ, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum: ſed ſi ratio non ſit totaliter ligata, ex eâ parte, quæ eſt libera, poteſt reſiſtere peccato; vnde manifeſtum eſt quod diabolus nullo modo poteſt neceſſitatem inducere homini ad peccandum. *Dæmon poteſt rationis vſum impedire.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm omnia peccata hominum ſint ex ſuggeſtione diaboli.

Conclvsio. eſt negatiua.

Probatur, licet enim occaſionaliter diabolus poſſit dici cauſa omnium peccatorum noſtrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato in tantum vitiata eſt humana natura, ſicut diceretur cauſa combuſtionis lignorum, qui ligna ſecaret: tamen directè non eſt cauſa omnium peccatorum humanorũ, ita quod ſingula peccata perſuadeat. Quod Origenes probat ex hoc, quia etiamſi diabolus non eſſet, homines haberent appetitum ciborum, & venereorum, & ſimilium, qui poſſet eſſe inordinatus, niſi ratione ordinaretur, quod ſubiacet libero arbitrio. *Dæmon non eſt niſi cauſa indirecta omnium peccatorum.*

DE

DE PECVLIARI CAVSA extrinſecâ peccati ex parte hominis,

SIVE

DE PECCATO ORIGINALI.

EXAMINATA cauſâ peccati, tàm ex parte Dei, quàm ex parte diaboli, pergit S. Doctor ad inueſtigandam cauſam peccati ex parte hominis: cùm autem homo dupliciter poſſit eſſe cauſa peccati alterius hominis, vel per ſuggeſtionem, in quo conuenit cum diabolo, nihil ſpecialiter de illo ſecundùm iſtam conſiderationem agendum indicauit, ſed ſolùm de ſpeciali modo, quo homo poteſt cauſare peccatum alterius, nempe per originem, & ſic de peccato originali diſſerit.

Ordo doctrinæ.

Diuidit autẽ hunc tractatum in tres præcipuas partes. In primâ agit de eius traductione. In ſecundâ de eius eſſentiâ. In tertiâ de eius ſubiecto.

Diuiſio huius tractatus.

Eſt autem tractatus hic difficillimus, & ſimul maximè neceſſarius pro pluribus materiis Theologicis, & pro concionatoribus. Conabimur, Deo auxiliante, abſtruſas eius difficultates non obſcurè examinare.

QVÆSTIO LXXXI.

De traductione peccati originalis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm primum peccatum primi parentis traducatur per originem in poſteros.

PRIMA concluſio. Secundùm fidem Catholicam tenendum eſt, quòd peccatum originale traducitur per originem in poſteros Adæ.

Probatur ex illo ad Romanos 5. *per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit.*

Secunda concluſio. Huiuſmodi peccatum originale deriuatur in poſteros, tanquam in membra procedentia per originem à primo parente, qui propriâ voluntate peccauit.

Probatio S. Doctoris adducetur, & expendetur infrà.

CAPVT I.

An verè detur peccatũ originale contractũ in hominibus ab Adam deſcendẽtibus, per ſeminalem generationem.

NOn ſolùm gentilibus myſterium de peccato originali Abrahamo, eiuſque filiis edocentibus difficile nimis, & incredibile viſum eſt, ſed nec defuerunt inter Iudæos hæretici à fide, & lege aberrantes, qui peccatum originale negarent, & circumciſionem ad ſolam diſtinctionem electi populi à gentibus, à Deo

Difficultas & error circà peccatum originale.

Deo præceptam affirmarent, quibus omnibus relictis.

Error Pelagij illud negātis. Primus, teſte Auguſtino libro 3. de peccatorum meritis, & remiſſione cap. 6. & 7. qui in Eccleſiâ hanc quæſtionem de peccato originali mouit, eiuſque exiſtentiam negauit, fuit Pelagius. Vnde idē Aug. in libro de hæreſibus hęreſi 88. dici proprium errorē Pelagianorum eſſe negare peccatum originis, quos poſteà alij hæretici ſecuti ſunt, vt refert Caſtro lib. 12. de hæreſibus, verbo, peccatum, hæreſi primâ. Ex modernis etiam hæreticis non defuerunt, qui peccatum originale negauerint; alij autē ex ipſis communiter circà illius eſſentiam in varios errores defluxerunt; de quibus aliquid dicemus quæſtione ſequenti; & accuratè refert, & refutat Gregorius de Valentia quæſt. 12. puncto vnico, & alij.

Opinio proximè accedens ad hæreſim Pelagianam. Nec inter Catholicos defuerunt qui peccatum originale non negantes, inſurgunt quidem contrà Pelagium, & agnoſcunt omnes miſerias, quibus homo repletus ab vtero materno naſcitur, in pœnam peccati Originalis ipſi accidere, quod Pelagius humanæ conditioni, & aturæ attribuebat, verùm in hoc ad ipſam Pelagianam hæreſim accedunt quia volunt, quod paruuli naſcentes non dicantur peccatores à peccato ipſis ntrinſeco, ſed verè peccatores dici à ſolo peccato Adæ, in quo peccauerunt, & intrinſecè ſolùm habere reatum pœnæ, ad eum modum forſitan, quo 3. Regum 1. Bethſabēe loquens ad Dauid dixit *eritque, cùm dormierit Dominus meus Rex cum patribus ſuis; erimus ego, & filius meus Salomon, peccatores*, alludens ad peccatum adulterij commiſſum ab ipſâmet Bethſabēe, ſic voluerunt iſti, quod ſimus nos peccatores à peccato commiſſo ab Adamo, & ſicut aſſerunt Lutherani quòd iuſtificantur homines, non per iuſtitiam ſibi inhærentem, ſed per iuſtitiam extrinſecam Chriſti; Ita proportionabiliter aſſeruerunt hi, infici homines extrinſecè ab extrinſeco peccato Adami, & ſolùm intrinſecè infici non culpâ, ſed pœnâ, quam ſuſtinent propter tale delictum. Ita Albertus Pighius in controuerſiâ de peccato originis, & Ambroſius Catharinus in tractatu de caſu hominis.

Error Lutheri.

Sententia malè adſcripta D. Auguſtino. Hanc ſententiam inconſideratè nimis Gabriel Vaſquez diſp. 132. cap. 3. attribuit Auguſtino ita vt Auguſtinus nomine reatus, quo vtitur in locis, circà quæ Vaſquez diſcurrit, nihil aliud ſignificare voluerit, niſi obligationem ad pœnam, vnde, inquit iſte author *quam, vt opinor, intellexit ſemper Auguſtinus, nec quidquam aliud potuit intelligere.* Et ſubdit, *Verùm opinio Auguſtini hoc modo intellecta Theologis Scholaſticis iam non probatur, & meritò; ex ea enim cogimur incidere in ſententiam Pelagij.* Hæc Vaſquez, qui potuiſſet mentem Auguſtini ſemper Pelagio infenſam in locis illis ſano modo intelligere. Quod autem Auguſtinus nomine reatus explicet culpam originalis peccati, parum referre poteſt, cum multoties tam in ſcripturâ, quam in Conciliis ita explicetur, vt Concilium Trident. ſeſſ. 5. hæc habet. *Si quis per Ieſu Chriſti Domini noſtri gratiam, quæ in baptiſmate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam aſſerit non tolli totum id, quod veram, & propriam peccati rationem habet; ſed illud dicit tantùm radi, aut non imputari, Anathema ſit.* Hæc ibi. Vbi vides, quod nomine reatus Concilium ſignificat culpā, & Exodi 32. dicitur. *Percuſſit Dominus populum pro reatu vituli.* Potuiſſet vtique his, & ſimilibus interpretationibus ſenſum tanti Doctoris Vaſquez exponere, cùm aliàs vbique Catholicam veritatem apertiſſimis verbis Auguſt. doceat, nec maiorē propugnatorē contrà errores Pelagij, Eccleſia vnquam agnouerit.

Contrà prædictos omnes errores ſtat Catholica veritas, quam ſequentibus dictis explicabimus, ſuppoſitâ priùs eadem proteſtatione, quâ vtitur ſacra ſynodus Tridentina ſeſſ. 5. citatâ, non eſſe noſtræ intentionis in his quæ de peccato originali dicemus, comprehendere immaculatam Virginem Beatam Mariam Dei genitricem, ſed loquemur de omnibus aliis & ſingulis hominibus deſcendentibus ad Adam per ſeminalem propagationem,

Concluſio 1. Dicimus ergo (ſub exceptione præfatâ) eſſe de fide, quod in paruulis ante baptiſmum, vel in lege ſcriptâ ante Circumciſionem eſt peccatum originale cauſatum, & productum ex primo peccato Adami, & hoc nō ſolùm quantùm ad pœnam, ſed etiam quantùm ad culpā.

Probatur auctoritatibus ſcripturæ. Hæc concluſio vnanimiter defenditur ab omnibus Catholicis, & probari ſolet variis ſacræ ſcripturæ teſtimoniis, tùm ex veteri, tùm ex nouo teſtamento, quæ communiter afferuntur ab expoſitoribus hic. Optimum eſt illud Geneſis 17. *Maſculus, cuius præputij caro* circum

circumciſa non fuerit, delebitur illa de populo ſuo, quia ſcilicet ſine circumciſione moreretur in peccato originali, quod per circumciſionem tollebatur, vt explicat Auguſt. libro 16. de ciuitate Dei cap. 27. & illud Iob. 14. *quis poteſt facere mundum, de immundo conceptum ſemine.* Vbi legunt ſeptuaginta interpretes. *Nemo mundus à peccato neque infans, cuius vita eſt vnius diei*, quod de peccato originali interpretantur. Similiter Auguſt. ſuper pſalmum 50. vbi dicitur. *Ecce enim in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Quod vt docet S. Thomas 4. contra Gentes cap. 50. ſolùm de peccato originali, & non de actualibus intelligi poteſt, quia Dauid fuit ex legitimo matrimonio conceptus; quare autem peccatum originale appelletur iniquitates, & peccata, facilè eſt iudicare, quia eſt origo, & radix omnium peccatorum, hoc teſtimonium ab Auguſtino, & communiter à Patribus de peccato originali intelligitur.

Ex nouo autem teſtamento celebre eſt illud ad Romanos 5. adductum à S. Doctore in argumento ſed contrà. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccauerunt*, & ſtatìm *per inobedientiam vnius, peccatores conſtituti ſunt multi.* hunc locum Concil. Trid. ſeſſ. 5. §. *ſi quis paruulos*, definit non poſſe intelligi aliter, niſi de peccato originali.

Ex Conc. Trid.

Et quia hic locus citatus ex Conc. Trident. non ſolùm hoc conuincit, ſed in illo §. inſinuatur etiam vna ex præcipuis rationibus pro noſtrâ concluſione; placet integrum §. Concilij hic referre. *Si quis, inquit, paruulos recentes ab vteris matrum, baptiſandos negat, etiamſi fuerint a baptiſatis parentibus orti; aut dicit in remiſſionem quidem peccatorum eos baptiſari, ſed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lauacro neceſſe ſit expiari ad vitam æternam conſequendam; vnde fit conſequens, vt in eis forma baptiſmatis in remiſſionem peccatorum non vera, ſed falſa intelligatur; anathema ſit. Quoniam non aliter intelligendum eſt id quod dicit Apoſtolus; per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors; & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccauerunt; niſi quemadmodum Eccleſia Catholica vbique diffuſa ſemper intellexit: propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apoſtolorum etiam paruuli, qui nihil peccatorum in ſemetipſis adhuc committere potuerunt; ideò in remiſſionem peccatorum veraciter baptiſantur, vt in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Niſi enim quis renatus fuerit ex aquâ, & Spiritu Sancto, non poteſt introire in regnum Dei.* Hactenùs Tridentinum.

Ex quo euidenti teſtimonio habemus multis modis firmatam noſtram concluſionem primò ex definitione Concilij aſſerentis paruulos recenter natos baptizandos eſſe ad mundandum, noua regeneratione baptiſmatis, peccatũ originale, quod ab Adam generatione contraxerunt. Habemus etiam definitũ prædictũ teſtimonium Apoſtoli non poſſe intelligi, niſi de peccato originali, & inſuper, quod Eccleſia Catholica vbique diffuſa ſemper ſic intellexit. Habemus etiam quod propter hanc regulã fidei ex Apoſtolorum traditione, quod paruuli, qui nihil in ſemetipſis adhuc committere potuerunt, propter peccatum originale baptiſantur, & hac ratione vtitur S. Doctor hic.

Expenditur auctoritas Concilij ad probationem concluſionis.

Quæ confirmari poteſt, ſiue magìs explicari, quia ab origine mundi inſpirauit Deus aliquod remedium fieri pro paruulis: ergo contrà hanc maculam, à quâ mundentur. Antecedens latiſſimè oſtenditur in materiâ de ſacramentis, & de baptiſmo; vbi agitur de remediis peccati originalis antè legem ſcriptam, in lege ſcriptâ, & in lege nouâ, in quâ pro remedio illius baptiſmus inſtitutus eſt, in quo ſi infans non mundaretur a peccato, nõ verificaretur forma baptiſmi; Cùm enim ablutio illa nequeat intelligi, niſi ſpiritualiter, ſi ſpiritualis macula originalis non adeſſet, forma non verificaretur; ſiquidem in puero nulla actualis macula eſſe poteſt.

Remedia inſtituta contrà peccatum oriſinale in triplici lege.

Præter Concil. Trident. adductum poſſet adduci Concilium Florentinum ex litteris ſanctæ vnionis 30. & alia Concilia, quæ poterunt apud expoſitores videri, ſicut teſtimonia ſanctorum Patrum, qui vnanimiter noſtram concluſionem confirmant.

Dicendum eſt ſecundò, pro maiori, explicatione præcedentis veritatis, quod paruulus, qui ex ſeminali propagatione ab Adam naſcitur, non ſolùm extrinſecè ab illo peccator denominatur, ſed etiam intrinſecè denominatur peccator à peccato proprio ipſi inhærente, diſtincto à peccato Adæ, quod verè, & propriè eſt peccatum, & veram rationem voluntarij ſortitur.

Concluſio 2. Expenditur.

Hoc

Hoc dictum adeò expreſſimus, vt refutemus prædictos Theologos, & alios conſimiliter ſentientes, qui negant in vnoquoque paruulo proprium, & intrinſecum peccatum, ſiue peccati maculam.

Probatur. Et probatur breuiter, quia ſacra ſcriptura, Concilia, & Sancti Patres, & ratio ſuprà poſita ſaluari non poſſunt, niſi peccatum, quod eſt in paruulis; ſit verè, & propriè peccatum, & non ſolùm denominatiuè.

Et quia vis omnium argumentorum, quæ contrà prædictas duas concluſiones, ſiue ab hæretico, ſiue à Catholico obiici poſſent, tota in hoc conſiſtit, quod peccatum Adæ non poteſt eſſe paruulo naſcenti voluntarium; cùm voluntarium ſit à principio intrinſeco, cum cognitione finis, & ad peccatum vltrà requiratur libertas, quæ omnia paruulo naſcenti repugnãt; ideò ſpecialiter hoc examinabimus capite ſequenti.

Capvt II.

Vtrùm peccatum originale ſit verè, & propriè paruulis voluntarium.

Opinio Durandi ſingularis. Dvrandus conuictus difficultate argumenti exiſtimauit peccatum originale non eſſe verè & propriè paruulis voluntarium, & conſequenter, nec eſſe verè & propriè peccatum, quæ ſententia tanquam Pelagianæ hæreſi proxima, vel cum illâ in re conueniens ab omnibus Theologis meritò reiicitur.

In explicando autem; quomodò peccatum paruulis poſſit eſſe voluntarium, non concordant Theologi; & quia nimis prolixum eſſet, & confuſionẽ pareret omnium placita hic afferre, quid cõmuniter Thomiſtæ ſentiãt, adducemus.

Concluſio. Dicendum igitur eſt peccatum originale eſſe paruulo verè & propriè voluntarium, non tamen per proprium actum ipſius paruuli, ſed eſſe illi volũtarium habitualiter, & per modũ termini relicti ex actuali peccato Adæ, ſiue per modũ effectus ex Adæ peccato cauſati. Itaq; peccatum non eſt voluntariũ phyſicè ex ordine ad voluntatem propriam paruuli, ſed illi eſt voluntarium moraliter ex ordine ad voluntatem Adæ, quatenùs fuit voluntas capitis continentis ex Dei inſtitutione voluntates omnium deſcendentium.

Probatur vtraque pars. Quod in primâ parte concluſionis aſſeritur, quod peccatum originale ſit paruulo verè & propriè voluntarium, conſtat ex omnibus ſupradictis, quibus probauimus eſſe verè & propriè in ipſo peccatum, quod ſine voluntario ſaluari non poteſt. Similiter certum eſt, quod in ſecundâ parte concluſionis aſſeritur, peccatum originale non eſſe paruulo voluntarium per proprium actum, quia peccatum originale in deſcendentibus ab Adamo non eſt actuale, ſed de genere habitualis peccati; non enim conſiſtit in aliquo actu, vel actuali omiſſione ab illis exercitâ: erit ergo, vt in concluſione ſubditur, voluntarium in termino, & effectu in illis ex peccato Adæ relicto.

Explicandum igitur ſolùm reſtat vltimum, quod in concluſione habetur, quomodò peccatum paruulis poſſit eſſe voluntarium moraliter, ſine vllo prorsùs vſu propriæ voluntatis.

Vnde Peccatum primi parentis imputatum eius filiis. Dicunt ergo communiter Thomiſtæ, quod voluntas primi parentis reputatur, tanquam propria omnium filiorum, quatenùs in primo peccato, quo amiſit iuſtitiam originalem, fuit caput inſtitutum à Deo pro totâ naturâ, atque adeò eius voluntas in illo actu fuit voluntas naturæ, & omnium poſterorum. Etenim, cùm Deus formauit primum hominem, dedit illi iuſtitiam originalem, non vt ſingulari perſonæ tantùm, ſed vt capiti, & vniuerſali principio totius humanæ naturæ: vt ab eo huiuſmodi donum iuſtitiæ originalis, per originalem, & ſeminalem propagationem deriuaretur in poſteros: Itaque conſtituit Deus pactum cum Adamo, quòd ſi non comederet de ligno vitæ, omnes eius deſcendentes naſcerentur cum gratiâ, & iuſtitiâ originali, quam ipſe gratis eſt ipſi elargitus: ſi verò comederet de illo, ipſe ſibi, & poſteris amitteret talem iuſtitiam, & priuatus remaneret ipſe gratiâ, & poſteri ſimiliter eâ priuati naſcerentur.

Hæc doctrina eſt S. Thomæ, & ferè omnium Theologorum: quamuis aliqui ipſam non admittant, habet tamen maximũ fundamentũ in ſacrâ ſcripturâ Geneſis 17. dicitur. *Maſculus, cuius præputij caro circumciſa non fuerit, delebitur anima illa de populo ſuo, quia pactum meum irritum fecit* & Oſeæ 6. dicitur. *Ipſi autem, ſicut Adam, tranſgreſſi ſunt pactum meum.* Quod explicat D. Hieronymus de pacto, quod tranſgreſſi ſumus

Voluntas Adami facta eſt moraliter voluntas poſterorum.

in paradiſo. Et per hoc pactum effecta eſt voluntas Adami moraliter, & politicè, atque imputabiliter, voluntas poſterorum. Cùm ergo Adam voluntariè, ac liberè amiſerit per primum peccatum, & tranſgreſſionem prædictam, Iuſtitiam originalem: per hanc malam voluntatem transfunditur in poſteros priuatio eiuſdem Iuſtitiæ, ſiue macula peccati originalis; & ideò peccatum originale in poſteris eſt voluntariũ voluntate cõmuni omnium, quæ fuit voluntas Adami vt Capitis; quod exemplificant Theologi exemplo deducto ex S. Doctore hic; quemadmodum enim motus membrorum contrà rationem, dicuntur verè peccata membrorum, non quidem voluntate exiſtente in membris, ſed voluntate hominis, quæ cenſetur voluntas totius corporis, & membrorum: Sic ſimiliter peccatum originale paruulorũ eſt illis voluntarium, non voluntate propriâ exiſtente in ipſis, ſed voluntate primi capitis, quæ reputatur voluntas totius corporis politici humanæ naturæ, & ſingulorum membrorum.

Exemplũ ad hoc ſuadendũ aptiſſimum.

Expenditur.

Non me latet, quod exemplum non omninò adæquat, ſed eſt optimum, quod poſſit adduci; verum exemplum, & ſimilitudo eſt, quæ nonaginta nouem pedibus claudicat, & vno ambulat. Quod dixerim contrà aliquos, qui contra hoc exemplum inſurgunt, quaſi in re tàm obſcurâ, & quæ ſolâ fide attingi poteſt, melioribus exemplis vti poſſemus.

Peccatum originale poteſt dici paruulis voluntarium etiam in actu ſecundo.

Ex dictis aliqui Thomiſtæ inferunt, quod macula peccati originalis poteſt dici paruulo voluntaria, non ſolùm in termino, & in actu primo, ſed etiam quodammodo in actu ſecundo; quatenùs ille actus ſecundus Adæ, vt potè actus Capitis, erat actus omnium membrorũ, ac proinde poteſt omnibus membris attribui, ſicut actus ſecundus Magiſtratus, vel Senatus dici poteſt actus ſecundus omnium ciuium, &c. quod ſatis probabile videtur.

Obiectio.

Ex dictis faciliter occurres omnibus quæ obiici poſſent contrà exiſtentiam peccati originalis, ex capite inuoluntarietatis. Quod ſi obiicias quòd Deus iniendo cum Adamo pactum, quod dabat illi Iuſtitiam originalem, non ſolùm vt priuatæ perſonæ, ſed vt Capiti; Ita vt à voluntate ipſius, tanquam à voluntate naturæ, & omnium participantium in eadem naturâ per ſeminalem propagationem ab ipſo deſcendentium vnà cum naturâ deſcenderet gratia, vel ipſius gratiæ priuatio in caſu delicti: quod ſi inquam obiicias, quod in hoc pacto videtur derogatum libertati deſcendentium, dum ſine illorum acceptatione, vel conſenſu hoc pactum à Deo fuit initum, quod videtur iniurioſum miseræ creaturæ naſcenti; poterat enim contingere, provt de facto contigit, quod Adam tranſgrederetur præceptum; quare ergo debuit allegari voluntas deſcendentium, & fieri vna cum voluntate primi parentis? &c.

Soluitur.

Reſpondebimus hoc non ſolùm non fuiſſe iniurioſum, ſed ſingulariſſimam gratiam. Et ſi per impoſſibile omnes poſteri tunc præſentes fuiſſent, pro magno munere æſtimaſſent, quòd Deus in hoc pacto ipſos comprehendere voluiſſet, & pro nihilo duxiſſent periculum, quod poſſet Adam ſibi, & poſteris tantum prȩiudicium inferre, ſicut nullus eſſet ex liberis alicuius ciuis, qui (offerente ſupremo monarcha parenti, regnum pro ſe, & eiſdem liberis, dummodò fidelis eſſet) nullus, inquam, eſſet ex liberis ipſius, qui ab illo pacto vellet excludi; quamuis ex Principis decreto in caſu infidelitatis exilium parenti, & liberis immineret. Eò vel magis, quod immenſa Dei miſericordia omnia hæc ordinabat ad Protoparentis, omniumque deſcendentium redemptionem, quâ ſecutâ, vel illius intuitu, paruulus, qui abſque actuali propriæ, & ſingularis voluntatis conſenſu, per naturalẽ generationẽ priuatus Iuſtitiâ originali naſceretur, abſque vllo prorsùs etiam conſenſu per baptiſmum renaſceretur ad gratiam. Hæc inſinuauimus, vt Nouitius Theologus ſciat quomodò diſcurrere debeat, & os oblatrantium obtrudere.

Pactum Dei cum Adamo ordinatum ad redemptionem hominum ex immensâ ipſius miſericordiâ.

Argumenta autem, quæ ex locis ſacræ ſcripturæ, & Patribus ab hæreticis educuntur contrà prædictas veritates, videri poterunt apud Controuerſiſtas, & expoſitores hic: quæ autem ex ratione obiici poterant, faciliter ex dictis ſoluuntur, nec non ex dicendis, cùm præcipua illorum vis, vt ſuprà diximus, tendat ad infirmandum in peccato originali rationem voluntarij, quam, provt materia patitur, ſatis explicuimus.

Noua obiectio fuſius examinanda.

Supereſt tamen vnum argumentum, quod occaſionem nobis dabit magis explicandi veritates prædictas. Si propter aliquam rationem peccatum originale contraheretur, maximè quia homo

gignitur

gignitur ſemine infecto ab Adamo prouenientes; ſed hæc ratio eſt nulla, quia, cùm anima rationalis non traducatur per ſemen, ſed immediatè creetur à Deo, non poteſt ſemen attingere illam, eamque inficere: ergo vel negandum eſt animam noſtram eſſe ſpiritualem, vel peccatum originale extare.

Hoc argumentum inducit nos ad examinandum.

Capvt III.

Quomodo peccatum originale traducatur ad poſteros per ſeminalem propagationem.

Ad arcendam confuſionem à mente iunioris Theologi in re tam difficili; & ad meliùs explicandum, quomodo peccatum originale contrahatur ex ſemine infecto, & quæ ſit iſta infectio ſeminis, relictis aliis omnibus modis dicendi, afferam doctrinam Thomiſtis communem.

Quando igitur audies, quod ex infectione ſeminis naſcitur homo cum peccato originali, non ita materialiter id tibi accipiendum erit, vt in humano ſemine, eiuſque generatione naturali inſit aliqua morbida qualitas, aut infectio realis ipſi ſemini ſuperaddita, quatenùs à primo parente poſt primum peccatum deriuatur, quæ infectio cauſet peccatum originale; hoc enim apud Theologos noſtri temporis fictitium communiter reputatur, & meritò, cùm qualitas naturalis non ſit proportionata ad producendum peccatum mortale, ſed ſemen per hoc ſolùm infectum dicatur, quatenùs ab ipſo Adamo iuſtitiâ originali carente originem trahit; non ergo caret ſemen aliquâ virtute, aut perfectione naturali, quam aliàs haberet, vel quam in ipſo Adamo ante peccatum habebat; ſed infectio illius in hoc eſt, quod caret, ſiue eſt priuatum ſingulari munere; vt enim ſuprà diximus Adamo in gratiâ perſeuerante, quicumque per ſeminalem propagationem ab illo deſcendiſſet, recepiſſet à Deo in animâ donum iuſtitiæ originalis, & vice versâ poſt peccatum ſeminaliter ab illo deſcendentes, priuantur dono iuſtitiæ originalis: quia ergo prædicto dono & priuilegio, poſt peccatum humanum ſemen caret, proinde dicitur infectum.

Infectio ſeminis ex peccato Adami conſiſtit in Priuatione iuſtitiæ originalis.

Dùm igitur hoc ſemine ſic infecto, & ab Adamo traducto, diſponitur phyſicè materia ad introductionem animæ rationalis, quæ à Deo creatur: ex tali diſpoſitione (quàm alias ſemen naturaliter præſtat, vt inſtrumentum generantis) reſultat, quòd debeatur huic corpuſculo ex tali ſemine genito, & ex Adamo proueniente, vt parti naturæ, cuius Adam erat caput, non ſolùm in eſſe naturali, ſed in eſſe morali; debeatur, inquam, quòd infundatur ipſi anima priuata gratiâ, & iuſtitiâ originali. Et ita ad cauſalitatem phyſicam ſeminis infecti (infecti, inquam, modo explicato) ſequitur priuatio gratiæ in animâ, quæ huic corpuſculo vnitur, quia hoc corpuſculum eſt pars eiuſdem naturæ, cuius Adam eſt caput phyſicum, & morale.

Explicatur traductio peccati originalis per ſeminalem propagationē.

Explicatur hoc ampliùs, vt enim videbimus quæſtione ſequenti, eſſentia peccati originalis formaliter conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis; nec eodem modo philoſophamur de illo, ac de peccato actuali, quæ doctrina eſt communis inter Theologos, ſaltem in hoc, quod formale peccati originalis non ſit aliquod poſitiuum, & reale. Sufficit ergo cauſalitas naturalis, & phyſica ſeminis, vt ex infectione illius prædicto ſano modo explicatâ, creetur anima priuata gratiâ, & ſic ex illâ cauſalitate phyſicâ ſeminis ſequatur, & reſultet macula peccati originalis in animâ infantis geniti.

Peccatũ Originale formaliter conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis.

Aliqui Thomiſtæ aliter philoſophantur, & aſſerunt quòd ſemen virile eſt cauſa inſtrumentalis ad producendum naturam, & peccatum originale, exiſtimant enim peccatum originale formaliter conſiſtere in aliquo poſitiuo, ſicut diximus de peccato actuali, & dicunt, quòd ſemen diſtinctâ virtute inſtrumentaliter producit naturam, & peccatum originale, nec eſſe eamdem actionem formaliter, quâ producitur natura, & quâ peccatum originale producitur, quia peccatum originale, & natura ſunt res poſitiuæ & eſſentialiter diſtinctæ, quarum vna poteſt manere ſine aliâ, & vna per ſe non conſequitur ad aliam: ergo oportet virtutem productiuam vtriuſque eſſe diſtinctam, & conſequenter diſtingui actiones, per quas producuntur, nam ex diuerſitate terminorum diſtinguntur productiuæ virtutes, & actiones.

Aliter explicant conſtituentes peccatum in aliquo poſitiuo.

Ex quibus colligunt, quòd, cùm

ſemen ſit inſtrumentum ad producendam naturam, & peccatum originale, debet habere duplicem virtutem, & actionem inſtrumentalem, alteram ad producendam naturam, alteram ad producendum peccatum originale. Primam habet à Deo vt à primâ causâ, & à naturâ humanâ tanquàm à causâ ſecundâ principali; ſecundam verò habet à peccato primi hominis.

Ad explicandum autem magìs hanc doctrinam dicunt, quòd hæc virtus inſtrumentalis ſeminis productiua peccati originalis, non eſt aliqua qualitas morbida naturalis exiſtens in ſemine; neque eſt aliqua culpa, & peccatum formaliter exiſtens in illo; ſed eſt virtus intentionalis, & motio ſeminis, quæ mouetur à peccato Adami ad producendum ſimile peccatum.

Duæ primæ partes huius dicti ſunt certiſſimæ. De primâ, videlicet quòd non ſit in ſemine aliqua qualitas morbida naturalis, quæ ſit vis productiua peccati originalis, non eſt dubitandum, vt iam vidimus. Nec minus eſt certa ſecunda pars; ſemen enim, cùm non ſit animatum, non poteſt eſſe capax culpæ, & vitij moralis.

Id ſolùm, quod tertio loco dicunt, quod hæc virtus inſtrumentalis ſeminis productiua peccati originalis ſit virtus intentionalis, & motio ſeminis, quâ mouetur à peccato Adami ad producendum ſimile peccatum.

Virtus inſtrumentalis eſt quadam vis ſpiritualis & intentionalis per modum fluxus, aut eſt motio inſtrumenti vt eſt à cauſa principali.

Probat eadem doctrina, quâ plures Thomiſtæ diſputantes de virtute inſtrumentali in materiâ de Incarnatione, & Sacramentis, docent virtutem inſtrumentalem eſſe quamdam virtutem ſpiritualẽ habentem eſſe intentionale, & fluens: vel, vt alij volunt, eſſe ipſam motionem inſtrumẽti, vt eſt à causâ principali. Eodẽ modo hic philoſophantur de virtute inſtrumentali ſeminis, & volunt eſſe quamdam virtutem ſpiritualem, & intentionalem per modum fluxus, & tranſitus ſemini communicatam ex peccato Adæ ad producendum peccatum originale in poſteris.

Manet ſoluta obiectio.

Manet ex dictis ſatisfactum argumento capite ſuperiori propoſito: nihil enim refert, quòd virtus ſeminis non educat de potentiâ materiæ animam rationalem, quæ immediatè creatur à Deo; ſed ſufficit, quod diſponat materiam, ſeu corpus, vt illi debeatur anima priuata iuſtitiâ originali, quia ipſum ſemen eſt ab Adamo, poſt peccatum priuato ex diuino pacto iuſtitiâ ſibi, & aliis ſeminaliter ab ipſo deſcendentibus.

Nec ideò peccant parentes in generatione filiorum.

Nec ex his inferri poteſt, vt malè negantes peccatum originale inferunt, quod peccaſſet Adam generando filios, & poſteri ſimiliter peccarẽt, ex eo quod ex tali generatione ſequatur in filiis genitis originale peccatum, quia non ſequitur peccatum originale per ſe moraliter ad generationem, ſed per accidens, & quaſi indirectè, nèc debuit Adam (cuius voluntas, vt voluntas totius naturæ, fuit cauſa per ſe peccati originalis in ſingulis poſteris) abſtinere à generatione filiorum ſibi etiam præceptâ, nec eius deſcendentes, ſed generando vtuntur iure ſuo, & neceſſitati propagationis naturæ conſulunt.

Ex dictis etiam, & ex dicendis patet ſolutio argumenti, quod communiter obiici ſolet ab hæreticis negantibus peccatum originale contrahi ab illis, qui naſcuntur à parentibus peccato originali carentibus, vt erant in veteri lege circumciſi, & in nouâ baptizati. Viſum eſt enim, quod, quia peccatum originale eſt peccatum naturæ, & per generationem naturæ transfunduntur in prolem accidentia naturæ, & non perſonalia, maximè quæ pertinent ad animam: & hominem eſſe circumciſum, vel baptizatum, & iuſtum, & carere peccato originali eſt accidens perſonale pertinens ad animam; ideò licet homo generans ſit omninò iuſtus, & careat omni peccato, tranſmittit tamen in prolem peccatum originale, quia non generat per virtutem & conditionem perſonalem, ſecundùm quam caret peccato, ſed vt eſt inſtrumentum naturæ vitiatæ, quam concomitatur originale peccatum. Quod optimè declarat Auguſt. lib. 2. de peccatorum meritis cap. 40. & lib. 1. de nuptiis & concupiſcentiâ cap. 19. & cap. 32. & 33. exemplo hominis circumciſi, qui generat filium præputiatum, & exemplo grani frumenti, quod ſeminatur nudum, & generat ſpicam cum ariſtâ, quia eſſe circumciſum, vel à ſpicâ mundatum ſunt conditiones indiuiduantes, & per generationem non communicantur, niſi quæ pertinent ad ſpeciem, prout ſunt habere præputium & ariſtam.

Homo quantũ libet iuſtus tranſmittit in prolem maculã originalem.

ARTI

ARTICVLVS II.

Vtrùm alia peccata primi parentis, vel proximorum parentum traducantur ad poſteros.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum, per originem traducantur.

Probatur, quia homo generat ſibi idem in ſpecie, non autem ſecundùm indiuiduum; & ita ea quæ directè pertinent ad indiuiduum, ſicut perſonales actus, & quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios. Et etiamſi natura ſit fortis, aliqua accidentia indiuidualia propagantur in filios pertinentia ad diſpoſitionem naturæ, ſicut velocitas corporis, bonitas ingenij, & alia huiuſmodi. Nullo autem modo ea, quæ ſunt purè perſonalia, proportionabiliter autem loquendo in his, quæ ſunt ex dono gratiæ, iuſtitia originalis erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ diuinitùs collatum in primo parente, quod quidem primus homo amiſit per primum peccatum; vnde, ſicut illa originalis iuſtitia traducta fuiſſet in poſteros, ſimul cum naturâ; ita etiam inordinatio oppoſita, ſed alia peccata actualia, vel primi parentis, vel aliorum non corrumpunt naturam, quantùm ad id quod natura eſt: ſed ſolùm quantùm ad id quod perſona eſt: ergo alia peccata non traducuntur.

Peccata actualia non corrumpunt naturam, ſed perſonam.

CAPVT I.

Vnùm peccatum Adæ, quod ad poſteros deriuatur, fuerit primum peccatum, quod Adam commiſit.

Sententia negatiuâ aliquod fundamentum videtur habere in ſcripturâ.

PArs negatiua videtur vera, quia, vt manifeſtè habemus ex ſacrâ ſcripturâ, peccatum Adæ, quod traducitur, fuit peccatum inobedientiæ comeſtionis de ligno vetito. Ad Romanos 5. Apoſtolus dicit. *Per inobedientiam vnius hominis peccatores conſtituti ſunt multi.* Quod ipſi Adamo Deus expobrans inquit, quia audiſti vocem vxoris tuæ, & comediſti, &c. maledicta terra in opere tuo.

Et confirmatur, vt habetur Geneſis 2. pœna impoſita de morte ſolùm fuit lata contra Adamum, ſi comederet de ligno prohibito: ergo ſecundùm legem ordinatam à Deo, mors animæ quæ includebatur in illâ pœna, non deriuaretur ad poſteros per originem, niſi ipſe comediſſet.

Et tamen, vt etiam certum videtur, prædictum peccatum non fuit primum in Adamo, ſed peccatum ſuperbiæ, dixit enim diabolus; *ſcit enim Deus quòd quâcumque horâ comederitis &c. eritis ſicut Dij ſcientes bonum & malum*, quâ cupiditate propriæ excellentiæ captus Adam peccauit: vnde Deus quaſi irridendo illius præſumptionem: dixit. *Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt.*

Prætereà, vt docet S. Doctor ex profeſſo 2.ª 2ª. quæſt. 163. art. 1. vt infrà videbimus, non potuit peccatum Adæ primum eſſe circà obiectum ſenſibile, propter maximam ſubiectionem appetitus ſenſitiui ad rationem; vnde non potuit primum peccatum illius eſſe peccatum gulæ, nec peccatum inobedientiæ, & rebellionis partis inferioris ad ſuperiorem (vnde meritò non eſt audiendus Scotus, qui voluit primum peccatum Adæ fuiſſe amorem inordinatum vxoris): ergo fuit peccatum ſuperbiæ, quod eſt ſpirituale: ergo peccatum, quod traducitur in poſteros, non fuit primum Adæ peccatum, ſiquidem fuit comeſtio vetita vt oſtendimus.

Dicendum tamen eſt peccatum originale, quod ab Adamo tranſmittitur ad poſteros, fuiſſe primum illius peccatum, quamuis in eo multiplex malitia reperiatur; fuit enim ſuperbia cum malitiâ inobedientiæ, gulæ, & aliis. *Concluſio.*

Hæc concluſio quoad primam partem, quòd fuerit primum peccatum Adæ, id quod ad nos fuit tranſmiſſum, conſtat ex ſcripturâ, ex quâ habemus Adam non amiſiſſe innocentiam, nec originalem iuſtitiam, niſi poſt comeſtionem ex ligno vetito, & tunc cognouit ſe eſſe nudum &c. ergo perſeuerauit, nec in aliquod peccatum incidit antè illud, quia per quodlibet peccatum iuſtitiam *Prob. 1. part.*

ſtitiam originalem amiſiſſet; vnde hoc mihi videtur de fide tenendum.

Prob. 2. pars.

Quod verò aſſeritur in ſecunda parte concluſionis, quod peccatum Adæ fuerit ſuperbia, cum malitiâ inobedientiæ, & aliis, eſt expreſſum in D. Thoma 2ª. 2æ. quæſt. 163. art. 1. vbi ex profeſſo de hoc tractat, & eſt communis apud Sanctos Patres, Cyprianum in ſermone de tentationibus & ieiunio. Baſilium in ſermone, quod Deus non ſit author malorum. Auguſt. lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 13. & in Enchiridion cap. 45. vbi ait. *Illo peccato vno, quod per vnum hominem intrauit in mundum, & in omnes homines pertranſiit, poſſunt intelligi plura peccata, ſi vnum ipſum in ſua quaſi diuidas membra, & ſuperbia eſt, quà homo in ſuâ potius eſſe, quam in Dei poteſtate dilexit; & ſacrilegium, quia Deo non credidit; & furtum quia cibus prohibitus vſurpatus eſt.* Idem Leo Papa in ſermone 5. de Natali Domini, & alij plures.

Peccata interiora ſunt priora exterioribus, & inter illa Prior eſt appetitus finis, quam volitio mediorum.

Et probatur ratione S. Doctoris loco citato, vbi hæc ait. *Inter peccata, interiora ſunt priora exterioribus. Vt enim Auguſt. lib. 1. de ciuitate Dei cap. 12. ait, non amittitur corporis ſanctitas, manente animæ ſanctitate: inter peccata autem interiora, prior eſt appetitus finis, quàm volitio mediorum; ſed primus finis quem inordinatè intendit Adam, non potuit eſſe ſenſibilis, quia aliàs in illo ſtatu inordinata concupiſcentia carnis præcederet inordinationem mentis: ergo fuit finis ſpiritualis: ſed bonum ſpirituale non poteſt inordinatè appeti, ſi appetatur ſecundùm ſuam menſuram ex diuinâ regulâ præſtitutam: ergo primum eius peccatum fuit appetere aliquod bonum ſpirituale ſuprà ſuam menſuram, quod pertinet ad ſuperbiam, vnde manifeſtum eſt, quòd peccatum primi hominis fuit ſuperbia.* Hæc Diuus Thomas.

Vnicum fuit peccatū Adami ex actu interiori & exteriori adintegratum.

Vnum ergo fuit primum peccatum Adæ, ſcilicet tranſgreſſio præcepti de non comedendo ligno vetito, quod proinde, vt in aliis peccatis contingit, ab interiori actu voluntatis incepit, & quia hæc ex amore propriæ excellentiæ, quàm intendebat, elegit trangreſſionem talis præcepti; ideò dicitur primum peccatum Adæ fuiſſe ſuperbiam, & cùm conſtet ex dictis de bonitate, & malitiâ actuum humanorū, ex interiori & exteriori actu adintegrari vnum actum moralē, volitio comeſtionis ex prauo fine ſuperbiæ, & comeſtio de ligno vetito fuit vnus integer actus, qui ex obiecto materiali fuit trangreſſio, & inobedientia, & gula, & alias ſpecies malitiæ induit. Ex obiecto verò formali, ſiue ex fine, fuit ſuperbia, quæ prioritate naturæ, & intellectionis præceſſit alias malitias.

Vnde S. Doctor loco citato ad primum hæc ait. *Dicendum, quod hoc quod homo non obedierit diuino præcepto, non fuit propter ſe ab eo volitum, quia hoc non poſſet contingere, niſi præſuppoſitâ inordinatione voluntatis: relinquitur ergo, quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem, quod inordinatè voluit, fuit propria excellentia, & ideò inobedientia in eo cauſata fuit ex ſuperbiâ, & hoc eſt quod Auguſt. in dialogo 65. quæſtionum ad Oroſium quæſt. 4. dicit. Quod homo elatus ſuperbiâ ſuaſioni ſerpentis obediens præcepta Dei contempſit.* Hæc D. Thomas.

Peccatum gulæ deriuatum ex peccato ſuperbiæ.

Et ibidem in ſolutione ad ſecundum ait, quod *in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur Geneſis 3. vidit mulier quod lignum eſſet bonum ad viſcendum, & pulchrum oculis aſpectuque delectabile, & tulit de fructu eius, & comedit non tamen ipſa bonitas, & pulchritudo cibi fuit primum motiuum ad peccatum, ſed potiùs ſuaſio ſerpentis, qui dixit, aperientur oculi veſtri, & eritis ſicut Dij: quod appetendo, mulier ſuperbiam incurrit, & ideò peccatum gulæ deriuatum eſt ex peccato ſuperbiæ.* Hæc S. Doctor.

Ex quibus euidenter manet ſatisfactum ad obiecta in initio dubij adducta.

Capvt II.

Vtrùm alia peccata Adami ſubſequentia primum, & peccata proximorum parentum, transfuſa aliquando fuerint ad poſteros.

Ait S. Th. hic, quod Aug. in Enchiridion c. 46. & 47. hanc quæſtionem mouet, & inſolutam relinquit.

Aſſertio.

Nihilominùs ipſe S. Doctor docet, quod ſi aliquis diligenter attendat, videbit eſſe impoſſibile, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis præter primum per originem traducantur.

Quod oſtendit ex diſtinctione inter illa, quæ ſunt propria naturæ, & quæ ſunt propria perſonæ, & in propoſito nomine eorum,

quę ſunt propria naturæ,intelligimus ea quæ diuinitùs alicui ſuppoſito pro totâ naturâ conceduntur,vt Adamo conceſſa fuit iuſtitia originalis,vt hactenùs oſtendimus.Cùm ergo hæc iuſtitia originalis fuerit Adamo conceſſa pro ſe, & deſcendentibus, dummodò ipſe ſeruaſſet præceptum de non comedendo ligno vetito, ſolùm per adimpletionem talis præcepti, deſcendentes ex illo non ſolùm naſcerentur ad naturam,ſed ad gratiam; & è conuerſo per ſolam illius trãſgreſſionem non ſolùm generantur filij naturæ,ſed iræ: de aliis autem præceptis non fuit hoc pactum à Deo cum Adamo conſtitutum, neque cum aliquo ex deſcendentibus: ergo peccata tàm Adami, quàm deſcendentium ſunt merè perſonalia,& non peccata naturæ,& cõſequenter non tranſmittuntur ad poſteros; ſicut in naturalibus ea, quæ pertinent ad ſpeciem, & naturam, tranſmittuntur à parentibus in filios,non autem quæ ſunt perſonalia,vt ſunt actus vel habitus;vnde Medicus non generat medicum,ſed hominem,nec ſutor ſutorem;& in hoc conſiſtit vis rationis S. Doctoris, quæ eſt efficaciſſima, & illâ munitus Theologus reſoluere poterit omnia dubia,quæ hic occurrere poſſunt.

Propria naturæ tranſmittũtur à parentibus in filios, non autẽ propria perſonæ.

Nihilominùs ad maiorem horum cõfirmationem & vbertatem doctrinæ aliquid nobis addendum erit.

Prius autem monitum te velim,quod dùm dicimus, quod alia peccata Adami ſubſecuta primum, non traducantur ad poſteros, non proinde affirmamus Adamum aliud peccatum mortale perpetraſſe præter primum, ſed loquimur conditionaliter: Exiſtimo enim, quod Adam poſt primum peccatum mortale, quod fuit cauſa noſtri originalis, nunquam ampliùs peccauerit mortaliter. Quod colligo ex illo Sapientiæ. 10. ſtatim in principio. *Hæc illum, qui primùm formatus eſt à Deo pater orbis terrarum,cùm ſolus eſſet creatus,cuſtodiuit & eduxit illum à delicto ſuo,& dedit illi virtutem continendi omnia,*vbi habes,& iuſtificationẽ Adæ,& perſeuerantiã ex diuinâ virtute ipſi traditam.Et hoc valdè conuenienter. Cùm vnicus eſſet qui hoc priuilegio gauderet, quod immediatè à Deo creatus eſſet,eſſetque pater orbis terrarum.Præterea ſi ex cognitione grauitatis delicti,& iacturæ,in quam per peccatum homo incurrit, arcetur ab illo, & vitam,Deo auxiliante, à peccato mortali immunem hac freti conſideratione plures ducunt, & quis amabo vnquam meliùs Adamo cognouit iacturam,quam per peccatum mortale incurrimus.

Quæſitum eſt conditionale.

Probabiliſſimum eſt Adamum in peccatum non recidiſſe.

Ad punctum redeuntes non defuerunt aliqui, qui propter authoritatem Auguſtini inferiùs adducendam,oppoſitum noſtræ concluſionis ſuſtinuerunt, contrà quos omnes non ſolùm militat S.Doctor,ſed omnes Theologi,imò meo iudicio nullus inter Catholicos,loquendo de facto,à prædictâ veritate diſcedere poteſt. De facto, inquam, quia, an Deus de potentiâ abſolutâ poſſit facere vnũ hominẽ, vel Angelum,qui ſit caput aliquorum hominum, qui originaliter ab illo non deſcendant,nec ſit caput, & origo naturæ in eſſe naturali illorum, quibus imputetur peccatum talis hominis, ſcholaſticorum diſputationi relinquitur, in quâ aliqui negant,affirmant alij.

Cæterùm quod nunquam neque in nouo teſtamento,neque antè illud conſtituerit Deus aliquem hominem caput aliorum,quibus imputaretur peccatum, ſed hoc ſolùm Deum feciſſe cum Adamo,eſt adeò certum,vt oppoſitum aliqui credant ſuſtineri non poſſe, & nos errorem in fide exiſtimemus.

Et imprimis,quoad nouum teſtamentum attinet,primò,quia in ſacrâ ſcripturâ ſolùm ex vno homine dicitur deriuari ad nos peccatum,vt patet ex illo Apoſtoli. *Iudicium ex vno in condemnationem; gratia autem ex multis in iuſtificationem.* Vbi oſtenditur quòd ſolùm ex vno peccante, ſcilicet Adamo, vel ex vno peccato, ſcilicet primo peccato illius, vt exponit Auguſtinus libro 1.de peccatorum meritis cap.10.damnantur pueri.Inſuper dicitur, quod ex vnius delicto multi mortui ſunt, & vnius delicto omnes homines in condemnationem, & quod per inobedientiam vnius, peccatores conſtituti ſunt multi, & non ſolùm ibi, ſed 1. Corinth.15. Paulus vocat Adamum,formam Chriſti quia ſicut ſolus Adam, vt caput, perdidit poſteros, ita ſolus Chriſtus ipſos ſaluauit quod ſi alij ab Adamo perdiſſent ſuos poſteros, non ſolus Adam diceretur forma futuri Adami ſcilicet Chiſti, vt notat Auguſt. & Proſper in libro ſententiarum Auguſt.ſententiâ.299.

Ex ſolo Adamo ad omnes homines dicitur tranſmiſſum peccatum

Inde forma Chriſti.

Secundò probatur ex illo Hieremiæ. 31.*vltrà iam non erit hæc parabola, patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obſtupuerunt.* Et ex illo Ezechielis. 13.*filius non portabit iniquitatem patris.*

Quæ Auguſt. in Enchiridion. cap. 46. refert ad tempus Euangelij, vt infrà videbimus.

Quod etiam tempore, vel naturæ, vel legis antiquæ, non fuerit ſimile pactum cum aliquo homine conſtitutum, non eſt minùs certum, & ea, quæ hactenùs in hoc puncto diximus, æquè conuincunt noſtram concluſionem in vtroque ſtatu, tàm nouo, quàm antiquo.

Obiicitur auctoritas D. Auguſt.

Obiicies authoritatem Auguſt. qui in Enchiridion 3. ad Laurentium cap. 46. aſſerit non improbabiliter dici poſſe, quod in veteri lege paruuli contraherent non ſolùm peccatum primorum parentum, ſed etiam peccata aliqua proximorum parentum, quod probat ex illo Exodi 20. *Ego Deus zelotes, viſitans iniquitates patrum in filios vſque ad tertiam & quartam generationem*, vbi Auguſt. ait, Quòd hæc ſententia ſolùm tenet eos, qui nati ſunt, antequam per regenerationem incipiant ad nouum teſtamentum pertinere. Nam de his qui pertinent ad nouum teſtamentum dicitur Ezechielis. 18. & Hieremiæ. 31. *Vltrà iam non erit hæc parabola. Patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum, obſtupuerunt:* ſentit ergo Auguſt. quòd in veteri teſtamento aliqua peccata proximorum parentum aliquando transfundebantur ad poſteros. Hæc autem transfuſio non potuit fieri niſi per originem: ergo non ſolùm primum peccatum Adæ originaliter trasfunditur.

Reſpondetur.

Ad hunc locum Auguſtini, aliqui reſpondent ipſum loqui de peccato, quantùm ad pœnam, & in hoc ſenſu peccatum transfunditur aliquando vſque ad quartam generationem & longè ampliùs (vt videmus in miſeris Iudæis) qui poſt tot ſæcula reatum ſanguinis Chriſti, quē parentes ſuper ſe, & ſuper filios acceptarunt, vſq; ad hanc diem ſuſtinent.

Verùm hæc ſolutio quamuis ſit accommodata ad ſoluendum omnia loca ſacræ ſcripturæ, in quibus videtur iudicari peccata patrum tranſire in filios; tamen inſufficiens eſt ad ſaluandam mentem Auguſtini. Vnde longè meliùs cum S. Doctore dicendum eſt, quod Auguſtinus in prædicto loco propoſuit quæſtionem, & irreſolutam reliquit.

Solent etiā obiicere de pactis conſtitutis cum Abrahā, Aaron, & ſimilibus, quæ nō ſunt ad propoſitum; quia huiuſmodi non conſtituerunt prædictos, capita reſpectu deſcendentiū ad transfundendū in illos gratiam, vel peccatum; ſed ad alia.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum primi parentis tranſeat per originem in omnes homines

CONCLVSIO eſt. Secundùm fidem Catholicam firmiter eſt tenendum, quod omnes homines præter ſolum Chriſtum ex Adam deriuati, peccatum originale ex Adam contraxerunt.

Probatur ex illo ad Romanos. 5. *omnes in Adam peccauerunt.*

Deinde ſic probatur ratione. Ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in poſteros, ſicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis, vt ſuprà dictum eſt: manifeſtum eſt autem, quod peccatum actuale traduci poteſt ad omnia membra, quæ nata ſunt moueri à volūtate; vnde culpa originalis traducitur ad omnes illos, qui mouētur ab Adā motione generationis.

CAPVT VNIC.

In quo ſenſu intelligenda ſit hæc articuli concluſio.

NOn conueniunt Theologi in intelligentiâ huius concluſionis; vnde etiam inter Thomiſtas eſt controuerſia; quidam enim exiſtimant eſſe intelligendam de debito contrahendi peccatum originale; ita vt ſenſus S. Doctoris ſit de fide eſſe tenendum omnes homines præter Chriſtum contrahere debitum peccati originalis, quia loquendo de facto non videtur quomodò vniuerſaliter poſſit concedi; ſiquidem ſententia probabilis eſt quòd beatiſſima virgo non contraxit peccatum originale, ita philoſophatur Caietanus hic. Ex oppoſito ex Thomiſtis Ferrarienſis, 4. contra Gentes cap. 50. intelligendam eſſe aſſerit de facto, vt ſenſus concluſionis ſit omnes homines ex Adam deſcendentes peccatum originale contrahere præter Chriſtum, qui non proceſſit ab Adamo per ſeminalem propagationem; quæ ſententia & veritas iuxtà illum explicanda eſt de potentiâ ordinariâ, & ſecluſo priuilegio; & ita non comprehenditur in iſta vniuerſilitate beatiſſima virgo, nec de illâ concluſio loquitur.

Varia Theologorum ſententia.

Sententia Ferrarienſis.

Sententia Ferrarienſis ſic intellecta nō ſolùm

ſolùm eſt magis communis inter Thomiſtas, & Theologos, ſed omninò videtur tenenda poſt Concilium Trident. vt enim ex illo ſuprà vidimus, teſtimonium Apoſtoli adductum à S. Thoma in argumento ſed contrà ex cap. 5. ad Romanos. *Mors in omnes pertranſiit, in quo omnes peccauerunt*, intelligitur de facto, & ex illo teſtimonio prædicta Synodus ſeſſ. 5. §. 5. probat omnes homines actu contrahere peccatum originale, & ſolùm de beatiſſimâ Virgine declarat non eſſe ſuam intentionem in hac vniuerſalitate eam comprehendere. *Conc. Trid.*

Licet ergo tempore Caietani, non eſſet adeò certum nullum ex deſcendentibus ab Adam per ſeminalem propagationem fuiſſe priuilegiatum, tamen maximè temerarium erat, & errori proximum de aliquo alio, præterquàm de beata virgine, hoc priuilegium affirmare.

Tamen poſt Concilium Trident. hoc eſt omninò de fide (non loquendo de beatiſſimâ virgine) quod omnes ab Adã ſeminaliter deſcendentes peccatum originale contrahunt, & ita concluſio D. Thomæ in hoc ſenſu intelligenda eſt.

Auctoritates ſcripturæ intellecta ſecundùm legem ordinariam. Et in hoc ſenſu intelligenda ſunt omnia loca ſcripturæ in quibus omnes in Adamo peccaſſe affirmatur, vt illud Epiſtolæ ad Romanos cap. 3. *omnes peccauerunt, & egent gratiâ Dei* & 1. ad Corinth. 15. *ſicut in Adam omnes moriuntur; ita in Chriſto omnes viuificabuntur.* Et 2. ad Corinth. 5. *ſi vnus pro omnibus mortuus eſt: ergo omnes mortui ſunt.* Et Iob. 25. *nemo mundus à ſorde, neque infans vnius diei.* Et ita ſimiliter intelligenda ſunt Concilia contrà Pelagium celebrata, Milleuitanum, & Arauſicanum.

Nec huiuſmodi interpretatio voluntaria eſt, nam ſimili vtimur in fauorem etiam Beatiſſimæ Virginis, ad interpretandum illa teſtimonia, quæ abſolutè affirmant omnes habere peccatum perſonale, & non eſſe hominem, qui non peccet. Hoc enim non aliter intelligendum eſt, niſi ſecundùm legem ordinariam, & non de exceptis ex priuilegio, vt Eccleſia de Beatiſſima Virgine determinauit, quòd nec quidem peccatum veniale vnquam commiſerit.

Ex quibus benè infert Gregorius de Valentia diſput. 6. quæſt. 11. puncto 2. nunquam eſſe futurum, vt Eccleſia aliquando determinet aliquem deſcendentem ab Adamo (præter Beatiſſimam Virginem) habere priuilegium, quo peccato originali fuerit præſeruatus,

vel in poſterum ſit præſeruandus.

Non immorabimur in confirmandâ concluſione ſic explicatâ, quia ex hactenùs dictis conſtat de exiſtentiâ peccati originalis, & quomodò contrahatur, ſed ſolùm erat difficultas, in quo ſenſu concluſio eſſet accipienda.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſi aliquis ex humanâ carne formaretur miraculosè, contraheret peccatum originale.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur. Peccatum originale à primo parente traducitur in poſteros, in quantum mouentur ab ipſo per generationem, ſicut membra mouentur ab animâ ad peccatum actuale: non autem eſt motio ad generationem, niſi per virtutem actiuam in generatione; vnde illi ſoli peccatum originale contrahunt, qui ab Adamo deſcendunt per virtutem actiuam in generatione originaliter ab Adamo deriuatam, quod eſt ſecundùm ſeminalem rationem ab eo deſcendere; nam ratio ſeminalis nihil aliud eſt, quàm vis actiua in generatione.

ARTICVLVS V.

Vtrùm, ſi Adam non peccaſſet, Euâ peccante, filij originale peccatum contraherent.

CONCLVSIO. Si Adam non peccante, Eua peccaſſet, filij originale peccatum non contraherent: è conuerſo autem eſſet, ſi Adam peccaſſet, & Eua non.

Probatur concluſio ex ſupradictis, quia peccatum originale à primo parente traducitur, in quantum ipſe mouet ad generationem natorum; vnde dictum eſt, quod ſi materialiter tantùm aliquis ex carne humanâ generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifeſtum autem eſt ſecundùm doctrinam philoſophorum, quod principium actiuum in generatione eſt à patre; materiam autem mater miniſtrat, vnde peccatum originale non contrahitur à matre, ſed à patre: ergo. *Peccatum originale traducitur à primo parente, in quantum mouet ad generationem filiorũ.*

Capvt I.

Examinatur veritas huius concluſionis.

NOn defuit inter Theologos, qui oppoſitum præfatæ concluſionis aſſerere auſus ſit,& affirmare quòd ſicut ad generationem carnalem requiritur vterque concurſus viri, & mulieris; ita ad inficiendum peccato prolem genitam,requiritur peccatum vtriuſque protoparentis; quod confirmari poteſt ex opinione illorum, qui exiſtimant fœminam etiam concurrere ad generationẽ actiuè; quod quidem, quamuis non ſit certum in bonâ philoſophiâ, eſt tamen ſententia multorum. Vnde ſi in hoc S. Doctor ſuam cõcluſionem fundat,quod ſolus Adam eſt principium actiuum, & non Eua;non erit magis certa concluſio, quam ſit certum mulierem non concurrere ad generationem actiuè.

Qui exiſtimant fæminã concurrere actiuè ad generationem, tribuunt tranſmiſſionẽ peccati vtrique parenti.

Hanc obiectionẽ ipſe formaui ad meliùs indagandum mentẽ noſtri authoris.

Crediderim ergo, quod quamuis S. Thomas vtatur ratione adductâ in concluſione, in verâ philoſophiâ fundatâ, non tamen proinde illâ ſolum innititur, ſed potiùs ratione ſuprà adductâ, quam diximus valdè eſſe notandam, videlicet, quia cũ Adamo conſtituit Deus pactum, illumque caput inſtituit in eſſe moris totius generis humani,& non inſtituit Euam, & hoc manifeſtè colligo, quia D.Th.in argumento ſed contrà ad probandam ſuam concluſionem, vtitur teſtimonio Apoſtoli ad Romanos.5. per vnum hominem peccatum in hũc mundum intrauit. *Magis autem,*inquit, *fuiſſet dicendum,quòd per duos intraſſet,cùm ambo peccauerint, vel potiùs per mulierem, quæ primò peccauit, ſi fæmina peccatum originale in prolem tranſmitteret*, vbi vides quod S.Thomas præcipuè innititur teſtimonio ſacræ ſcripturæ, quod eſt fortiſſimum, & ſæpiùs ab Apoſtolo inculcatum, & ſemper vnum hominem in condemnationem, & ex oppoſito vnicum hominem Chriſtum ponit in Saluationem; quæ comparatio non curreret, ſi plures homines in nos transfunderent peccatum originale.

Ratio præcipua D. Th. in contrarium.

Ex quibus mihi videtur inferendum concluſionem articuli adeò eſſe certam, vt oppoſitum non ſolum ſit temerarium, ſed pluſquam errori proximum. Quòd ſi aliquando in ſcripturis mulier prima pecccati origo dicitur,iuxtà illud Eccleſiaſtici 25. *à muliere initium peccati, & per illam omnes morimur.* Hoc ſolùm conuincit quòd ipſa tentauit, & inuitauit maritum ad comedendum de ligno. Et ſcriptura & Patres, dùm Euæ tribuunt noſtræ infœlicitatis, & peccati originem,loquuntur de eâ,vt cum Adamo vnum quid eſt.

Aſſertio.

Imò ſi Eua cauſa noſtri originalis peccati vnà cum viro fuiſſet, ipſa ſolùm, & non vir fuiſſet cauſa illius;cùm enim Euæ peccatum præceſſerit peccatum Adæ, conſequenter ipſius peccatum cauſa moralis noſtri peccati originalis extitiſſet, & peccatum Adæ iam inueniſſet naturam perditam,quod repugnat ſcripturę, & veritati Catholicæ.

Probatur.

Nihilominùs contra præfatam veritatem arguitur. Adamo non peccante, ſi Eua peccaſſet,amiſiſſet iuſtitiam originalem, vt de facto amiſit antè peccatum viri: ergo generaſſet filios peccatores: non enim videtur, quòd maculata filios ſanctos generaſſet.

Obiectio.

In ſoluendo hoc argumento, non concorditer incedunt Theologi,Caietanus quem ſequitur Medina, exiſtimat, quòd Eua ante peccatum Adæ non amiſerit iuſtitiam originalem, quia non erat caput generis humani: licet enim amiſerit gratiam, quia peccauit mortaliter, tranſgrediendo præceptum diuinum,tamen non amiſit ſubiectionem appetitus ſenſitiui ad rationem,ac alia ornamenta & fulcimenta iuſtitiæ originalis.

Solutio Caietani & Medinæ.

Quæ ſententia ſic mihi confirmanda occurrit,quia non legimus in ſcripturâ, quòd Eua patrato peccato, antequàm peccaret Adam, erubuerit, & nudam ſe eſſe cognouerit, provt feciſſet, ſi iuſtitiam originalem amiſiſſet,quæ ſaltem de materiali importat ſubiectionem appetitus ſenſitiui ad rationem, quâ ſublatâ, ſe eſſe nudam cognouiſſet.

Nihilominùs alij Theologi oppoſitum tenent; quibus libenter ſubſcribo, & exiſtimo omninò certum.Euam amiſiſſe iuſtitiam originalem; ſed ſolùm ſibi, & perſonaliter,quia non erat caput, ſicut amiſiſſent illam alij deſcendentes ab Adamo,caſu quo ipſo non peccante, peccaſſent.

Alia probabilior.

Quod quidem probatur,quia Iuſtitia originalis conſiſtit in rectitudine rationis ad Deum,& ſimul in rectitudine appetitus ad rationem, & corporis ad animam; ſed amiſſâ primâ rectitudine, à quâ ſecunda dependet, ipſa ſtare non poſſet, & conſequenter, nec Iuſtitia originalis

Iuſtitia originalis conſiſtit in rectitudine rationis ad Deum,appetitus ad rationẽ, & corporis ad animam.

originalis: ergo ſi Eua peccando amiſit gratiam, & rectitudinem rationis ad Deum vt certum eſt, amiſit Iuſtitiam originalem: præterea nam gratia iuſtificans, & Iuſtitia originalis, vel erant idem, vel ſe habebant concomitanter, & inſeparabiliter, vt docet D. Thomas in hac parte quæſt. 100. art. 1. ad 2.

Reſp. ad obiectionem. Ad argumentum igitur dicimus, quod Eua peccans amiſiſſet Iuſtitiam originalem, & gratiam, & maculata, & infecta manſiſſet perſonaliter; ſed non proinde generaſſet filios infectos, quia non erat caput naturæ, nec poterat illam inficere.

CAPVT II.

An, ſi Adam antè peccatum genuiſſet filios, ipſo poſteà peccante, contraherent, vel ſaltem filij illorum, peccatum originale.

Aſſertio. LOquendo de filiis Adæ, in partem negatiuam concorditer Theologi inclinant vnde dicendum eſt, quod ſi Adam in ſtatu innocentiæ genuiſſet filios, & peccaſſet deinde, nullo modo filij antè geniti peccatum originale contraxiſſent.

Probatur. Hoc dictum probatur quia, peccatum originale contrahitur in ipsâ conceptione, quando ex vi ſeminis infecti (in ſenſu ſuperiùs explicato) ab Adamo deciſi vnitur anima corpori, ſed tantùm abeſt quod prædicti filij in vi talis ſeminis in caſu noſtro nati fuiſſent peccatores, quin potiùs nati fuiſſent ſancti: Non reſtat ergo per quid poſſint ampliùs ab Adamo infici.

Confirmatur. Confirmatur, & explicatur hoc ampliùs. Quia lex ſtatuta fuit vt peccatum Adæ deriuaretur ad eos, quos veluti membra ſua per vim ſeminis, & actum generationis mouebat ad participandum naturam humanam iam vitiatam in ſe, vt ſæpiùs explicuimus ex Diuo Thoma; ſed iam genitos ante ſuum peccatum non mouebit ad participandum naturam vitiatam in ſe, quia quando per actum generationis mouit illos, natura erat integra: ergo.

Grauior difficultas. Maior difficultas eſt de nepotibus Adæ, de filiis ſcilicet eorum, qui geniti fuiſſent ante peccatum, an iſti, qui poſt peccatum Adæ naſcerentur ex illis, qui non contraxerunt peccatum originale, contraherent.

Sententia Medina. In quâ difficultate aliqui ex Thomiſtis aſſerunt, quòd naſcerentur peccatores. Ita Medina, quem communiter recentiores Thomiſtæ ſequuntur, quamuis hoc non omnibus placeat. Et probatur, quia peccatum Adæ corrupit & infecit totam naturam; ſiquidem pactum fuit cum illo, vt omnes deſcendentes per ſeminalem propagationem ex eo contraherent peccatum, ſi ipſe peccaſſet, ſed iſti deſcenderent per ſeminalem propagationem ab illo poſt peccatum: ergo illud contraherent.

Confirmatur, quia non eſt eadem ratio de iſtis, ac de illis, qui ante peccatum concepti fuerant; ſed ſicut verum eſt, quod in eſſe naturæ iſti originem trahunt ex Adamo, vt eſt caput naturale, & totius naturæ principium, & ſemen, quo iſti concipiuntur, eſt verè ab Adamo deciſum. Ita, cùm ſit deciſum ab illo iam peccatore, conſequenter ſemen habet ſufficientem infectionem (iuxtà prædicta,) vt hi naſcantur peccatores. *Adamus eſt caput naturale & morale totius generis humani.*

Confirmatur ſecundò, & magis adhuc explicatur. Adam eſt caput morale totius generis humani, & omnium voluntates ſunt in illo: ergo non mirum, ſi filij nati fuiſſent iuſti ex Adamo iuſto; & nepotes peccatores ex Adamo peccatore, quamuis proximi parentes eorum fuiſſent iuſti; proximi enim parentes nihil faciunt ad tranſmiſſionem Iuſtitiæ, vel peccati originalis in poſteros ſuos, quia peccatum, vel Iuſtitia eſt in illis perſonaliter; quod ſi modò tranſmittant peccatum, & Adamo perſeuerante tranſmiſiſſent Iuſtitiam, hoc eſt virtute Adami, & prout generatio illa eſt ab Adamo, non prout ab hoc homine, vt particularis perſona eſt. Vnde ſuprà dictum eſt quòd Adamo perſeuerante, & filiis eius peccantibus, & amittentibus Iuſtitiam originalem, filij eorum, & nepotes Adæ naſcerentur Iuſti ſicut Adam. *Proximi parẽtes nihil conferunt ad tranſmiſſionẽ iuſtitiæ, vel peccati originalis, & quare.*

Confirmari poteſt etiam hæc veritas, ex his quæ diximus circà cauſalitatẽ, & virtutem quam habet ſemen ad inficiendam prolem, & quomodò non ſit aliqua morbida qualitas in illo cauſatiua peccati, ſed eadem virtus phyſica generatiua ſeminis, ſecundariò eſt virtus infectiua, quatenùs eſt ab Adamo peccatore: quamuis igitur in noſtro propoſito filius Adæ non peccauerit; tamen quia virtus illa generatiua, quam habet,

Sicut ſemen habet virtutē generatiuam ex Adamo homine, ita virtutem habet infectiuā ab Adamo peccatore.

eſt ab Adamo, & Adam moueat ad generationem prolis, mouet ſimiliter ad infectionem; ſiquidem non ſolùm eſt Adam ſed Adam peccator, & ita non ſolùm pater viuentium, ſed peccatorum.

Oppoſita ſententia quorundā Theologorum.

Aliqui tamen Theologi oppoſitum ſentiunt, quos ſequitur Aluarez hic. Eorum fundamentum eſt, quia peccatum traducitur ad nepotes, mediis filiis tanquam inſtrumentis, & virtus, quæ eſt in inſtrumento, nempe virtus ſeminis fuit deciſa ab Adamo in ſtatu innocentiæ: ergo non poteſt attingere peccatum. Confirmatur cauſa principalis non mouet inſtrumentalē, niſi per virtutem, quam ipſi communicauit; ſed hæc virtus fuit munda: ergo &c.

Improbatur, & reſpondetur eius fundamento.

Hoc tamen non obſtante, prima ſententia eſt vera, & omninò tenenda, & ad fundamentum oppoſitum dicimus, quòd quamuis ſemen, quod deciſum fuit ab Adamo, eſſet mundū, & haberet virtutem ad producendam Iuſtitiam originalem; tamen, quia illa virtus nihil erat in illo, niſi virtus ſeminis, prout ab Adamo iuſto; ideò illo peccatore effecto, non poteſt remanere talis virtus, ſed potiùs infectio illi communicatur (in ſenſu non ſemel explicato) ſiquidem hic filius Adæ, cùm generet virtute, prout ab Adamo, non potuit ampliùs generare, prout ab Adamo iuſto, ſed prout ab Adamo peccatore.

Argumentum autem videretur habere maiores vires, ſi poneremus aliquam morbidam qualitatem in ſemine ad attingendum peccatum; quia non videtur, quomodò hæc morbida qualitas potuiſſet imprimi tunc ſemini &c. ſed nos tantùm recurrimus ad pactum diuinum, in quo fuerunt incluſi omnes ab eo ſeminaliter deſcendentes, tùm ad participandum Iuſtitiam antè peccatum Adæ: tùm ad participandum peccatum poſt illius peccatum: hi autem verè naſcuntur poſt illud.

QVÆSTIO LXXXII.

De peccato originali, quantùm ad eius eſſentiam.

ARTICVLVS I.

Vtrùm originale peccatum ſit habitus.

CONCLVSIO. Peccatum originale non eſt habitus, ſi ſumatur habitus pro diſpoſitione inclinante ad operandum, vt ſcientiæ & virtutes dicuntur habitus: tamen, ſi ſumatur habitus pro diſpoſitione alicuius naturæ, ſecundùm quod benè vel malè ſe habet in ordine ad aliquid, ſic eſt habitus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in vno homine ſint multa originalia peccata.

CONCLVSIO eſt negatiua.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum originale ſit concupiſcentia.

PRIMA concluſio. Formale originalis peccati eſt priuatio iuſtitiæ originalis.

Secunda concluſio. Concupiſcentia, & omnis alia inordinatio virium animæ habet ſe vt materiale in originali peccato, & per materiale intelligit D. Thomas effectum ſubſecutum ex priuatione originalis iuſtitiæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum originale ſit æqualiter in omnibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT I.

Præmittitur ex S.Doctore deſcriptio ſtatus Iuſtitiæ originalis.

Occaſio Tituli.

CVm ad inueſtigandum, in quo propriè, & formaliter conſiſtat eſſentia peccati originalis, omninò neceſſarium ſit, vt inferiùs videbimus, ſcire quæ homo dona, & priuilegia in ſtatu iuſtitiæ originalis haberet, operæ pretium iudicauimus hic afferre luculentam deſcriptionem, quam S. Doctor huius ſtatus nobis tradidit opuſculo ſecundo cap, 186. quam accurati Salmanticenſes Carmelitæ non prætermiſerunt.

S.Doctor ergo ſic exorditur. Homo in ſui conditione taliter inſtitutus fuit à Deo, vt corpus eſſet omninò animæ ſubiectum, rurſúmque inter partes animæ, inferiores vires rationi abſque repugnantiâ ſubiicerentur, & ipſa ratio hominis eſſet Deo ſubiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animæ ſubiectũ, contingebat, quod nulla paſſio in corpore poſſet accidere, quæ dominio animæ ſuper corpus repugnaret; vnde nec mors, nec infirmitas in homine locum habebat. Ex ſubiectione verò inferiorum virium ad rationem, erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis paſſionibus turbabatur! Ex hoc verò quod voluntas hominis erat Deo ſubiecta, homo referebat omnia in Deum, ſicut in vltimum finem, in quo eius Iuſtitia, & Innocentia conſiſtebat. Horum autem trium, vltimum erat cauſa aliorum. Non enim hoc erat ex naturâ corporis (ſi eius componentia conſiderentur) quod in eo diſſolutio, ſiue quæcumque paſſio vitæ repugnans locum non haberet, cùm eſſet ex contrariis elementis compoſitum. Similiter etiam non erat ex naturâ animæ, quod vires etiam ſenſibiles abſque repugnantiâ rationis ſubiicerentur, cùm vires ſenſibiles naturaliter moueantur in ea quæ ſunt delectabilia ſecundùm ſenſum, quæ multoties rectæ rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute ſuperiori, ſcilicet Dei, qui ſicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis & corporearum virtutum, cuiuſmodi ſunt vires ſenſibiles, tranſcendentem: ita dedit animæ rationali virtutem, vt ſuprà conditionem corporis ipſum continere poſſet, & vires ſenſibiles, ſecundùm quod animæ rationali competebat.

Perfecta mentis tranquillitas orta ex ſubiectione inferiorum virium ad rationem.

In ſtatu naturæ integræ inferiora ſubiecta erant rationi, quia ratio erat ſubiecta Deo.

Vt igitur ratio inferiora ſub ſe firmiter contineret, oportebat quód ipſa firmiter ſub Deo contineretur, à quo virtutem prædictam habebat ſuprà conditionem naturæ. Fuit ergo homo ſic inſtitutus, vt niſi ratio eius ſubduceretur à Deo, neque corpus eius ſubduci poterat à nutu animæ, neque vires ſenſibiles à rectitudine rationis. Vnde quædam immortalis vita, & impaſſibilis erat, quia ſcilicet, nec mori, nec pati poterat, ſi non peccaſſet. Peccare verò poterat, voluntate eius nondum confirmatâ per adeptionem vltimi finis, & ſub hoc euentu poterat mori, & pati. Hæc S. Doctor.

Ordinatus ſtatus iuſtitiæ originalis conſiſtebat in hoc quod homo Deo & omnia inferiora homini ſubiicerentur.

Qui Capite ſequenti ſubdit. Hic autem hominis tàm ordinatus ſtatus originalis Iuſtitia nominatur, per quam & ipſe ſuo ſuperiori ſubditus erat, & ei omnia inferiora ſubiiciebantur, ſecundùm quod de eo dictum eſt, vt præſit piſcibus maris, & volatilibus cœli, & inter partes eius etiam inferior abſque repugnantiâ ſuperiori ſubdebatur; qui quidem ſtatus primo homini fuit conceſſus, non vt cuidam perſonæ ſingulari, ſed vt primo naturæ humanæ principio; ita quod per ipſum ſimul cum naturâ humanâ traduceretur in poſteros.

Et quia vnicuique debetur locus ſecundùm conuenientiam ſuæ conditionis; homo ſic ordinatè inſtitutus poſitus eſt in loco tẽperatiſſimo, & delicioſo, vt non ſolùm interiorum moleſtiarum; ſed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur. Hæc D.Thomas.

CAPVT

Capvt II.

Quid de formali, & quid de materiali importet peccatum originale.

Obſeruatio Gregrorii de Valentiâ.

VT bene aduertit Gregorius de Valentia diſp.6. quæſt.12. puncto 1. in præſenti diſputatione de peccato originali, neque patrum neque hæreticorum veterum reperiuntur diſſidentes ſententiæ. Nam à Patribus olim ante Pelagium, vt teſtatur Auguſt. lib.3. de peccatorum meritis cap.6. Simpliciter credebatur Adæ poſteros peccatum quidem verè incurrere, & eſſe naturâ filios iræ, vt ſcriptura loquitur, & propterea parum ab illis diſputatum eſt, quid propriè eſſet id peccatum; Auguſtin⁹ tamē,vt contrà exortam Pelagij hæreſim acriùs dimicaret, multùm in hoc laborauit. Fatetur tamen libro de moribus Eccleſiæ cap.22. quòd licet nihil ſit hoc peccato notius ad prædicandum, nihil tamen eſt ad intelligendum ſecretius illo; & ideò, vt ipſemet teſtatur libro 3. de peccatorum meritis cap,4. & ſermone 14. de verbis Apoſtoli, & alibi magnis coarctabatur anguſtiis, quando de iſtâ materiâ erat acturus, neque quid reſponderet,prorsùs inueniebat. Quoad hæreticos autem pertinet, cùm primus, vt ſuprà diximus, qui in Eccleſia contrà peccatum originale inſurrexit, & illud ſimpliciter negauit,fuerit Pelagius,data quidem fuit Patribus, & Theologis illius temporis occaſio de eius exiſtentiâ diſputandi potiùs, quàm de eius eſſentiâ.

Nihil magìs notum & ſimul obſcurius peccato originali.

Recentium hæreticorum errores craſſiſſimi.

Hæretici verò noſtri temporis adeò inſanierunt,& in tot errores circà eſſentiam peccati originalis proruperunt; vt magnam occaſionem de hoc diſputandi Theologis præbuerint. Matthias Illyricus iudicauit peccatum originale eſſe, imaginem ſubſtantialem diaboli, id eſt animam noſtram, quæ ſubſtantialiter erat Imago Dei, per peccatum, Adami corruptam, & effectam Imaginem diaboli, vt videre eſt apud Bellarminum lib.5. de amiſſione Iuſtitiæ, & ſtatu peccati cap.1. Lutherus verò varia de peccato originali eſt locutus; aliquando dicit eſſe aliquid ſubſtantiale corporeum, vt cor,hepar,vel ipſum compoſitū,quod dicitur humana natura, aliquando peccatum originale dicit eſſe omne peccatum actuale vt eſt incredulitas, deſperatio, praua cupiditas actualis, imò omnis mala cogitatio deliberata, vel indeliberata. Aliquando peccatum originale aſſerit eſſe concupiſcentiam,& vulnera naturæ, vt ignorantiam, difficultatem benè operandi &c.et manere etiam in iuſtificatis, & baptizatis, quamuis illis non imputetur ad peccatum. Ita ille art.2. Philippus Melanthon in locis editis tempore poſteriori, titulo de peccato originis. Martinus Chennitius in examine Concilij Trident. ſeſſ.5. & alij prout videre poteris apud Controuerſiſtas, & expoſitores; Non enim vacat illorum dicta hic referre, & ſigillatìm impugnare; quamuis ex dicendis, & veritate ſtabilitâ vnuſquiſque poterit eorum argumentis occurrere.

Matthias Illyricus.

Lutherus.

Melanthon, & alij.

Inter Catholicos autem, reiectis Ambroſij Catherini, Alberti Pichij, & Durandi ſententiis,qui peccatum originale in deſcendentibus ab Adam ad ſolam denominationem extrinſecam, & reatum pœnæ reducebant; Vnde in re ad Pelagium accedebant, de quibus ſatis quæſt. præcedenti actum eſt.

Dona & priuilegia homini obuenientia ex iuſtitiâ originali.

Adhuc inter Theologos benè ſentientes magna eſt in ſcholis diſcrepantia, ſi ad rigorem metaphyſicum attendas. In re enim omnes conueniunt. Occaſio autem in diuerſas ſententias abeundi eſt, quia Iuſtitia originalis multa inuoluit, vt enim ex S. Doctore cap.1. vidimus,plura dona, & priuilegia homini conferebat, ex quibus ea, quæ ad noſtrum propoſitum faciunt, excerpemus. Primò igitur ſanctificabat animam, prout modò gratia ſanctificat. Et facit Deo gratum, & hic erat primarius effectus prædictæ Iuſtitiæ, ad quem pertinet rectificatio voluntatis; rectificabat enim illam in ordine ad Deum per habitualem conuerſionem in ipſum, vt in finem vltimum ſupernaturalem; quod munus nunc eſt proprium charitatis, tribuebat inſuper animæ,& volūtati vigorem(fuerit,vel non fuerit hic alia forma à prædictis donis, vel peculiaris modus informandi, prout anima rationalis, quamuis eadem, tamen ſecundùm diuerſos ſtatus meliùs informat, & poſſidet corpus, vt apparet in ſtatu viæ,& patriæ, & in ſtatu innocentiæ, & naturæ corruptæ) inde anima, & appetitus intellectiuus vires habebant ad appetitum ſenſitiuum continendum, ne contrà rationem rebellaret: intellectus etiam vltrà fidem, & prudentiam infuſam, aliaque

Vnde vires animæ ad continendum appetitum ſenſitiuum.

que chariſmata, quæ gratiam ſequuntur, fruebatur ſcientiâ practicâ, & naturali, prudentiâ, quibus ratio illuſtrata quid agendum eſſet, ignorare nõ poterat. Appetitus etiam ſenſitiuus adeò obediens erat, & ſubiectus intellectiuo, vt nunquã abſque illius imperio quid appeteret. Hæc, & alia feliciſſimus ille ſtatus innocentiæ homini afferebat, quibus omnibus per peccatum manſit deſtitutus, & priuatus; includit ergo peccatum originale priuationes plurium donorum; Et quia nullus Theologorum hæc negat, ideò dicimus in re conuenire.

Nodus difficultatis.

In aſſignando autem, quænã ex prædictis priuationibus in rigore Metaphyſico conſtituenda ſit eſſentia peccati originalis, diſſentiunt. Loquimur ſecundùm communiorem ſententiam, quod formale conſtitutiuum peccati originalis conſiſtit in aliquo priuatiuo, quamuis nõ deſint, qui eodẽ modo de peccato originali, ac de actuali loquuntur, & inueniũt in illius ratione poſitiuum, & priuatiuũ, vel vt ſimul conſtituentia, vel vt vnum conſtituens, & aliud de connotato importatum, eodem prorsùs modo, quo de peccato actuali diſcurrunt.

Nobis itaque, qui cum S. Doctore, & magìs communi inter Theologos ſententiâ, exiſtimamus eſſentiam peccati originalis conſiſtere in aliquo priuatiuo, examinandum reſtat, quæ ſit iſta priuatio, quæ rationem formalem ipſius conſtituat.

Et quia hæc controuerſia non ſolùm propter innatam difficultatem, quæ vt vidimus, ipſius Auguſtini ingenium fatigabat, ſed ob abundantiã doctrinę, quam ad eam enodandam expoſitorum labor adduxit, mirum in modũ diſcipulorum mentem obumbrat; ideò non erimus ſolliciti impugnatores illorum quæ aliqui dixerunt, ſed ea, quæ veriora ad mentem S. Doctoris iudicabimus, clarè, & breuiter adducemus.

Concluſio.

Dicendum igitur eſt, quod priuatio originalis Iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animæ ſe habet in peccato originali, ſicut quoddam materiale.

Expenditur.

Hæc concluſio eſt in terminis S. Doctoris hic art. 3. cuius ſenſus eſt, quod priuatio originalis Iuſtitiæ, non vt priuat, & tollit omnem effectum Iuſtitiæ originalis, ſed vt priuat primario, & principali effectu illius, qui eſt ſanctificare, & rectificare animam in ordine ad Deũ vt finem ſupernaturalem, eſt formale in peccato originali, in quo Iuſtitia originalis conuenit cum gratiâ noſtrâ Iuſtificante; vnde idem eſt dicere, priuatio originalis Iuſtitiæ, per quam anima ſubdebatur Deo, eſt formale conſtitutiuum peccati originalis, ac dicere, priuatio gratiæ ſanctificantis, & rectificantis animam in ordine ad Deum, eſt ratio conſtitutiua peccati originalis; & ideò ad tollendam æquiuocationem, aliqui expoſitores vtuntur potiùs nomine gratiæ, quàm Iuſtitiæ originalis, ne exiſtimet aliquis, quod ponamus conſtitutiuũ peccati originalis in priuatione originalis Iuſtitiæ, vt comprehendit omnes alios effectus, ſed nos vtimur eiſdem terminis S. Doctoris, qui ſatis ſe explicat, dùm non ſolùm dicit priuationem originalis Iuſtitiæ eſſe formale in peccato originali, ſed addit, per quam voluntas ſubdebatur Deo, vt intelligas, quod priuatio originalis Iuſtitiæ ſolùm, in quantum dicit carentiam primarij effectus ipſius, qui eſt ſanctificare animam, & rectificare voluntatem, illamque ſubdere Deo, vt vltimo fini ſupernaturali, eſt formale in peccato originali. Et in hoc ſenſu accipiemus Iuſtitiam originalem in hac diſputatione.

Iuſtitia originalis conuenit cum gratiâ, in eo quod vtraque ſanctificet ac rectificet animam.

Definitio peccati originalis.

Sic ergo poſſumus peccatum originale definire, quod ſit priuatio voluntaria Iuſtitiæ originalis debitæ deſcendentibus ab Adamo, intrinſeca cuilibet contrahenti.

Dicitur priuatio Iuſtitiæ debitæ, ſcilicet ex diuinâ ordinatione, & pacto. Dicitur, quod ſit voluntaria, quia vt conſtat ex quæſtione ſuperiori, eſt à voluntate liberâ Adami, vt erat ex diuino pacto communis voluntas naturæ, & omnium poſterorum in eſſe moris, & in eius liberâ poteſtate collocauerat Deus donum Iuſtitiæ originalis pro totâ naturâ: Et quia infantes non dicuntur, nec merè denominantur peccatores à peccato extrinſeco in Adamo exiſtente, ſed à peccato intrinſeco in omnibus, & ſingulis intrinſecè contracto, vt etiam ſuperiori quæſtione ſtabiliuimus; Ideò additur illa particula, intrinſeca cuilibet contrahenti.

Deus in manibus Adæ poſuerat donum iuſtitiæ originalis pro totâ naturâ.

Probatur Concluſio.

Probatur autem concluſio prædicta à Sancto Doctore hic in corpore. Vnumquodque habet ſpeciem à ſuâ formâ: dictum eſt autem ſuprà, quod ſpecies peccati originalis ſumitur à ſuâ causâ; vnde oportet, quod id quod eſt formale in originali peccato, accipiatur ex

ex parte cauſæ peccati originalis: oppoſitorum autem oppoſitæ ſunt cauſæ. Eſt igitur attendenda cauſa originalis peccati ex cauſâ originalis Iuſtitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis Iuſtitiæ ex hoc eſt, quod voluntas hominis erat Deo ſubiecta, quæ quidem ſubiectio primò, & principaliter erat per voluntatē, cuius eſt mouere omnes alias partes in finem; vnde ex auerſione voluntatis à Deo conſecuta eſt inordinatio in omnibus aliis animæ viribus: ergo priuatio originalis Iuſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.

Priuatio iuſtitia eſt formale peccati originalis; cōcupiſcentia verò materiale.

Eamdem concluſionem fuſiùs explicat, & oſtendit S. Doctor quæſt.4. de malo, quæ eſt de peccato originali art.2. in quo inquirit quid ſit peccatum originale, vbi poſtquam per totum corpus articuli hanc veritatem oſtenderat, verſùs finem hæc ait. *Sed inter ſuperiores vires, quæ ſuſcipiunt defectum per originem traductum ſecundùm rationem culpæ; vna eſt, quæ omnes alias mouet, ſcilicet voluntas: omnes autem aliæ mouentur ab eâ ad ſuos actus: ſemper autem quod eſt ex parte agentis, & mouentis, eſt ſicut formale: quod autem eſt ex parte mobilis & patientis, eſt ſicut materiale, & ideò cum carentia originalis iuſtitiæ ſe habeat ex parte voluntatis: ex parte autem inferiorum virium à voluntate motarum ſit pronitas ad inordinatè appetendum, quæ concupiſcentia dici poteſt; ſequitur quòd peccatum originale in hoc homine, vel in illo nihil eſt aliud quàm concupiſcentia cum carentiâ originalis iuſtitiæ; ita tamen quòd carentia originalis iuſtitiæ ſit quaſi formale in peccato originali; concupiſcentia autem ſit quaſi materiale.* Hæc D.Thomas.

Iuſtitia originalis eo modo amiſſa, quo erat transmittenda.

Et lect.3. ſuper caput 5. ad Romanos. *eſt autem*, inquit, *hic defectus* (loquitur de peccato originali) *carentia originalis iuſtitiæ, quæ erat primo homini diuinitùs collata non ſolùm, vt erat perſona quadam ſingularis, ſed etiam vt erat principium humanæ naturæ, vt ſcilicet eam ſimul cum naturâ in poſteros traduceret; & ideò ſimili modo amiſſionem huius originalis iuſtitiæ per peccatum ad poſteros tranſmittit habentem in eis rationem culpæ.*

Prætereà quæſt.5. de malo artic.2. in medio corporis. Hæc ait. *In peccato originali non eſt conuerſio, ſed ſola auerſio, vel aliquid auerſioni reſpondens; ſcilicet deſtitutio animæ à Iuſtitiâ originali.*

Et in 2. ſententiarum diſt.30.q.1.art.2. in corpore, vbi loquens de dono originalis Iuſtitiæ, ait. *Sicut illud naturæ donum fuit, & fuiſſet in totam naturam propagatum, homine in Iuſtitiâ perſiſtente; ita etiam & priuatio illius doni in totam naturam perducitur, quaſi priuatio, & vitium naturæ; ad idem enim genus priuatio, & habitus referuntur, & in quolibet homine rationem culpæ habet, ex hoc quod per voluntatem principij naturæ, id eſt primi hominis inductus eſt talis defectus.* Hæc S.Doctor. Denique paſsìm vbi de hâc materiâ agitur, eadem repetit.

Priuatio & habitus eamdē habent extenſionem.

Vnde communiter Thomiſtæ, & Theologi in præfatâ concluſione conueniunt, quæ poteſt etiam ratione ex eodem Doctore variis locis deductâ confirmari; quia prædicta priuatio originalis Iuſtitiæ habet omnia requiſita, vt ſit formaliter peccatum habituale. Cùm ergo non poſſit eſſe peccatum perſonale in infantibus, qui naſcuntur antè omne perſonale delictum hâc priuatione maculati, non poterit eſſe aliud, niſi peccatum originale. Conſequentia patet, & antecedens probatur, quia hæc priuatio, quatenùs ex Adami peccato oritur, nihil eſt aliud, niſi habitualis, & voluntaria auerſio animæ à Deo fine vltimo ſupernaturali; ſicut enim Iuſtitia originalis eſt ipſa vnio, & conuerſio habitualis hominis ad Deum ſupernaturalem finem: ita eius priuatio, quatenùs voluntaria modo prædicto, eſt habitualis auerſio, & ſeparatio ab illo. Cùm autem peccatum mortale habituale nihil aliud ſit quàm huiuſmodi auerſio, & ſeparatio, priuatio Iuſtitiæ originalis erit peccatum habituale in pueris, ſed non perſonale: ergo originale.

Priuatio iuſtitiæ originalis nihil aliud eſt quàm habitualis auerſio à Deo vt à fine vltimo ſupernaturali.

Hoc argumento, quod eſt optimum, vtuntur plures ex defendentibus noſtram ſententiam; diſplicet tamen aliis; Vnde contrà illud, & contrà concluſionem poſitam inſurgunt, quia priuatio Iuſtitiæ originalis fuit pœna peccati originalis: ergo non fuit ipſum peccatum patet conſequentia, quia pœna eſt à Deo vt potè ſimpliciter bona, & inſuper ſupponit culpam; ſed culpa non poteſt eſſe à Deo, nec ſupponere ſeipſã: ergo. Quod verò priuatio Iuſtitiç originalis ſit pœna peccati, non ſolùm probant ex S.Doctore infrà quæſt.85. art.5. & qu.87. art.7. & alibi, ſed ex eo quod nihil ſit magis commune, & decantatum, quàm quod Iuſtitia originalis fuerit ablata in pœnam peccati.

Fundamentū & obiectio aduerſariorū.

Huic

Reſponſio ex D.Thoma.

Huic argumento fusè occurrunt Carmelitæ Salmanticenſes diſp.16. dubio 5. §.4. paucis tamen ex eodem S. Doctore illi plenè ſatisfaciemus; ait enim qu.4. de malo art.2. ad vltimum. *Quod priuatio gratiæ non eſt in ipſo actu, ſed in ſubiecto actus; ſed carentia originalis Iuſtitiæ eſt in naturâ, & ideò poteſt pertinere ad originale peccatum, quod eſt peccatum naturæ: ad id verò quod quærebatur, Vtrùm ſit pœna tantùm, vel pœna, & culpa, dicendum, ſicut ſuprà dictum eſt, quod ſi comparetur ad iſtum hominem, prout eſt perſona quædam, non habito reſpectu ad naturam, ſic eſt pœna. Si autem comparetur ad principium, in quo omnes peccauerunt, ſic habet rationem culpæ.* Hæc D. Thomas.

Peccatum originale eſt peccatum naturæ.

Priuatio iuſtitiæ originalis habet rationem culpæ, & rationem pœnæ.

Vtramque rationem, & culpæ; & pœnæ in carentiâ Iuſtitiæ originalis paucis explicat idem S. Doctor infra q.85. art.5. in corpore. Vbi ait. *Et ideò ſubtractâ hac originali Iuſtitiâ per peccatum primi parentis, ſicut vulnerata eſt humana natura, quantùm ad animam per deordinationem potentiarum, vt ſuprà dictum eſt*, ſcilicet qu.83. art.3. prout in margine habetur; vbi per deordinationem potentiarum primò intelligitur deordinata voluntas, & auerſa à Deo tanquam ab vltimo fine ſupernaturali, in quo habes priuationem Iuſtitiæ originalis, vt culpam, & deinde ſubdit. *Ita etiam eſt corruptibilis effecta per deordinationem ipſius corporis. Subtractio autem originalis Iuſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ: Vnde etiam mors, & omnes defectus corporales conſequentes ſunt quædam pœnæ originalis peccati.*

Aduerte quàm propriè S Doctor loquatur: non enim dicit priuatio originalis Iuſtitiæ habet rationem pœnæ; Cùm enim priuatio dicat carentiam Iuſtitiæ originalis, quam anima incurrit, non ex diuinâ cauſalitate, ſed quia erat membrum naturæ in Capite vitiatæ, vt ſic habet rationem culpæ, nec eſt à Deo, ſed dicit. Subtractio autem originalis Iuſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiã ſubtractio gratiæ, vt percipias aſſignatam diuerſitatem inter carentiam Iuſtitiæ originalis, quatenùs eſt voluntaria in ſingulis contrahẽtibus, ſecundùm quod priuatio propriè dicitur, & habet rationem culpæ, & non eſt à Deo, & ſubtractionem eiuſdem Iuſtitiæ originalis ex denegatione diuini auxilij, quo conſeruaretur, quæ vt ſic habet rationem pœnæ, & eſt à Deo, & hic apparet quam

Diſcrimen inter priuationem iuſtitiæ quatenùs eſt voluntaria in ſingulis cõtrahentibus, & vt eſt ſubtractio ex denegatione diuini auxilij.

contrà mentem D.Th. ipſius authoritate contrà nos aduerſarij inſurgant. Siquidẽ vna ex præcipuis auctoritatibus, quas ex S. Thoma obiiciunt, eſt illa quam nunc explicuimus.

CAPVT III.

Quid hoc nomine, concupiſcentia, *intelligat Sanctus Doctor, dùm ait illam eſſe quaſi materiale in peccato originali.*

STabilita primâ parte veritatis, ſeu concluſionis S. Doctoris, nempe in quo conſiſtat formale peccati originalis: examinanda reſtat ſecunda pars eiuſdẽ concluſionis, in quâ ſtatuit, quod omnis alia inordinatio virium animæ ſe habet in peccato originali, ſicut quiddam materiale.

Diximus ſuprà, quod peccatum originale de formali dicit primariam priuationem, ſiue priuationem effectus primarij Iuſtitiæ originalis, qui eſt ſanctificare animam, & illã perfectè ordinare ad vltimum finem ſupernaturalem; ad quem primarium effectum ſequuntur plures alij, & conſequenter ad peccatum originale pertinent plures aliæ priuationes, & deordinationes, quæ ex primariâ deordinatione in vltimum finem; ſiue auerſione ab illo conſequuntur. De quibus omnibus S. Doctor dicit, quod habent ſe ſicut quoddam materiale in peccato originali.

Effectus primarius iuſtitiæ originalis eſt ordinare perfectè animam ad vltimum finem ſupernaturalem.

Eamdem veritatem ſub æquiualentibus terminis habet quæſt.4. citatâ de malo, ſiue de peccato originali art.2. in fine corporis, vbi omnem aliam deordinationem virium animæ, ſcilicet appetitus ſenſitiui vocat concupiſcentiam, & meritò, vt ipſe S. Doctor docet loco citato ad 12. dicens, quod *corruptio iraſcibilis materialiter ſe habet in peccato originali, ſicut, & corruptio concupiſcibilis: denominatur tamen magis à concupiſcibili propter duo. Primò quidem, quia omnes paſſiones iraſcibilis ab amore oriuntur, qui eſt in concupiſcibili, & ad gaudium, vel triſtitiam terminantur, quæ ſunt etiam in concupiſcibili; vnde, & communiter tam motus concupiſcibilis, quàm iraſcibilis, concupiſcentia dici poteſt. Secundò quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in quâ maximè eſt delectatio, per quã apparet inordinatio concupiſcibilis.*

Omnis alia deordinatio vocatur concupiſcentia.

Vnde concupiſcibilis dicitur non ſolùm corrupta, ſed etiam infecta, in quantum per huiuſmodi actum traducitur originale peccatum Hæc D. Thomas.

Concluſio. Deordinatio ergo appetitus ſenſitiui, ſiue concupiſcentiæ, & quæcumque alia deordinatio virium ipſi inferiorum habent ſe vt materiale in peccato originali, quia ſunt effectus primæ illius deordinationis, à quâ tanquàm à radice omnes aliæ deriuantur.

Probatur ex prædictis. Concluſio igitur poſita, & ſic explicata probata manet ex dictis Capite ſuperiori, præcipuè ex ratione adductâ ex art. 3. huius quæſtionis, quæ etiam adducitur quæſt. & art. citatis de malo. Cùm enim id quod ſe tenet ex parte agentis, & mouentis ſit ſicut formale, quòd autem eſt ex parte mobilis, & patientis ſicut materiale: Cùm carentia originalis Iuſtitiæ ſe habeat ex parte voluntatis, quæ mouet omnes alias potentias, deordinatio illius habet ſe vt cauſa, & ſic vt forma deordinationis inferiorum virium. Cùm ergo in viribus inferioribus, quæ à voluntate mouentur, ſit pronitas ad inordinatè appetendum, quę cōcupiſcentia dici poteſt, ſequitur quod peccatum originale in hoc homine, vel in illo nihil eſt aliud, quàm concupiſcentia cum carentiâ originalis Iuſtitiæ: ita tamen quod carentia originalis Iuſtitiæ eſt quaſi formale in peccato originali, concupiſcentia autem eſt quaſi materiale, ſunt verba S. Doctoris loco citato, & ſuprà adducto.

Quod ſe tenet ex parte agētis, eſt ſicut formale; quod verò ex parte patientis vt materiale.

Ex dictis facilè erit tibi iudicare quid S. Thomas in hac diſputatione nomine concupiſcentiæ intelligat, in quo aliqui multùm laborant.

Nomine concupiſcentiæ hic ſignificatur pronitas inferiorum virium ad inordinatè appetendum. Nihil ergo aliud nomine concupiſcentiæ hic intelligimus, niſi pronitatem ad inordinatè appetendum, inferiorum virium, quæ à voluntate mouentur ita S. Thomas quæſt. & art. citatis de malo, ſiue de peccato originali, vnico verbo comprehendit prædictam pronitatem inferiorum virium: & meritò vt diximus, quia omnis rebellio, & omnis mala inclinatio poſt deordinationem appetitus intellectiui, ab appetitu ſenſitiuo, ſiue concupiſcentiâ, originem habet.

Ex quibus etiam facile erit occurrere omnibus argumentis, ſiue ex Scripturâ, ſiue ex Patribus, ſiue aliunde deſumptis, quæ videntur probare peccatum originale eſſe concupiſcentiam; non enim procedunt in rigore Metaphyſico, vt intendant eſſentiale, ſiue formale conſtitutiuum peccati originalis in illâ conſiſtere, ſed verum dicunt, quod peccatum originale ſit concupiſcentia, quia verè concupiſcentia eſt cum carentiâ originalis Iuſtitiæ, iuxtà ſenſum explicatum.

Capvt IV.

Occurritur aliis argumentis contrà prædicta.

Obiectio. INſurgere poſſet aliquis argumento, quo vtitur S. Doctor art. citato de peccato originali. Si enim peccatū originale cōſiſtit in priuatione Iuſtitiæ originalis, cùm per baptiſmum omninò peccatum originale tollatur, non remanebit ampliùs priuatio Iuſtitię in animâ, & tamen certum eſt, quod non reſtituitur homini Iuſtitia originalis per baptiſmum: ergo peccatum originale non conſiſtit in priuatione illius.

Soluitur. Reſpondet S. Thomas, quod Iuſtitia originalis reſtituitur in baptiſmo, quantùm ad hoc quod ſuperior pars animæ coniungitur Deo, per cuius priuationem inerat reatus culpæ, ſed non quantùm ad hoc, quod rationi ſubiiciuntur inferiores vires: ex huiuſmodi enim defectu eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.

Vbi vides, quàm ad mentem ipſius ſuprà dixerimus formale conſtitutiuum peccati eſſe priuationem Iuſtitiæ originalis, ſecundùm quod hæc priuat ſanctitate, & coniunctione ſiue ordinatione ſuperioris partis animæ cum Deo, & hoc tollitur per baptiſmum. Et quantùm ad hunc ſenſum reſtituitur homini Iuſtitia originalis, ſiue tollitur quidquid per priuationem Iuſtitiæ originalis inerat de reatu culpæ, ſed non redditur illi quod rationi ſubiiciantur inferiores vires, quod eſt dicere, quod effectus ſecundarij Iuſtitię originalis, quibus per peccatum homo priuatus remanſerat, illi non reſtituuntur, non tamen proinde debet dici, quod homo poſt baptiſmum manet priuatus Iuſtitiâ originali, quia priuatio carentiam dicit in ſubiecto apto nato, vel cui debetur forma, at homini, cui (dùm in ſtatu peccati originalis erat) debebatur Iuſtitia originalis, quia verè natus erat illâ priuatus, dùm per

Per baptiſmū reſtituitur iuſtitia originalis quantū ad ordinationē animæ ad Deum, non autē quantùm ad ſubiectionē corporis ad animam.

per baptiſmum, & nouam regenerationem ex filio Adæ tranſit ad alium ſtatum, & efficitur filius, ac membrum ſecundi Adam Chriſti Saluatoris, non debetur illi ampliùs Iuſtitia originalis, ſed gratia Chriſtiana, quam Chriſtus nos habere decreuit, cum quâ compatitur rebellio, & inobedientia virium inferiorum ad rationem, relicta nobis ad agonem. Non enim venit Chriſtus Dominus, vt ipſe dicit, pacem mittere, ſed gladium. Tollitur ergo per baptiſmum peccatum originale, & infunditur baptizato gratia, & maior etiam illâ, quam iuſtitia originalis afferret, ſed non redduntur priuilegia illius ſtatus, quia huic nouo, & Chriſtiano ſtatui non debentur.

Rebellio carnis nobis ad agonẽ relicta.

Aliqua etiam poſſunt obiicere Theologi, qui eodem modo philoſophantur de peccato originali, ac actuali; vnde contendunt conſiſtere formale illius in aliquo poſitiuo, vt eſt malum morale &c. Retundes autem acumen illorum, ſi cum S.Doctore art.citato de malo in corpore, & ad quartum principale aduertas, quòd quamuis priuatio gratiæ in peccato actuali in adultis non ſit formale peccati actualis, ſed ſolùm effectus illius: tamen cùm hoc ſtat, quòd peccatum originale conſtituatur in ſuo eſſe formali per talem priuationem. Et ratio diſcriminis eſt, nam cùm peccatum actuale conſiſtat in actu voluntario perſonę, neceſſariò debet eſſe ſubiectiuè in potentiâ, quæ eſt principium actionis; atque adeo includit intrinſecè conuerſionẽ ad aliquod obiectum inordinatũ, per quã conſtituitur in ſuâ ſpecie; vnde non poteſt conſiſtere per ſe primò in aliquâ potentiâ, ſed in eſſentiâ ipſius animæ, in quâ ſubiectabatur gratia habitualis. Cæterùm peccatum originale, cùm pertineat ad naturam, eſt in eſſentiâ animæ, ſicut eſt iuſtitia originalis, cui opponitur; vnde talis priuatio poteſt pertinere ad eſſentiam originalis peccati.

Priuatio gratiæ eſt ſolum effectus peccati actualis, priuatio autẽ iuſtitiæ eſt formale cõſtitutiuum originalis.

QVÆSTIO LXXXIII.

De ſubiecto originalis peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrùm originale peccatum ſit magis in carne, quàm in animâ.

PRIMA concluſio. Peccatum originale omnium hominum fuit in ipſo Adamo, ſicut in primâ cauſâ principali ſecundùm illud Apoſtoli ad Romanos.5. *in quo omnes peccauerunt*, in ſemine autem corporali eſt peccatum originale, ſicut in cauſâ inſtrumentali, eò quod per virtutem actiuam ſeminis traducitur peccatum originale in prolem ſimul cum naturâ humanâ.

Secunda concluſio. Sed ſicut in ſubiecto, peccatum originale nullo modo poteſt eſſe in carne, ſed ſolùm in animâ.

D.Thomas hic accipit carnem, pro eodem quod corpus, ſiue membra exteriora; vnde non excludit à ratione ſubiecti peccati originalis, vires appetitus ſenſitiui, de quibus ſuo loco diximus, eſſe ſubiectum peccati, provt à voluntate, & ratione dirigi poſſunt.

CAPVT VNIC.

Quòd peccatum originale in Adamo veram rationem originalis habuit.

NOn deſunt Theologi, qui peccatum originale in Adamo ſolam rationem peccati actualis habere poſſe, & non originalis affirment, quibus occurrit Caietanus, dicendo, quod peccatum originàle in Adamo (vt colligitur ex S. Doctore in ſolutionibus argumentorum) fuit, & actuale, & originale formaliter. Nam Adam peccauit actuali auerſione voluntatis à Deo; & priuata eſt naturâ ſuâ in ipſo, dono iuſtitiæ ori-

Quorundam Theologorum ſententia impugnata à Caietano.

ginalis debitæ ſibi cum inordinatione virium &c. vnde minùs correctè loqui videtur, qui peccatum originale in Adam negat, eò quod in eo non fuerit per originem; modus enim quo fit peccatum originale, non eſt de eſſentiâ, ſicut nec ipſum fieri, quia non conſiſtit in fieri, ſicut peccatum actuale, ſed in eſſe, ſicut habitus: dicendum ergo eſt quòd in Adam fuit priori modo inductum, & prius, quia per actum proprium, & in actu proprio. Hæc Caietanus.

Aſſertio cum ...tione. Quibus paucis occurrit prædictis Theologis, eorumque argumentis ſatisfacit. Verè ergo in Adamo fuit peccatum originale. Siquidem priuatus manſit iuſtitiâ originali, omnibuſque donis quæ ipſam concomitantur; quia verò peccatum originale in Adamo eſt cauſa peccati originalis omnium poſterorum, quod in illis locum non habet; ideò peccatum originale in Adamo vocatur originale originans, & in nobis originale originatum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm peccatum originale ſit per prius in eſſentiâ animæ, quam in eius potentiis.

CONCLVSIO. Anima ſecundùm eſſentiam eſt primum ſubiectum originalis peccati.

Probatur in argumento ſed contrà. Peccatum originale dicitur eſſe peccatum naturale, vt ſuprà dictum eſt: anima autem eſt forma, & natura corporis ſecundùm eſſentiam, & non ſecundùm potentias, vt primâ parte dictum eſt: ergo anima eſt ſubiectum originalis peccati principaliter ſecundùm ſuam eſſentiam.

In corpore articuli probatur. Peccatum originale cauſatur per originem: ergo illud animæ, quod primò attingitur ab origine hominis, eſt primum ſubiectum originalis peccati, attingit autem origo animam, vt terminum generationis, ſecundùm quod eſt forma corporis, quod quidem conuenit ei ſecundùm eſſentiam propriam: ergo anima ſecundùm eſſentiam eſt primum ſubiectum originalis peccati.

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum originale per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias.

CONCLVSIO. Peccatum originale per prius reſpicit voluntatem.

Probatur in argumento ſed contrà. Iuſtitia originalis, vt docet Anſelmus in libro de virginali conceptu cap. 3. eſt rectitudo voluntatis: ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius reſpicit voluntatem. *Definitio iuſtitiæ originalis à D. Anſelmo tradita.*

Et in corpore probatur, quia in infectione peccati originalis duo conſiderare debemus. Primò inhærentiam eius ad ſubiectum, & ſecundùm hoc primò reſpicit eſſentiam animæ, vt dictum eſt articulo præcedenti. Secundò conſideramus inclinationem eius ad actum, & hoc modo reſpicit potentias animæ: illam ergo per prius reſpiciet, quæ primam inclinationem habet ad peccandum; hæc autem eſt voluntas: ergo.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliquæ potentiæ animæ ſint ſpecialiter infectæ ſcilicet generatiua, vis concupiſcibilis, & ſenſus tactus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Illa corruptio præcipuè infectio nominari ſolet, quæ nata eſt in aliud transferri; vnde & morbi contagioſi, ſicut lepra, ſcabies, & huiuſmodi, infectiones dicuntur: corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, ſicut dictum eſt quæſt. 81. vnde potentiæ, quæ ad huiuſmodi actum concurrunt, maximè dicuntur eſſe infectæ. Huiuſmodi autem actus deſeruit generatiuæ, in quantum ad generationem ordinatur: habet autem in ſe delectationem tactus, quæ eſt maximum obiectum concupiſcibilis. Et ideò cùm omnes partes animæ dicantur eſſe corruptæ per peccatum originale, ſpecialiter tres prædictæ dicuntur eſſe corruptæ, & infectæ. *Delectatio tactus ſummum obiectum concupiſcibilis.*

QVÆSTIO

QVÆSTIO LXXXIV.

De cauſa peccati, ſecundùm quod vnum peccatum alterius peccati cauſa eſt.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Cupiditas ſit radix omnium peccatorum.

CONCLVSIO. Cupiditas diuitiarum eſt radix omnium peccatorum.

Probatur in argumento ſed contrà.1. ad Timotheum vltimo. ***Radix omnium malorum eſt cupiditas***, quem locum dicit S.Thomas intelligendum eſſe de cupiditate diuitiarum,quia manifeſtè Apoſtolus ibi loquitur contrà eos, qui cùm voluerint diuites fieri, incidunt in tentationem, & laqueum Diaboli, eò quod radix omnium malorum ſit cupiditas.

Vnde diuitiæ omnium malorum cauſa.

Quod confirmat S. Doctor, quia videmus, quod per diuitias homo acquirit facultatẽ perpetrãdi quodcumq; peccatũ,& adimplendi deſideriũ cuiuſcumq; peccati, eò quod ad habenda quæcumque temporalia bona poteſt homo per pecuniam iuuari, ſecundùm quod dicitur Eccleſiaſtici. 10. ***pecuniæ obediunt omnia.***

Iuxtà mentem autem S.Doctoris art. 4. ad 5. hæc concluſio intelligenda eſt moraliter & regulariter, non autem infallibiliter & indefectibiliter, vel etiam vt intelligatur, quòd cupiditas diuitiarum poteſt eſſe radix omnium peccatorum; ait enim id & vt plurimum, loco citato loquendo de peccatis Capitalibus, dici capitalia, quia ex eis frequentiùs alia oriuntur; vnde nihil prohibet aliqua peccata interdùm ex aliis cauſis oriri,

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſuperbia ſit initium omnis peccati.

CONCLVSIO.Superbia ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, id eſt appetitus propriæ excellentiæ, eſt initium omnis peccati.

Probatur ex illo Eccleſiaſtici. 10. ***Initium omnis peccati eſt ſuperbia***, qui locus,vt S.Thomas ſimiliter docet, non poteſt intelligi, niſi de ſuperbiâ rigoroſè, & in prædicto ſenſu, vt patet per hoc quod ſubdit: ***Sedes ducum ſuperborum deſtruxit Deus***, & de hac materiâ eſt ſermo ferè per totum illud caput.

Probat inſuper, & explicat concluſionem ſuam S. Thomas conſiderando quod in actibus voluntariis, cuiuſmodi ſunt peccata, duplex ordo inuenitur, ſcilicet intentionis & executionis. In primo quidem ordine habet rationem principij finis,vt multoties ſuprà dictum eſt, finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis eſt, vt homo per illa quamdam perfectionem ſingularem, & excellentiam habeat: & ideò ex hac parte ſuperbia, quæ eſt appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati, & ex parte executionis eſt primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia deſideria peccati, quod habet rationem radicis ſcilicet diuitiæ, & ideò ex hac parte auaritia ponitur eſſe radix omnium malorum, vt dictum eſt.

In actibus voluntariis & peccaminoſis inuenitur ordo intentionis & executionis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm præter ſuperbiam, & auaritiam ſint alia peccata ſpecialia,quæ dici debeant Capitalia.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia, ſicut caput metaphoricè dicitur de omni principio directiuo; vnde homines, qui alios dirigunt, & gubernant, capita eorum dicuntur; Ita capitale dici poteſt vitium, ex quo alia vitia oriuntur, & præcipuè ſecun

Vnde dicuntur peccata capitalia.

ſecundùm originem cauſæ finalis, quæ eſt formalis origo, vt ſupradictum eſt; & ideò vitium capitale non ſolùm eſt principium aliorum, ſed etiam eſt directiuum,& quodammodò ductiuum aliorũ; ſemper enim ars, vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur, & imperat circà ea, quæ ſunt ad finem. Vnde Gregorius 31. moralium cap.31. huiuſmodi vitia Capitalia ducibus excercituum comparat.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm conuenienter dicantur ſeptem vitia Capitalia.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur authoritate Gregorij ea ſic enumerantis 31.moralium cap.31. & oſtenditur ſufficientia huius numeri luculenter & chariſſimè in corpore.

DE EFFECTIBVS PECCATI.

TRACTATVM de effectibus peccati in tres partes S.Doctor diuidit. In hac quæſtione agit de effectu peccati in ordine ad naturam, & ſic de corruptione boni naturæ, quæ per peccatum infertur. In ſequenti de effectu peccati in animâ, & ita agit de maculâ peccati, & in aliâ ſubſequenti de reatu pœnæ. Eſt igitur circà primum.

QVÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in ordine ad naturam.

ARTICVLVS I.

Vtrùm bonum naturæ diminuatur per peccatum.

CONCLVSIO. Bonum naturæ, ſcilicet ipſa naturalis inclinatio ad virtutem, per peccatum diminuitur. Si autem per bonum naturæ intelligatur donum originalis iuſtitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti naturę humanę, totaliter eſt ablatum per peccatũ primi parentis: ſi verò per bonum naturæ intelligantur principia naturæ, ex quibus ipſa natura conſtituitur, & proprietates ex his cauſatæ, ſicut potentiæ animæ, & alia huiuſmodi, hæc non tolluntur, nec diminuuntur per peccatum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm totum bonum humanæ naturæ poſſit auferri per peccatum.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur, quia bonum naturæ, quod per peccatum diminuitur, eſt naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem conuenit homini ex ipſo quod rationalis eſt.

ARTICVLVS III.

Vtrùm conuenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato conſequentia, infirmitas, ignorantia, malitia. & concupiſcentia.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia per iuſtitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animi vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur ei ſubiecta. Hæc autem originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum

peccatum primi parentis; Et ideò omnes vires animæ remanent quodammodò deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio, vulneratio dicitur naturæ. Cùm autem quatuor ſint potentiæ animæ, quæ poſſunt eſſe ſubiecta virtutum, vt ſuprà dictum eſt, ſcilicet ratio, in quâ eſt prudentia: voluntas, in quâ eſt Iuſtitia: Iraſcibilis, in qua eſt fortitudo: Concupiſcibilis, in qua eſt temperantia; Ideò in quantum ratio deſtituitur ſuo ordine ad verum, eſt vulnus ignorantiæ; in quãtum verò voluntas deſtituitur ordine ad bonum, eſt vulnus malitiæ: in quantum verò Iraſcibilis deſtituitur ſuo ordine ad arduum, eſt vulnus infirmitatis: in quantum verò concupiſcibilis deſtituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, eſt vulnus concupiſcentiæ: ergo quatuor ſunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis.

Quatuor potentiis animæ, in quibus virtus ſubiectatur, reſpondẽt 4. vulnera à peccato inflicta.

Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in vnoquoque diminuitur per peccatum actuale, vt ex dictis patet, etiam iſta ſunt quatuor vulnera ex aliis peccatis conſequentia, in quantum ſcilicet per peccatũ, & ratio hebetatur præcipuè in agendis, & voluntas induratur ad bonum, & maior difficultas benè agendi accreſcit, & concupiſcentia magìs exardeſcit.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm priuatio modi, ſpeciei, & ordinis ſit effectus peccati.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, & explicatur qualiter peccatum eſt priuatio modi, ſpeciei, & ordinis; ſciendum ſiquidem, quod ſecundùm diuerſos gradus bonorum ſunt diuerſi gradus modi, ſpeciei, & ordinis. Eſt ergo quoddam bonum pertinens ad ipſam ſubſtantiam naturæ, quod habeat ſuum modum, ſpeciem, & ordinem; & illud nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Eſt etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, & hoc habet etiã ſuum modum, ſpeciem, & ordinẽ, & hoc diminuitur per peccatum, vt dictum eſt, ſed non totaliter tollitur. Eſt etiã quoddam bonum virtutis, & gratiæ quod etiã habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinẽ, & hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Eſt etiam quoddam bonum, quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiã habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinem; Et huius priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum, & ſic patet, qualiter peccatum eſt priuatio modi, ſpeciei, & ordinis, & priuat modum, ſpeciem, & ordinem.

Secundùm diuerſos gradus bonorum ſunt diuerſi gradus ſpeciei, modi, & ordinis.

ARTICVLVS V.

Vtrùm mors, & alij corporales defectus ſint effectus peccati.

CONCLVSIO. Peccatum eſt cauſa mortis, & aliorum corporalium defectuũ per accidens, ſicut remouens prohibens.

Probatur, quia peccatum primi parentis eſt cauſa mortis, & omnium huiuſmodi defectuũ in naturâ humanâ, in quantum per peccatum primi parentis ſublata eſt originalis Iuſtitia, per quam non ſolùm inferiores animæ vires continebantur ſub ratione, abſque omni deordinatione, ſed totum corpus continebatur ſub animâ vt in primâ parte habitum eſt; & ideò ſubtractâ hac originali Iuſtitiâ per peccatum primi parentis, ſicut vulnerata eſt humana natura, quantùm ad animam per deordinationem potentiarum; ita etiam eſt corruptibilis effecta per deordinationem ipſius corporis. Et quamuis huiuſmodi defectus non ſint intenti à peccante, ſunt tamen ordinati ſecundùm Iuſtitiam Dei punientis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm mors, & alij defectus ſint naturales homini.

PRIMA Cõcluſio. Corruptiones, & defectus rerùm, licet ſint contrà naturam particularem, ſunt tamen ſecundùm naturam vniuerſalem.

Secunda Concluſio. Mors, & cæteri corporales defectus ſunt naturales homini, non quidem ſecundùm naturæ ſuæ formam; ſed ex parte materiæ.

Quæ concluſiones ſunt manifeſtæ ex philoſophiâ, & clariſſimè, & diſertè circà illas diſcurrit hic S. Doctor; vbi

vbi in corpore articuli concludit dicens, quod Deus, cui ſubiacet omnis natura, in ipsâ inſtitutione hominis ſuppleuit defectum naturæ, & dono Iuſtitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, vt in primo dictum eſt, & ſecundùm hoc dicitur, quòd Deus mortem non fecit, & quod mors eſt pœna peccati, quia verè eſt poſt eleuationem humanæ naturæ ad ſtatum Iuſtitiæ originalis, priuatio doni incorruptibilitatis, aliorumque donorum, quæ illam comitabantur, peccato primi parentis debet attribui, licet mors, & alia incommoda homini in ſtatu puræ naturæ naturaliter ratione materiæ adueniſſent.

Deus mortem non feciſſe dicitur, quia dono iuſtitiæ originalis corpus hominis erat incorruptum.

QVÆSTIO LXXXVI.

De maculâ peccati.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum cauſet aliquam maculam in animâ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex eo quod dicitur Eccleſiaſtici 47. Salomoni *dediſti maculam in gloriâ tuâ, & loquitur de maculâ peccati* : ergo macula eſt effectus peccati.

ARTICVLVS II.

Vtrùm macula maneat in animâ poſt actum peccati.

CONCLVSIO. Macula peccati remanet in animâ, etiam tranſeunte actu peccati.

Probatur in argumento ſed contrà, ex illo Ioſüe 22. *An parùm eſt vobis, quia peccaſtis in Belphegor, & vſque in præſentem diem macula huius ſceleris in vobis permanet.*

CAPVT I.

An per peccatum maculetur anima, & quamdiù hæc macula remaneat.

NVllus inter Catholicos negare poteſt peccatum animam maculare, quod metaphoricè, vt S. Doctor habet, dicitur, ſicut enim in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit ſuum nitorem ex contactu alterius corporis; ſic anima tangit quaſi res, quando illis inhæret per amorem. Cùm autem peccat, adhæret rebus aliquibus contrà lumen rationis, & diuinæ legis, & ſic amittit ſuum nitorẽ, & maculari dicitur: duplicem enim nitorem anima hominis habet; vnum quidem ex refulgentiâ luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in ſuis actibus; alium verò ex refulgentiâ diuini luminis, ſcilicet ſapientiæ, & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad benè, & decenter agendum, & vtrumque nitorem peccando amittit, & ſic maculatur.

Peccati macula dicitur metaphoricè à maculis corporis.

Duplex nitor animæ amiſſus per peccatum.

Quod confirmat S. Doctor duplici teſtimonio ſcripturæ. Eccleſiaſtici 17. Salomoni dictum fuit *dediſti maculam in gloriâ tuâ* & loquitur de macula peccati, & ad Epheſios 5. *vt exhiberet ſibi glorioſam Eccleſiam non habentem maculam, aut rugam*, vbi etiam loquitur de maculâ peccati,

Non minùs certum eſt, quod tranſacto actuali peccato, prædicta macula remanet in animâ habitualiter, quâ verè, & intrinſecè eſt, & dicitur maculata, immunda, & Deo inuiſa; donec per gratiam iuſtificantem remittatur offenſa, & macula tollatur.

Aſſertio 1.

Probat primò hanc veritatem S. Doctor in art. 2. in argumento ſed contrà, ex eo quod dicitur Ioſüe 22. *An parum eſt vobis, quia peccaſtis in Belphegor, & vſque in præſentem diem macula huius ſceleris in vobis permanet*, & Hieremiæ 2. dicitur. *Quomodò conuerſa es mihi in prauum vinea aliena? Si laueris te nitro, & multiplicaueris tibi herbam Boriht, maculata es in iniquitate tuâ coram me. Quomodo dicis non ſum polluta? Vide vias tuas in conualle, ſcito quid feceris.* His, & aliis ſimilibus teſtimoniis hæc veritas oſtendi poteſt.

Probatur 1. ex ſcripturâ.

Quæ à S. Doctore etiam ratione oſtenditur, quia macula, ſicut dictum eſt, importat quemdam defectum nitoris, propter

Probatur 2. ratione.

pter receſſum à lumine rationis, vel diuinæ legis. Et ideò quamdiu homo manet extrà huiuſmodi lumen, manet in eo macula peccati; ſed poſtquam redit ad lumen rationis, & ad lumen diuinum, quod fit per gratiam, tunc macula ceſſat: licet autem ceſſet actus peccati, quo homo diſceſſit à lumine rationis, vel legis diuinæ; non tamen ſtatim homo redit ad illud in quo fuerat, ſed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; ſicut, ſi aliquis ſit diſtans ab aliquo per aliquem motum, non ſtatim ceſſante motu fit ei propinquus, ſed oportet, quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Macula peccati ceſſat adueniente lumine gratiæ.

Et in ſolutione ad ſecundum art. 2. oſtendit diuerſitatem, quæ eſt inter diaphanum, cuius lumen impeditur per obſtaculum oppoſiti corporis, & inter animam, & eius maculam; tranſeunte enim obſtaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate, & habitudine ad corpus illuminans; & ideò ſtatim vmbra tranſit; ſed remoto actu peccati, non remanet anima in eâdem habitudine ad Deum.

Et in ſolutione ad tertium eiuſdem articuli, dicit, quod actus peccati facit diſtantiam à Deo, quam quidem diſtantiã ſequitur defectus nitoris hoc modo, ſicut motus localis facit localem diſtantiam; vnde, ſicut ceſſante motu locali, non tollitur diſtantia; ita nec ceſſante actu peccati tollitur macula.

Capvt II.

Quid ſit macula peccati, & an diſtinguatur à peccato habituali.

Difficilior eſt quæſtio de quidditate iſtius maculæ; Non enim deſunt Theologi, qui diſtingunt inter maculam peccati, & inter peccatum habituale: illi etiam, qui volunt peccatum originale conſiſtere non in ſolo priuatiuo, etſi dicant maculam peccati eſſe idem quod peccatum habituale, inueniunt tamen in illâ aliquid poſitiuum.

Grauitas & ſtatus difficultatis.

Dicendum tamen eſt, quod macula peccati mortalis (de hoc enim ſolùm loquimur hic) eſt idem omninò quod peccatum habituale, & ſolo nomine diſtinguntur, quamuis inter hæc duo nomina vnum altero magìs vel minùs rem explicet.

Aſſertio iuxtà mentem S. Doctoris.

Hæc concluſio eſt adeò ad mentem S. Doctoris, vt Carmelitæ Salmanticenſes in illius operibus reuoluendis nulli ſecundi, affirmare audeant, quod hoc complexum peccatum habituale in D. Thomæ ſcriptis nunquam offenderint, neque Bergomẽſis in ſua elaboratiſſimâ tabulâ videtur id reperiſſe, fateor me id non aduertiſſe; ſemper enim credidi peccatum habituale, & maculam peccati idem omninò eſſe, & certè quod hæc ſemper fuerit mens S. Doctoris, ſatis ſuperque ex eo colligitur, quod in hoc tractatu, & vbicumque eamdem materiam tractat, cùm nihil indiſcuſſum relinquat, nunquam de peccato habituali diſputationem inſtituit, ſed ſemper de maculâ, & ſub hoc nomine omnia, quæ de peccato habituali dici poſſent, adducit; vnde in hoc tractatu, poſtquàm de peccato actuali egit, progreditur ad peccatum originale, quod de actuali, & habituali habet; fuit enim actuale in Adamo, in quo omnes peccauimus, & habituale in ipſo, & in nobis antè Iuſtificationem. Deinde ſupererat tractandum de effectibus peccati, inter quos venit defectus, ſiue malum relictum ex actuali peccato: debebat ergo de peccato habituali diſſerere, & tamen non de illo, ſed de maculâ hanc ſubnectit quæſtionem, quia idem omninò reputat vtrumque.

Obſeruatio circà ordinem doctrinæ D. Thomæ.

S. Doctor hunc modum ſentiendi, & loquendi ex ſacrâ ſcripturâ accepit, in illa enim pro eodem omninò ſumitur peccatum habituale, & macula. Hieremiæ 2. *maculata es in iniquitate tuâ*, & Pſalmiſta peccatum, maculam vocat, & metaphoricè exclamat dicens. *Ampliùs laua me ab iniquitate meâ, & à peccato meo munda me*, vbi iniquitatem, & peccatum lauari, & mundari efflagitat, quia macula eſt, quæ propriè dicitur lauari, & mundari, & Canticorum 4. de ſponsâ dicitur. *Tota pulchra es, & macula non eſt in te*, & ad Epheſios 5. *Chriſtus dilexit Eccleſiam, & ſeipſum tradidit pro eâ, vt illam ſanctificaret, mundans lauacro aquæ in verbo vitæ, vt exhiberet ipſe ſibi Eccleſiam glorioſam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiuſmodi, ſed vt ſit ſancta, & immaculata*, & Ezechielis 36. *Effundam ſuper vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris, & ab vniuerſis idolis veſtris mundabo vos, & ſpiritum meum ponam in medio veſtri*. Vnde nullum fundamentum

Modus loquendi conformis ſcripturæ.

mentum in ſcripturâ habemus ad diſtinguendam maculam peccati à peccato habituali.

Macula & peccatū habituale ſolum diuerſa in modo ſignificandi.

In modo autem ſignificandi aliqui volunt, quod nomen, *macula*, latiùs extendatur, & plura complectatur, quàm peccatum habituale. Meliùs tamen dicendum crediderim, quod habent ſe, ſicut excedens, & exceſſum: in hoc enim quod eſt exprimere Dei offenſam, videtur antecellere hoc nomen *peccatum*; in hoc verò, quod eſt ſignificare turpitudinem, & priuationem nitoris debiti ſubiecto, videtur, quod hoc nomen, *macula*, excedit, ſed hoc parùm refert cùm idem omninò ſint, vt diximus.

Aſſertio 2.

Dicendum, ſecundò eſt, maculam relictam ex peccato actuali eſſe priuationem nitoris gratiæ ſanctificantis, cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, quæ permanet etiam peccato tranſacto in facto eſſe, & verè, & intrinſecè facit, & denominat habentem habitualiter peccatorem.

Probatur auctoritate D. Th.

Quòd ſit pura priuatio, id eſt nihil includens de poſitiuo, patet ex S. Doctore pluribus in locis hic art. 1. ad 3. hæc dicit. *Macula non eſt aliquid poſitiuè in animâ, nec ſignificat priuationem ſolam, ſed ſignificat priuationem quamdam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum: Et ideò diuerſa peccata diuerſas maculas inducunt: & eſt ſimile de de vmbrâ, quæ eſt priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis & ſecundùm diuerſitatem corporum obiectorum diuerſificantur vmbræ.*

Ex quo teſtimonio non ſolùm mentem attingimus S. Doctoris, quòd macula nihil poſitiuum dicat, ſed etiam habemus, quòd macula eſt priuatio gratiæ cum connotatione ad ſuam cauſam, ſcilicet peccatum actuale præcedens; ſi enim eſſet priuatio ſine prædicto ordine, cùm omnia peccato eueniant ex parte auerſionis, & priuationis gratiæ, ſequeretur quod omnium peccatorum eſſet vna macula, quod eſt abſurdum; tot enim ſunt maculæ, quot peccata actualia, quæ illas reliquerunt, & diſtinguntur ſicut illa; vnde vnus eſt maculatus maculâ adulterij, alius furti, & ſic de aliis.

Macula eſt priuatio gratiæ cum connotatione ad ſuā cauſam.

Plura alia poſſent adduci teſtimonia ex D. Thoma ad ſtabiliendum quod diximus in 4. diſtinct. 18. quæſt. 1. art. 2. quæſtiunculâ. 1. quærens ex profeſſo, vtrùm macula in animâ aliquid poſitiuum ſit, ait. *Pulchritudo autem animæ conſiſtit in aſſimilatione ipſius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiæ ab eo ſuſceptam: ſicut autem perceptio claritatis corporalis à ſole, prohibetur à nobis, per aliquod obſtaculum interpoſitum; ita etiam claritas gratiæ prohibetur ab animâ per peccatum commiſſum, quod diuidit inter nos & Deum, vt dicitur Iſaiæ. 59. vnde ipſa macula, quantùm in ſe eſt, non ponit de eſſentiâ ſuâ, niſi priuationem gratiæ, ſed ponit vt cauſam obſtaculum peccati; quod obſtat ad gratiæ receptionem: & propter hoc etiam macula tenebra dicitur ratione prædictæ ſimilitudinis.* Et quæſt. 3. de potentiâ artic. 6. ad 23. inquit. *Dicendum quòd macula in animâ non ponit naturam aliquam, ſed ſolùm gratiæ priuationem; tamen cum reſpectu ad actum peccati præcedentem, qui huius priuationis cauſa fuit, vel eſſe potuit.* Et de hoc ſatis.

Egregia ſimilitudo.

QVÆSTIO LXXXVII.

De reatu pœnæ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm reatus pœnæ ſit effectus peccati.

Triplex ordo violatus per peccatum.

CONCLVSIO. Cùm per peccatum tres ordines, quibus ſubditur humana voluntas, peruertantur, ſcilicet ordo rationis, ordo exterioris hominis gubernantis, vel ſpiritualiter, vel temporaliter, polyticè, ſeù œconomicè, & ordo diuini regiminis, triplicem pœnam incurrit homo peccans. Vnam quidem à ſeipſo, quæ eſt conſcientiæ remorſus, aliam verò ab homine, tertiam à Deo.

Quæ concluſio intelligitur, non vt quodlibet peccatum prædictas tres pœnâs incurrat, ſed iuxtà naturam peccati, aliquando enim incurruntur omnes, aliquando non, vt patet in peccatis cogitationum; vbi ſolùm pœna, quæ eſt à remorſu conſcientiæ, & à Deo, incurruntur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm peccatum poſſit eſſe pœna peccati.

CONCLVSIO. Per ſe quidem nullo modo peccatum poteſt eſſe pœna peccati; per accidens autem peccatum poteſt etiam eſſe pœna peccati tripliciter.

Primò quidem ex parte cauſæ, quæ eſt remotio prohibentis; ſunt enim cauſæ inclinantes ad peccatum, paſſiones, tentatio diaboli, & alia huiuſmodi; quæ quidem cauſæ impediuntur per auxilium diuinæ gratiæ, quod ſubtrahitur per peccatum. Vnde cùm ſubtractio ſit quædam pœna, & à Deo, ſequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc ſequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apoſtolus ad Romanos. 1. dicens *propter quod tradidit eos Deus in deſideria cordis eorum*, quæ ſunt animæ paſſiones; quia ſcilicet deſerti homines ab auxilio diuinæ gratiæ vincuntur à paſſionibus, & hoc modo ſemper peccatum dicitur eſſe pœna præcedentis peccati.

Homo derelictus à Deo, facile cedit paſſionibus.

Alio modo ex parte ſubſtantiæ actus, quia afflictionem inducit, ſiue ſit actus interior, vt patet in ipsâ irâ, & inuidiâ, ſiue exterior, vt patet, cùm aliquis graui labore opprimitur, & damno, vt expleat actum peccati, ſecundùm illud Sapientiæ. 5. *laſſati ſumus in viâ iniquitatis.*

Tertio modo ex parte effectus, vt ſcilicet aliquod peccatum dicatur pœna reſpectu effectus conſequentis; ſed his duobus vltimis modis (inquit Sanctus Doctor) vnum peccatum non eſt ſolùm pœna præcedentis peccati, ſed etiam ſui.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.

CONCLVSIO. Peccata, quæ auertunt à Deo auferendo charitatem, inducunt reatum pœnæ æternæ.

Probatur in argumento ſed contrà ex illo Matthæi. 25. *Ibunt hi in ſupplicium æternum.* Et Marci. 3. dicitur. *Qui autem blaſphemauerit in Spiritum Sanctum, non habebit remiſſionem in æternum, ſed erit reus æterni delicti.*

Deinde probatur ratione. Peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod peruertit aliquem ordinem; manente autem cauſâ manet effectus; vnde quamdiu peruerſitas ordinis remanet, neceſſe eſt quod remaneat reatus pœnæ: irreparabiliter autem peruertitur ordo, cùm voluntas hominis, quæ Deo debet eſſe ſubiecta, ab ipſo auertitur per peccatum mortale; nàm corrumpitur principium, quo homo debet ſubdi Deo, & ſine virtute diuinâ reparari non poteſt: omne igitur peccatum mortale, quod charitatem aufert, per quàm homo inhæret vltimo fini, quantùm eſt de ſe, inducit reatum pœnæ æternæ.

Tandiu durat reatus pœnæ, quandiu peruerſitas ordinis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccato debeatur pœna infinita ſecundùm quantitatem.

CONCLVSIO. Ex parte auerſionis correſpondet peccato pœna damni, quæ eſt infinita: ex parte verò inordinatæ conuerſionis reſpondet illi pœna ſenſus quæ eſt finita.

Probatur. Pœna proportionatur peccato: in peccato autem duo ſunt, quorũ vnũ eſt auerſio ab incommutabili bono, quod eſt infinitum; vnde ex hac parte peccatum eſt infinitum. Aliud quod eſt in peccato, eſt inordinata conuerſio ad commutabile bonum, & ex hac parte peccatum eſt finitum, tùm quia ipſum bonum commutabile eſt finitum; tùm etiam, quia ipſa conuerſio eſt finita, non enim poſſunt eſſe actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur auerſionis reſpondet peccato pœna damni, quæ etiam eſt infinita: eſt enim amiſſio infiniti boni, ſcilicet Dei: ex parte autem inordinatæ conuerſionis reſpondet ei pœna ſenſus, quæ etiam eſt finita.

Duo reperiuntur in peccato, ſcilicet auerſio ab incommutabili bono, & conuerſio ad commutabile bonum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.

CONCLVSIO. Peccatis, quæ non contrariantur vltimo fini, non debetur pœna æterna, ſed temporalis.

Probatur. Peccatum cauſat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini diuinæ iuſtitiæ, per hoc ſcilicet quod contrariatur ipſi principio ordinis, quod eſt vltimus finis. Manifeſtum eſt autem, quòd in quibuſdam peccatis eſt quædam aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad vltimum finem, ſed ſolùm circà ea, quæ ſunt ad finem; in quantum plus, vel minus debitè eis intenditur, ſaluato tamen ordine ad vltimum finem; puta cùm homo, etſi nimìs ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro eâ vellet Deum offendere, aliquid contrà præceptum eius faciendo. Vnde huiuſmodi peccatis non debetur æterna pœna, ſed temporalis.

In leuibus peccatis eſt inordinatio circà media, non circà vltimum finem.

CAPVT I.

De pœnâ peccati venialis in damnato.

Occaſio tituli. OCcaſione ſolutionis ad ſecundum, quærunt Iuniores expoſitores, an peccatum veniale coniunctum cum mortali puniatur in inferno pœnâ æternâ; quæ quæſtio in duplici caſu poteſt agitari, vel de peccato veniali remiſſo quoad culpam, & remanente ſolùm quoad pœnam, vel de illo manente quoad culpam, & quoad pœnam.

Aſſertio 1. De peccato igitur veniali non remiſſo quoad culpam in hac vitâ, & coniuncto cum mortali, D. Thomas hic in ſolutione ad tertium docet, quod punietur in inferno pœnâ in æternum duraturâ, quamuis aliàs pœna debita veniali, temporalis eſſet, & idem docet 3. parte quæſt. 87. art. 4. & alibi, quem ſequuntur omnes eius diſcipuli, & fuit etiam ſententia Bonauenturæ, vt videre eſt diſtinct. 41. artic. 1. & plurium, qui videri poterunt apud expoſitores.

Probatur. Fundamentum huius doctrinæ eſt, quia peccatum veniale non poteſt remitti damnatis in inferno, quibus non fit gratia, aut remiſſio, quia ſunt in ſtatu obſtinationis; ſed quamdiu culpa non eſt remiſſa, non tollitur reatus pœnæ illius: ergo in damnato remanet ſemper reatus pœnæ debitæ peccato veniali.

Inſtantia præuenta. Nec inde infertur, quòd Deus puniat vltrà condignum; ſibi enim ipſi imputare poteſt damnatus, ſuæque obſtinationi, quâ ſe reddit ineptum ad veniam; non enim æquum eſt, vt, qui eſt obſtinatus in culpâ, abſoluatur à pœnâ ipſi culpæ debitâ.

Opinio Durandi circà 2. partẽ quæſiti. Loquendo autem in caſu, quo peccatum veniale fuiſſet remiſſum quoad culpam, Durandus diſtinct. 16. quæſt. 2. exiſtimat aliter eſſe ſentiendum, & pœnam debitam veniali peccato in hoc caſu non eſſe æternam, ſed potiùs in inferno finiendam. *Aſſeritur.* Durandum ſequuntur alij Theologi, quibus libenter ſubſcribo, quia ratio adducta pro primo caſu hic deficit; abeſt enim obſtinatio in culpâ, ſiquidem culpa fuerat remiſſa.

Defenditur contrà aduerſarios. Diſplicet tamen hoc aliis Theologis, quia nunquam ſoluitur pœna, niſi reus ſatisfaciat pro illâ; at in inferno nulla poteſt fieri ſatisfactio: ergo. Cui pro Durando occurritur, ex eo quod non videtur, quominùs per ſatiſpaſſionem non poſſit tandem remitti pœna, quamuis ſatisfactio ibi non habeat locum, ſicut in purgatorio, vbi animæ non ſatisfaciunt ſed ſatispatiuntur.

Etiam ex D. Thoma. Imò pro hac ſententiâ videtur expreſſa authoritas S. Doctoris in 4. diſtinct. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 5. ad quod dupliciter reſpondet, & in ſecundâ reſponſione, quam ipſe S. Doctor magìs approbat, hæc ait. ***Et alij dicunt, quòd pœna, cuius eſt aliquis debitor, poſt culpam remiſſam in inferno punietur temporaliter: nec propter hoc ſequitur, quod ſit in inferno redemptio, quia pœna, quæ ſoluitur, non redimitur; nec eſt inconueniens, quod quantùm ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur vſque ad diem iudicij, ſicut etiam augetur.***

CAPVT

Capvt II.

Puniatur ne pœnâ ſenſus peccatum originale.

Occaſio quæſiti.

OCcaſione vnius verbi, quod Sanctus Doctor habet hic ad ſecundum, Diſputant aliqui ex recentioribus expoſitoribus de pœnâ debitâ peccato originali, quam quæſtionem iudicauit S.Doctor hic prætermittendam, reſeruans illam, vt opinor, ad vltimam partem ſuæ ſummæ, vbi de ſtatu hominis poſt hanc vitam, & ſpecialiter de ſtatu illorum, qui cum ſolo originali deceſſerunt, quam partem tàm exquiſiti operis morte præuentus non abſoluit; ſed non proinde quid in hac materiâ ſentiendum ſit, intactum reliquit, cum ex profeſſo de eâ alibi tractauerit, vt mox videbimus, & ex illo breuiter, quod neceſſarium ſcitu Theologo ſit, adducemus.

Certum eſt morientes in peccato originali ſubire pœnam damni.

Et quidem quoad pœnam damni, quæ eſt æterna priuatio diuinæ viſionis, quòd correſpondeat peccato originali, eſt indubitatum apud Doctores, præcipuè apud Sanctum Thomam in locis inferiùs citandis: Et ratio ſuffragatur, quia morientes in peccato originali carent diuina gratiâ, & ſunt auerſi à Deo, vt ex ſupradictis conſtat: ergo debetur ipſis pœna damni.

Quoad pœnam autem ſenſus attinet, hæc quæſtio noſtris temporibus inutiliter, & pernicioſè ſuſcitata eſt; ſatis enim ſuperque à S. Doctore & aliis reſoluta manebat.

Difficultas eſt de pœnâ ſenſus.

Dicendum igitur eſt, quòd ex hac vitâ decedentes cum ſolo peccato originali, non habebunt in aliâ vitâ, aliquam pœnam ſenſus. Hanc veritatem disertè & fuſè tractat S.Doctor quæſt.5. de malo, ſiue de pœnâ peccati originali art.2. & 3. vbi in 2. inquirit, vtrùm peccato originali debeatur pœna ſenſus; & in 3. vtrùm patiantur afflictionem interioris doloris, qui cùm ſolo originali decedunt. Eamdem quæſtionem ſub eâdem diuerſitate articulorum tractat in ſecundo diſtinct. 33. quæſt. 2. & in ſecundo ſententiarum ad Annibaldum, quem ſequuntur omnes eius diſcipuli, & vt ambas veritates, quas in prædictis articulis S. Doctor manifeſtat, vnicâ concluſione comprehendamus.

Concluſio.

Dicimus, quòd morientes cum ſolo peccato originali non ſolùm non habebunt in aliâ vitâ aliquam pœnam ſenſus, nec ab igne, nec ab alio exteriori, ſed nec interiorem dolorem, vel triſtitiam ex priuatione diuinæ viſionis ſentient.

Conueniunt in hac concluſione omnes Doctores communiter, paucis exceptis.

Probatur rationibus S. Doctoris & præſertim ex eo quod pœna proportionetur culpæ.

Probat hanc veritatem S. Doctor locis citatis, variis rationibus, quarum ſecunda quæſt. citatâ de malo eſt. Pœna proportionatur culpæ, & ideò peccato actuali mortali; in quo inuenitur auerſio ab incommutabili bono, & conuerſio ad bonum commutabile, debetur, & pœna damni, ſcilicet carentia viſionis diuinæ reſpondens auerſioni, & pœna ſenſus reſpondens conuerſioni; ſed in peccato originali non eſt conuerſio, ſed ſola auerſio, vel aliquid auerſioni reſpondens, ſcilicet deſtitutio animæ à iuſtitiâ originali, & ideò peccato originali non debetur pœna ſenſus, ſed ſolùm pœna damni, ſcilicet carentia viſionis diuinæ.

Confirmatur, & magis explicatur ratio.

Confirmatur, & explicatur hoc ampliùs; nam pœna ſenſus reſpondet conuerſioni, & delectationi peccati in bono ſenſibili creato contrà legem Dei, ſed infantes decedentes cum ſolo originali, nec habuerunt delectationem, nec actualem conuerſionem ad creaturam, cui correſpondet, vt diximus, pœna ſenſus, vt colligitur ex cap.18. Apocalip. *Quantùm glorificauit ſe, & in deliciis fuit; tantùm date ei tormentum, & luctum: ergo.*

Pœna propria peccati actualis eſt gehēna; originalis verò eſt pœna damni.

Inſuper videtur hæc difficultas definita in Capitulo maiores, de baptiſmo, vbi dicitur. *Pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei; actualis verò peccati pœna eſt gehenna perpetua cruciatus:* vbi non ſic ponitur actualis peccati pœna gehennæ, vt peccato actuali non debeatur pœna damni, ſed cruciatus ſenſus ponitur, vt proprium peccati actualis, ad illum excludendum ab originali.

Occurrit autem S. Doctor doctrinâ generali omnibus obiectionibus, quæ vel ex Auguſt. vel ex aliis patribus obiici poſſent art.2. citato, his verbis. *Ad primum dicendum, quòd nomina tormenti, ſupplicÿ, gehennæ, & cruciatus, vel ſi quid ſimile in dictis ſanctorum inueniatur, eſt largè*

Omnes obiectiones præuētæ ex doctrinâ D. Thomæ.

largè accipiendum pro pœnâ, vt ponatur ſpecies pro genere: ideò autem Sancti tali modo loquendi vſi ſunt, vt deteſtabilem redderent errorem Pelagianorum, qui aſſerebant in paruulis nullum peccatum eſſe, nec eis aliquam pœnam deberi, & per hoc, inquit Sanctus Doctor, *patet ſolutio ad ſecundum, & tertium, & ad omnia ſimilia.*

Supereſt difficultas.

Non caret tamen difficultate, quomodò non patiuntur afflictionem interioris doloris, decedentes cum ſolo originali.

Elucidatur à D.Th.

In quâ difficultate S. Doctor art. 3. citato de malo, relatis prius aliquibus ſententiis, eas ad bonum ſenſum reducens, concludit his verbis. *Poſſumus tamen vtrumque coniungentes mediam viam tenere, vt dicamus, quod anima puerorum naturali quidem cognitione non carent; qualis debetur animæ ſeparatæ ſecundùm ſuam naturam, ſed carent ſupernaturali cognitione, quæ hic in nobis per fidem plantatur; eò quod, nec hic fidem habuerunt in actu, nec ſacramentum fidei ſuſceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima ſciat ſe propter beatitudinem creatam, & quod beatitudo conſiſtat in adeptione perfecti boni: ſed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus eſt, ſit illa gloria quam ſancti poſſident; eſt ſuprà cognitionem naturalem. Vnde Apoſtolus dicit. 1. ad Corinth. 2. quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparauit Deus diligentibus ſe, & poſteà ſubdit: nobis autem reuelauit Deus per ſpiritum ſuum, quæ quidem reuelatio ad fidem pertinet; Et ideò ſe priuari tali bono, animæ puerorum, nec cognoſcunt, & propter hoc non dolent, ſed hoc quod per naturam habent, abſque dolore poſſident.* Hæc Diuus Thomas.

Anima ſeparata Paruulorum ſine baptiſmo decedentium habet cognitionem naturalem non autem ſupernaturalem.

Vbi aduertas proprietatem locutionis in illis verbis, *& ideò ſe priuari tali bono, animæ puerorum non cognoſcunt.* Quamuis ergo cognoſcant, quod alij infantes, ſiue homines eiuſdem naturæ cum ipſis, potiuntur bonis, quæ ipſi non habent; non tamen cognoſcunt bona illa ſibi fuiſſe debita, illiſque priuari. Vnde non dolent. Nemo enim ſapiens, vt Sanctus Thomas ſæpiùs locis citatis repetit, dolet ſe non habere ea, quæ non ſunt ſibi debita, vt plebēius non dolet, quod non fiat Pontifex, Rex, vel Imperator.

Sapiens non dolet ſe priuari indebitis.

Nec diſplicet id quod aliqui Theologi addunt, quòd admiſcetur ibi diuinæ prouidentiæ ſuauitas, quâ animas illas in ſuo ſtatu ſub tranquillitate conſeruat, quam diuinæ prouidentiæ diſpoſitionem quotidiè experimur. Videmus enim pauperculos pueros fruſto panis, ſemiueſtitos in rigidâ etiam hyeme alacres, & pacatos, dùm vident nobiles eiuſdem naturæ diuitiis, & deliciis redundantes.

Sententia quorūdam Theologorum non reiicienda.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm reatus pœnæ maneat poſt peccatum.

PRIMA concluſio. Poſt actum peccati quamdiù remanet macula, & auerſio à Deo, remanet reatus pœnæ.

Hæc concluſio non indiget probatione.

Secunda concluſio. Poſt ablatam maculam per veram pœnitentiam, aliquando manet reatus ad pœnam.

Probatur ex illo 2. Regum. 12. quod Dauid dixit ad Nathan. *Peccaui Domino, dixitque Nathan ad Dauid, Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum à te, non morieris, verumtamen quia blaſphemare feciſti inimicos nomen Domini, filius qui natus eſt tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis à Deo, etiam poſtquam ei peccatum dimittitur, & ſic reatus pœnæ remanet peccato remoto.

Tertia concluſio. Hæc pœna, quæ manet poſt ablatam culpam, non eſt pœna ſimpliciter, ſed appellatur pœna ſatisfactoria.

Oſtendit hoc S. Doctor, ex eo quod macula peccati ab homine tolli non poteſt, niſi illius voluntas ordinem diuinæ iuſtitiæ acceptet, vt ſcilicet, vel ipſe ſibi pœnam ſpontaneus aſſumat in recompenſationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter ſuſtineat; vtroque enim modo rationem ſatisfactionis habet. Pœna autem ſatisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ; Eſt enim de ratione pœnæ quod ſit contrà voluntatem. Pœna autem ſatisfactoria, etſi ſecundùm abſolutam conſiderationem ſit contrà voluntatem; non tamen, vt nunc, & per hoc eſt voluntaria, vnde ſimpliciter eſt voluntaria; ſecundùm quid autem inuoluntaria,

Duplex ſatisfactio pro peccato.

Remota culpâ maculâ, poteſt remanere reatus pœna ſatisfactoria.

ria, vt patet ex his, quæ de voluntario & inuoluntario dicta ſunt: dicendum eſt ergo, quod remotâ maculâ culpæ poteſt quidem remanere reatus, non pœnæ ſimpliciter, ſed ſatisfactoriæ.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm omnis pœna ſit propter aliquam culpam.

CONCLVSIO prima. Pœnam quidam ſatisfactoriam voluntarius aliquis aliquando portat pro alio; ſicut etiam in humanis videmus, quod aliquis in ſe transfert alterius debitum.

Secunda concluſio. Pœna propriè dicta, quam inuiti, vt ſupplicium patimur, ſemper eſt propter culpam.

Tertia concluſio. Pœna medicinalis ad exercitium virtutum non eſt ſemper pro culpâ, vt patet in Iob, quamuis hæc habeat fundamentum ex originali peccato.

Probat & explicat S. Thomas hanc concluſionem his verbis, ſciendum tamen eſt, quod aliquãdo aliquid videtur eſſe pœnale, quod tamen ſimpliciter non habet rationem pœnæ; pœna enim eſt ſpecies mali, vt in primo dictum eſt, malum autem eſt priuatio boni. Cùm autem ſint plura hominis bona; ſcilicet animæ, corporis, & exteriorum rerum, contingit interdùm, quod homo patiatur detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori: ſicut, cùm patitur detrimentum pecuniæ propter ſanitatem corporis, vel in vtroque horum propter ſalutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detrimentum non eſt ſimpliciter malum hominis, ſed ſecundùm quid, vnde non habet ſimpliciter rationem pœnæ, ſed medicinæ. Nam & medici auſteras potiones propinant infirmis, vt conferant ſanitatem; & quia huiuſmodi non habent propriè rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam, ſicut ad cauſam, niſi pro tanto, quia ipſum, quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales exhibere, eſt ex corruptione naturæ, quæ eſt pœna originalis peccati: In ſtatu enim innocentiæ non oportuiſſet aliquem ad perfectum virtutis inducere per pœnalia exercitia.

Detrimenta in bonis minoribus ad maiorum conſeruationem non habent rationem pœnæ, ſed medicinæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm aliquis puniatur pro peccato alterius.

CONCLVSIO prima. Si loquamur de pœnâ ſatisfactoriâ, quæ voluntariè aſſumitur, contingit, quòd vnus portet pœnam alterius, vt ſuprà dictum eſt.

Secunda concluſio. Si loquamur de pœnâ pro peccato inflictâ, in quantum habet rationem pœnæ, ſic ſolùm vnuſquiſque pro peccato ſuo punitur; quia actus peccati aliquid perſonale eſt.

Tertia concluſio. Si autem loquamur de pœnâ, quæ habet rationem medicinæ, contingit, quòd vnus puniatur pro peccato alterius.

CAPVT VNICVM.

Quòd doctrina huius articuli non diſcordat ſcripturæ, imò conciliat plura loca ipſius.

Videtur difficilis ſecunda concluſio, imò euidenter falſa, & contrà ſcripturam, in quâ ſæpiùs habetur pœna filiorum propter iniquitatem parentum; ſicut è contrà parcitur filiis propter Sanctitatem Patrum.

Expēditur 2. concluſio articuli.

Tradit S. Doctor pro probatione, & explicatione dictorum, egregiam doctrinam, quâ faciliter concordantur textus ſacræ ſcripturæ, qui videntur omninò oppoſiti, & in quibus concordandis diuerſimodè Sancti Patres elaborarunt. Exodi. 20. *Ego dominus Zelotes viſitãs iniquitatem patrum in tertiam, & quartam generationem eorum, qui oderunt me.* Et ibidem 34. idem habetur, & in aliis locis. Per oppoſitum dicitur Ezechielis. 18. *quid eſt, quod inter vos vertitis in prouerbium in terrâ Iſraël, dicentes: patres comederunt vuam acerbam, & dentes filiorum obſtupuerunt: viuo ego dicit Dominus Deus, ſi erit vltrà vobis parabola hæc in prouerbium in Iſraël; ecce omnes animæ meæ ſunt; vt anima patris, ita & anima filij mea eſt, anima quæ peccauerit, ipſa morietur.*

Auctoritates ſcripturæ, quæ videntur contrariæ.

Doctrina igitur S. Doctoris, quâ hæc omnia concordantur, eſt quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam

ipſius corporis, ſunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad ſalutem animæ; vnde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo, vel ab homine, vt potè filios pro patribus, & ſubditos pro dominis, in quantum ſunt quædam res eorum; ita tamen quòd ſi filius, vel ſubditus eſt particeps culpæ huiuſmodi, pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantùm ad vtrumque, ſcilicet eum qui punitur, & eum pro quo punitur. Si verò non ſit particeps culpæ, habet rationem pœnæ, quantùm ad eum pro quo punitur: quantùm verò ad eum, qui punitur, rationem medicinæ tantùm (niſi per accidens, in quantum peccato alterius conſentit) ordinatur enim ad bonum animæ, ſi patienter ſuſtineat.

Pœnalis defectus, in eo qui eſt particeps culpæ, habet rationē pœnæ; in inſonte verò rationem medicinæ.

Pœnæ verò ſpirituales non ſunt medicinales tantùm; quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum; vnde in bonis animæ nullus patitur detrimentum ſine culpâ propriâ, & propter hoc etiam talibus pœnis, vt dixit Hieronymus in Epiſtolâ ad Auitum, vnus non punitur pro alio; quià quantùm ad animam, filius non eſt res patris. Vnde & huius cauſam Dominus aſſignans dicit Ezechielis. 18. *omnes animæ meæ ſunt.*

In bonis animæ vnus non patitur pro alio.

Obiicit ſibi S. Doctor in primo argumento teſtimonium, quod retulimus ex Exodi 20. *Ego ſum Deus zelotes viſitans &c.* & addit illud Mathæi. 23. *vt veniat ſuper vos omnis ſanguis iuſtus, qui effuſus eſt ſuper terram, &c.*

Obiicitur 1. ex ſcriptura.

Quibus occurrit ex dictis in hunc modum. *Ad primum dicendum, quod vtrumque dictum videtur eſſe referendum ad pœnas temporales, vel corporales, in quantum filij ſunt quædam res parentum, & ſucceſſores prædeceſſorum: vel ſi referantur ad pœnas ſpirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ. Vnde in Exodo additur. His qui oderunt me, & in Matthæo dicitur, & vos implete menſuram patrum veſtrorum: dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filij in peccatis parentum nutriti, proniores ſunt ad peccãdum, tùm propter conſuetudinem, tùm etiam propter exemplum patrum, quaſi authoritatem ſequentes. Sunt etiam maiori pœnâ digni, ſi pœnas parentũ videntes correcti non ſunt, ideò autem addidit in tertiam & quartam generationem, quia tantùm conſueuerunt homines viuere, vt tertiam, & quartam generationem videant, & ſic mutuò videre poſſunt, & filij peccata parentum ad imitandum, & patres pœnas filiorum ad dolendum.* Hæc D.Thomas.

Propter peccata parentũ, filij non patiuntur in ſpiritualibus, niſi ſint imitatores eorum.

Exemplum parentum habet vim auctoritatis.

Quando ergo in ſcripturâ habetur punitio peccatorum patrum in filios, intelligenda eſt de punitione medicinali, prout ſunt corporales punitiones, quæ patienter toleratæ proficiunt ad ſalutem quando verò per oppoſitum Deus dicit ſe non puniturum peccata patrum in filiis, per quod vnus non punitur pro alio intelligitur de pœnis ſpiritualibus, & de punitione, quæ officiat bonis animæ; omnes enim animæ ipſius Dei ſunt, nec filius, quantùm ad animam, eſt aliquid patris, vt pater in pœnâ illius tanquàm in proprio, vel in aliqua re propriâ punitionem, & pœnam ſui proprij delicti experiatur.

Conciliantur Loca ſcripturæ.

DE

DE PECCATO VENIALI.

QVÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali per comparationem ad mortale.

ARTICVLVS I.

Vtrùm veniale peccatum conuenienter diuidatur contrà mortale.

CONCLVSIO. Si mortale accipiatur metaphoricè, ſecundum quod dicitur in peccatis mortale, opponitur ei quod eſt veniale.

Probatur in argumento ſed contrà ex Auguſt. in homilia 7. ſuper Ioannem, vbi dicit, quod crimen eſt, quod damnationem meretur. Veniale autem eſt, quod non meretur damnationem; ſed crimen nominat peccatum mortale: ergo veniale peccatum conuenienter diuiditur contà mortale. Ratio adducetur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm peccatum mortale, & veniale differant genere.

PRIMA concluſio. Aliqua ſunt peccata ex ſuo genere venialia, & aliqua ex ſuo genere mortalia, ſecundùm quod genus, vel ſpecies actus determinatur ex obiecto.

Secunda concluſio. Illud quod eſt peccatum veniale, ex genere, poteſt fieri mortale ratione finis: illud verò, quod ex genere eſt mortale, poteſt fieri veniale propter imperfectionem actus, ſi non ſit plenè deliberatus.

CAPVT I.

Referuntur varij errores circà peccatum veniale, & mortale, eorumque diſtinctionem.

VAriè inſanierunt hæretici noſtri temporis circà peccatum mortale, & veniale; vt enim videri poteſt apud Alphonſum de Caſtro lib. 12. hæreſi 10. & 11. & apud alios Controuerſiſtas, Lutherus, quem poſteà ſecuti ſunt Melanthon, Caluinus Bucerus, & ſequaces, nullum eſſe peccatum mortale affirmauit præter incredulitatem. De peccato autem veniali, Caluinus in ſuo opere de inſtitutione Religionis Chriſtianæ, nullam differentiam inuenit inter peccatum mortale, & veniale, quia exiſtimat nullum eſſe veniale, ſed omne peccatũ eſſe mortale, vt Lutherus tãtùm de infidelibus id dixerat: fideliũ autẽ peccata omnia eſſe venialia affirmauerat præter incredulitatem, vt dictum eſt. Vvicleff. verò aſſeruit omnia peccata prædeſtinatorum venialia eſſe; reproborum autem omnia mortalia. *Error Lutheri & ſequaciũ.* *Error Caluini.* *Error Vvicleſ.*

In quo, vt benè aduertit Gregorius de Valentia, quæſt. 18. puncto. 1. renouarunt iſti antiquam hæreſim Pelagianorum, & Iouiniani. Hic ſiquidem exiſtimauit omnia peccata eſſe paria, & cùm conſtet aliqua mortalia, omnia cenſuit eſſe æquè mortalia. Illi autem per quodlibet peccatum aiebant amitti gratiam, & ideò iuſtum nullum poſſe habere peccatũ, atque adeò omnia eſſe mortalia putarũt, vt videtur poſſe intelligi ex 1. & 2. dialogo Hieronymi cõtrà Pelagianos. *Hæreſis Iouiniani omnia peccata æqualia faciens.* *Pelagiana.*

Contrà quos omnes definit Concilium Trid. ſeſſ. 6. cap. 27. vbi habetur. *Si quis dixerit nullum eſſe peccatum mortale, niſi infidelitatis, aut nullo alio, quamtumuis* *Damnantură Conc. Trid.*

graui, & enormi, præterquàm infidelitatis peccato, ſemel gratiam acceptam amitti, anathema ſit. Et ſeſſ. 6. cap. 11. habet. *Licet enim in hac mortali vitâ, quamtumuis ſancti, & iuſti, in leuia ſaltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea deſinunt eſſe iuſti: nam iuſtorum illa vox eſt, & humilis, & vera, dimitte nobis debita noſtra.* Definit ergo Concilium alia dari peccata mortalia, præter infidelitatem, & dari peccata venialia, & non eſſe omnia mortalia.

Aſſertio & communis Catholicorum ſententia.

Relictis hæreticis, concors doctrina omnium Catholicorum eſt, quòd indiſcriminatim tàm in prædeſtinatis, quàm in reprobis multoties peccata venialia reperiuntur, nec omnia eſſe mortalia, vel omnia eſſe venialia; quæ veritas non indiget probatione, manebit tamen ſatis ſuperque manifeſta ex his, quæ dicemus pro diſtinctione mortalis à veniali, & in quo conſiſtat.

Catholici quidem malè tribuentes ſoli miſericordiæ diuinæ diſcrimẽ inter mortale & veniale.

Non defuerunt tamen Catholici minùs, quam par eſſet, conſideratè loquentes, & aſſerentes diſtinctionem inter peccatum mortale, & veniale non eſſe ex naturâ rei, ſed ſolùm ex diuinâ miſericordiâ. Ita Gerſon 3. parte tractatus de vitâ ſpirituali. lect. 1. quæ habetur alphabeto. 61. Roſenſis contrà Lutherum art. 32. Almainus tractatu tertio moralium. cap. 20. Voluerunt itaque iſti authores quod differentia mortalis, & venialis non naſcitur ex ipsâ naturâ operationum, ſed ex lege Dei ita ſtatuente, vt hoc ſit veniale, illud verò mortale; iudicant enim, quòd omne peccatum etiam veniale, ex eo quod eſt offenſa Dei, meretur pœnam æternam, quia eſt offenſa infinita, & ſolâ Dei miſericordiâ non imputatur ad æternam pœnam.

Vidêtur damnati à Pio V. & Greg. XIII. cum Baio.

Hanc ſententiam Gabriel Vaſquez Diſputatione 142. cap. primo, improbabilem reputat, & certè multùm videtur fauere ſententiæ hæreticorum, qui volunt omnia peccata eſſe mortalia; imò aliqui ex expoſitoribus exiſtimant, quod poſt Pium. V. & Gregorium XIII. non poſſit ampliùs, à Catholico ſuſtineri; videtur enim damnata per Bullas dictorum Pontificum contrà Michaëlem Baium; nam inter alias propoſitiones ibi damnatas, hæc habetur. *Nullum eſt peccatum naturâ ſuâ veniale, ſed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Vnde meritò ab omnibus Theologis hæc ſententia reiicitur.

Capvt II.

In quo ſecundùm ſanam & veram doctrinam ſit conſtituenda diuerſitas inter peccatum mortale, & veniale.

Opinio Scoti.

Inter Theologos benè ſentientes, ſcilicet quòd diſtinctio inter peccatum mortale & veniale ſit ex ipsâ naturâ vtriuſque, in aſſignandâ hac diſtinctione adhuc eſt diſcordantia. Scotus enim in 2. diſtinct. 21. in hoc hanc diſtinctionem poſuit, quod peccatum mortale ſit contrà præceptum; Veniale verò ſolùm contrà Conſilium, quæ opinio meritò ab omnibus refellitur, quia facere contrà conſilium, nullum eſt peccatum: vel vt formaliùs loquamur, non ſequi conſilium, nullum eſt peccatum: aliàs nullus poſſet nubere; ſiquidem conſilium Apoſtoli eſt, & ipſius Chriſti, non quærere vxorem, ſed vitam cælibem ducere, & conſilium etiam eſt religioſam vitam amplecti, & ſimilia. Et tamen nullus inter Catholicos peccatum eſſe nubere, vel manere in ſæculo affirmabit.

Cæterùm ad vitandam confuſionem, neglectis aliis dicendi modis, non tam apertè vt eſt præcedens, diſcedentibus à veritate, ad eam indagandam.

Veniale ſumitur tripliciter.

Notanda eſt doctrina, quam S. Thomas habet hic art. 2. in corpore, quod peccatum veniale multipliciter dicitur. Illud enim poteſt dici peccatum veniale, quia veniam eſt conſecutum, & in hoc ſenſu quodlibet peccatum, quamuis grauiſſimum, poteſt dici veniale reſpectu diuinæ miſericordiæ. Aliter etiam poteſt dici veniale ex parte cauſæ, quia habet in ſe aliquam cauſam minuentem, vel excuſantem, prout ſunt peccata, quæ ex infirmitate, vel ignorantiâ proueniunt, quamuis aliquando mortalia. Sed in his duabus acceptionibus non procedit præſens diſputatio, nec contrapoſitio venialis, & mortalis; ſed veniale ſumimus in ſtrictâ acceptione; ita vt veniale illud peccatum ſit, quod ex ſe nihil affert, vnde veniam non conſequatur.

Concluſio.

Dicendum igitur eſt peccatum mortale, & veniale in hoc diſtingui, quod mortale

Vnde peccatū mortale dicatur.

mortale eſt infirmitas, & inordinatio deſtruens principium, & ordinem, in quo vita ſpiritualis animæ conſiſtit, ſcilicet conuerſionem, & ordinem in vltimum finem; & ita dicitur mortale metaphorâ ducta ab infirmitate corporali, quæ mortalis tunc dicitur, quando irreparabiliter deſtruit principium vitæ. Peccatum verò veniale, quia non tollit ordinem vltimi finis, nec auertit à Deo, & ita non excludit gratiam, & charitatem, quæ ſunt vita animæ; non dicitur inferre illi mortem, neç eſſe mortale, aut irreparabile.

Probatur Cōcluſio ex D. Thoma.

Ordo ad vltimum finem, principium vitæ ſpiritualis.

Mortale & veniale in peccatis opponuntur ſicut reparabile & irreparabile per principiū interius.

Hæc concluſio, ſiue doctrina eſt S. Doctoris hic art. 1. & omnium eius diſcipulorum, quam confirmabimus, & explicabimus magìs adducendo verba ipſius S. Doctoris. *Principium*, inquit, *ſpiritualis vitæ, quæ eſt ſecundùm virtutem & eſt ordo ad vltimum finem; qui quidem, ſi deſtitutus fuerit, reparari non poteſt per aliquod principium intrinſecum; ſed ſolùm per virtutem diuinam, quia inordinationes eorum, quæ ſunt ad finem reparantur ex fine; ſicut error qui accidit circà concluſiones per veritatem principiorum. Defectus ergo vltimi finis non poteſt per aliquid aliud reparari, quod ſit principalius; ſicut nec error, qui eſt circà principia: & ideò huiuſmodi peccata dicuntur mortalia quaſi irreparabilia: peccata autem, quæ habent inordinationem circà ea quæ ſunt ad finem, conſeruato ordine ad vltimum finem, reparabilia ſunt, & hæc dicuntur venialia,* & poſt pauca. *Secundùm hoc ergo mortale, & veniale opponuntur, ſicut reparabile, & irreparabile, & hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem diuinam, quæ omnem morbum corporalem, & ſpiritualem poteſt reparare, & propter hoc veniale peccatum conuenienter diuiditur contrà mortale.*

Peccatū mortale tollit omninò principiū intrinſecum vitæ ſpiritualis.

Sentit ergo Sanct. Doctor quod ille, qui conſtituit finem in creaturâ, & ſic auertitur ab vltimo fine, deſtruit principium ſpiritualis vitæ, quod in vnione, & ordine ad vltimum finem conſiſtit, peccat irreparabiliter, quia tollit principium intrinſecum reparationis; gratiam ſcilicet, & charitatem, per quam vnitur Deo, & fit conſors diuinæ naturæ, & conuertitur in illum tanquam in vltimum finem; & ſic actio illa, ſiue peccatum, per quod in tali ſtatu conſtituitur, dicitur mortale, & irreparabile, quia verè ſpiritualiter tollit vitam animæ irreparabiliter ab intrinſeco; quia ab extrinſeco certum eſt, quod poteſt à Deo reparari; ſicut verè dicimus mortuum corpus, & irreparabiliter, quia non habet ampliùs principium vitæ, per quod poſſit ab intrinſeco reparari, quamuis poſſit à Deo reſſuſcitari. Cæterùm, qui venialiter peccat, cùm non ponat finem vltimum in creaturâ, vt ex D. Thoma diximus, & inferiùs magìs explicabimus, non deſtruit principium vitæ ſpiritualis, quod conſiſtit in vnione, & ordine ad vltimum finem, quo remanente remanet principium intrinſecum veniæ, & ita ab intrinſeco eſt reparabile.

Peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, non autē veniale, & quare.

Ex quo prouenit alia differentia magìs nota inter peccatum mortale, & veniale, quod illud inducit reatum pœnæ æternæ, quod veniali non competit, & ratio eſt. Nam, cùm peccatum mortale ex naturâ ſuâ ſit irreparabile, quantum eſt ex ſe, adducit pœnam irremiſſibilem, & æternam: & è contrà peccatum veniale, cùm relinquat in animâ principium intrinſecum reparationis, non inducit ex ſe reatum pœnæ æternæ.

Hæc doctrina magìs explicabitur adducendo argumenta S. Doctoris hic articulo primo, eiuſque ſolutiones elucidando,

Arguitur 1. ex D. Auguſtino.

Primum argumentum deſumitur ex D. Auguſt. lib. 22. cap. 27. contrà fauſtum, vbi ait. *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contrà legem æternam*; ſed eſſe contrà legem æternam dat peccato, quod ſit mortale: ergo omne peccatum eſt mortale; Non ergo peccatum veniale diuiditur contrà mortale.

Reſpondetur, quod diuiſio peccati in mortale, & veniale eſt diuiſio analogi in analogata.

Sic reſpondet. *Ad primum dicendum, quod diuiſio peccati in veniale, & mortale, non eſt diuiſio generis in ſpecies, quæ æqualiter participant rationem generis, ſed analogi, de quibus prædicatur ſecundùm prius, & poſterius, & ideò perfecta ratio peccati, quam Auguſt. ponit, conuenit peccato mortali: peccatum autem veniale dicitur peccatum ſecundùm rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale, ſicut accidens dicitur ens in ordine ad ſubſtantiam, ſecundùm imperfectam rationem entis. Non enim eſt contrà legem, quia venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem; quia non obſeruat modum rationis, quem lex intendit.*

Ex quâ doctrinâ primò habemus reſolutam quæſtionem, an peccatum dictum de mortali, & veniali ſit vniuocum,

vel analogum: dicit enim S. Doctor, quod hæc diuiſio peccati in veniale, & mortale non eſt generis in ſpecies, quæ æqualiter participant rationem generis, ſed analogi in analogata; de quibus ratio communis prædicatur ſecundùm prius, & poſterius, quam analogiam Metaphyſici vocāt attributionis, in qua, in principali analogato ratio importata per nomen dicitur abſolutè, & ſimpliciter ſolùm de principali analogato, & ſecundùm quid de minùs principali, vt in exemplo, quo vtitur D. Thomas de ſubſtantiâ, & accidente, reſpectu quorum iuxtà hanc analogiam attributionis, ratio entis per ſe primò ſimpliciter, & perfectè dicitur de ſubſtantiâ, & ſecundùm quid, & imperfectè, & in ordine ad illam dicitur de accidente; ſic ratio peccati perfectè quidem inuenitur in principali analogato, ſcilicet peccato mortali: imperfectè verò, & in ordine ad peccatum mortale reperitur in peccato veniali Non enim eſt contrà legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id, ad quod lex per præceptum obligat, ſed facit præter legem, quia non obſeruat modum rationis, quem lex intendit.

Hæc analogia eſt attributionis, quia ratio peccati propriè conuenit ſoli peccato mortali.

Ex quibus vltimis verbis, vbi redditur ratio, quare hæc diuiſio ſit analogi in analogata, ſecundò colligimus aliam differentiam inter mortale, & veniale, quæ non eſt diuerſa à præcedenti, & eſt, quod peccatum veniale non eſt contrà legem operando, vel omittendo, id quod lex prohibet, vel præcipit, ſed facit præter legem, quia non obſeruat modum rationis, quem lex intendit.

Peccans venialiter non facit contrà, ſed præter legem.

Quod magis explicatur, cùm lex intendat facere homines iuſtos, & perfectos, peccatum veniale impedit ſolùm perfectam obſeruantiam; non tamen deſtruit, nec opponitur ſubſtantiæ legis, cùm non auertat ab vltimo fine: ſubſtantia enim legis intendit ordinem, & adhæſionem ad vltimum finem, Cùm omnis lex tandem ordinetur ad ſeruandam charitatem, cuius obiectum eſt Deus vltimus finis; & ideò charitas dicitur totius legis impletio. Dùm ergo S. Doctor negat in peccato veniali eſſe veram rationem peccati, quia non facit contrà legem, idem eſt, ac id quod dicit, quod peccata venialia habent inordinationem circà ea, quæ ſunt ad finem, conſeruato tamen ordine ad vltimum finem.

Plenitudo legis eſt charitas, & quare.

Capvt III.

Ex ſolutione aliorum argumentorum litteræ, doctrina præcedens magis explicatur, & quomodò peccans venialiter non conuertatur ad creaturam, vt vltimum finem.

Explicandum autem adhuc eſt magìs, quomodò peccatum veniale conſeruet ordinem ad vltimum finem, & ſolùm deficiat circà ea quę ſunt ad finem, quod in re, diuerſa phraſi, & mutatis vocabulis, idem S. Doctor explicat in vltimis verbis prædictæ ſolutionis, quod peccans venialiter ſolùm facit præter legem: quia non ſeruat modum rationis, quem lex intendit, quod meliùs intelligetur ex ſolutione aliorum argumentorum.

Obiicit ergo ſibi ſecundo loco Apoſtolum, qui 1. ad Corint.10. ait *ſiue manducatis, ſiue bibitis, ſiue aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*; ſed contrà hoc præceptum facit, quicunque peccat: non enim peccatum fit propter gloriam Dei: Cùm ergo facere contrà præceptum, ſit peccatum mortale, videtur quod quicunque peccat, mortaliter peccet.

Arguitur 2. ex Apoſtolo

Reſpondet S. Doctor, quod *illud præceptum Apoſtoli eſt affirmatiuum; vnde non obligat ad ſemper, & ſic non facit contrà hoc præceptum, quicunque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit: ſufficit ergo, quod aliquis habitualiter referat ſe, & omnia ſua in Deum, ad hoc quod non ſemper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, ſed ſolùm actualem, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Vnde non ſequitur, quod ille, qui peccat venialiter, peccet mortaliter.*

Reſpondet S.Doct.

Habitualis relatio omniū in Deum eximit à peccato mortali; actualis autē à veniali.

Prætereà obiicit ſibi D. Thomas ſic. Quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei, vel ſicut fruens, vel ſicut vtens, vt patet per Auguſt. 1. de doctrinâ Chriſtianâ cap.3. & 4. ſed nullus peccans inhæret bono cōmutabili, quaſi vtens; non enim refert ipſum ad bonum, quod nos beatos facit, quod propriè eſt vti, vt dicit ibidem Auguſt. Ergo quicumque peccat, fruitur bono

Arg. 3.

commu

Frui vtendis humana peruerſitas eſt. commutabili: ſed frui rebus vtendis eſt humana peruerſitas, Vt Auguſt. dicit in libro 83. quæſtionum. Cùm ergo peruerſitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

Reſpondetur. Reſpondet quòd ille, qui peccat venialiter, inhæret bono temporali,non vt fruens, quia non conſtituit in eo finem, ſed vt vtens referens in Deum, non actu, ſed habitu.

Arg. vltimò. Denique obiicit ſibi,quia quicumque accedit ad vnum terminum, ex hoc ipſo recedit ab alio; ſed quicunque peccat, accedit ad bonum commutabile: ergo recedit à bono incommutabili: ergo peccat mortaliter. Non ergo conuenienter peccatum mortale contrà veniale diuiditur.

Reſpond. Reſpondet S. Thomas, *quod bonum commutabile non accipitur, vt terminus contrapoſitus incommutabili bono, niſi quando conſtituitur in eo finis; quod enim eſt ad finem, non habet rationem termini.*

In prædictis igitur ſolutionibus auctor docet, quòd ille, qui peccat venialiter, non conuertitur ad creaturam, vt ad vltimum finem; Inhæret enim bono temporali, non vt fruens, quia non conſtituit in eo finem, ſed inhæret illi, vt vtens, referens in Deum non actu, ſed habitu, quia ita vtitur creaturâ, ſiue bono temporali, vt ſi oporteret deſiſteret ab hoc vſu potiùs quàm amittere charitatem, & vltimum finem. Cùm intentione ergo vltimi finis, & cum habituali affectu, & inhærentiâ ad illum, inordinatè vtitur creaturâ, & ſic peccat circà media, & non circà finem; & ita dicit in ſolutione ad primum, quia *venialiter peccans non facit, quod lex prohibet, nec omittit quod lex præcipit, ſed facit præter legem; quia non obſeruat modum rationis, quem lex intendit.* Quæ verba optimè gloſſantur à Caietano in Commentario art. 1. quod facit præter legem, & non contrà, quia non eſt contrà intentum finem legis, id eſt contrà charitatem, quæ eſt finis legis, ſiue contrà vltimum finem, quod eſt idem: peccans ergo venialiter v.g. dùm quis mentitur, facit contrà legem de non mentiendo, ſed reſpectu finis vltimi totius legis, non dicitur facere contrà legem; quia mendacium ex naturâ ſua non opponitur charitati; qui ergo peccat venialiter, non peccat contrà finem vltimum, ſed præter eum, & circà media.

Peccans venialiter inhæret bono temporali, ſeu creaturæ, ſolum vt vtens, non vt fruens.

Habes etiam in 2. art. ab omnibus receptam doctrinam, quòd peccata ex genere ſuo aliqua ſunt mortalia, & aliqua ex ſuo genere venialia. Mortale ex genere eſt illud, quod ex ſuo obiecto eſt mortale propter grauitatem obiecti, putà, vel quia eſt contrà dilectionem Dei, vel proximi; hæc enim ex obiecto ſuo grauiter Deum offendunt, & deſtruunt charitatem, atque adeò ſunt, & dicuntur mortalia ex genere ſuo. *Deſcribitur peccatum mortale ex ſuo genere.*

Venialia verò peccata, quæ dicuntur ex genere ſuo venialia, ſunt illa, quæ non contrariantur dilectioni Dei, vel proximi ex ſuo obiecto, quia ex illo non offendunt grauiter Deum, nec merentur diuinæ amicitiæ amiſſionem; quamuis Deo aliqualiter diſpliceant, prov t in humano vſu etiam experimur; aliqua enim ex ſe, quamuis aliquo modo offendant, non tamen habent multùm offendere, & leuia reputamus, nec illis amicitia læditur. *Deſcribitur etiã veniale.*

Cæterùm ex diſpoſitione peccantis, vel ex paruitate materiæ poteſt contingere, quod peccatum mortale ex genere, hic, & nunc, non ſit niſi veniale, putà ex defectu plenæ aduertentiæ, vel propter leuitatem materiæ; & è contrà peccatum veniale ex genere poteſt fieri mortale ratione finis, de quibus infrà. *Peccatũ mortale ex ſuo genere poteſt eſſe veniale ex diſpoſitione peccantis, vel ex leuitate materiæ.*

Ex hactenùs dictis faciliter concordari poſſunt variæ Theologorum ſententiæ circà diſtinctionem peccati mortalis à veniali, vt illorum, qui dicunt conſiſtere in hoc quod peccatum mortale dicit reatum pœnæ æternæ, & veniale temporalis, & aſſerentium quòd diſtinguntur, quia peccatum mortale eſt contra legem, & præceptum; veniale autem minimè, & ſimilium: omnes enim in re nobiſcum conueniunt, & veram eſſentiam, & radicem aliarum diſtinctionum eam eſſe, quam iuxtà mentem Sancti Doctoris explicuimus, fateri tenentur. *Conciliantur ex dictis Theologorum ſententiæ.*

ARTI

ARTICVLVS III.

Vtrùm peccatum veniale ſit diſpoſitio ad mortale.

CONCLVSIO. Peccatum veniale ex genere diſponit ad mortale etiam ex genere indirectè, remouendo prohibens.

Probatur, qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem,& ex eo quod conſueſcit voluntatem ſuam in minoribus non ſubiicere, diſponitur ad hoc, quod etiam voluntatem ſuam non ſubiiciat ordini vltimi finis, eligendo id quod eſt peccatum mortale ex genere.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm peccatum veniale poſſit fieri mortale.

CONCLVSIO prima. Idem numero actus, qui ſemel eſt peccatum veniale, non poteſt fieri mortale; peccatum autem,quod ex ſuo genere eſt veniale,poteſt fieri mortale.

Secunda concluſio. Nulla peccata venialia, quamtumuis multiplicata, & repetita poſſent conſtituere vnum peccatum mortale.

Probabitur, & explicabitur infrà.

ARTICVLVS V.

Vtrùm circunſtantia poſſit facere de veniali mortale.

CONCLVSIO. Nulla circunſtantia manens in ratione circunſtantiæ poteſt facere de peccato veniali mortale:ſed ſi addat nouam ſpeciem malitiæ, tunc non omninò accipitur,vt circunſtantia, ſed magìs, vt differentia ſpecifica actus moralis, & poteſt transferre actum de peccato veniali in mortale.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum mortale poſſit fieri veniale.

CONCLVSIO. Peccatũ mortale non fit veniale, per hoc quod addatur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis; poteſt tamen peccatum mortale ex genere ſuo tale, eſſe in indiuiduo veniale ex defectu plenæ deliberationis.

CAPVT VNICVM.

Quomodò peccatum veniale poſſit fieri mortale, & mortale, veniale.

DOctrina, quam in art.4. 5. & 6. S. Doctor affert, fuit à nobis fusè explicata in materiâ de actibus humanis, præcipuè de circunſtantiis humanorum actuum, & de bonitate, & malitiâ eorumdem.

Docet ergo in art.4. quòd peccatum veniale fieri mortale, tripliciter poteſt intelligi;vno modo ſic quod idem actus numero, primò ſit peccatum veniale; & poſteà mortale, & hoc eſſe non poteſt, quia peccatum principaliter conſiſtit in actu voluntatis, ſicut, & quilibet actus moralis: vnde non dicitur vnus actus moraliter,ſi voluntas mutetur, quamuis etiam actio ſecundùm naturam ſit continua: Si autem voluntas non mutetur, non poteſt eſſe,quod de veniali fiat mortale. *Peccatum veniale fieri mortale, tripliciter intelligitur.*

Alio modo poteſt intelligi, vt id quod eſt veniale ex genere, fiat mortale; & hoc quidem poſſibile eſt, in quantum conſtituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum, ſicut ad finem.

Tertio modo poteſt intelligi, ita quòd multa venialia peccata conſtituunt vnũ peccatum mortale, quod ſi ſic intelligatur, quòd ex multis peccatis venialibus integraliter conſtituatur vnum peccatum mortale, falſum eſt; Non enim omnia peccata venialia totius mundi poſſũt habere tantum de reatu, quantum vnum peccatum mortale; quod patet ex parte durationis; quia peccatum

Omnia peccata venialia nō adæquant vnicum mortale in malitiâ.

tum mortale habet reat... pœnæ æternæ, peccatum verò veniale reatum pœnę temporalis, vt ſuprà dictum eſt, quod etiam patet ex parte pœnæ damni, quia peccatum mortale meretur carentiam viſionis diuinæ, cui nulla alia pœna comparari poteſt. Patet etiam ex parte pœnæ ſenſus, quantum ad vermem conſcientiæ.

Et in art.5. repetens doctrinam, quam quæſt.7. art.1. & quæſt.18. art.10. tradidit, quibus in locis fusè (quæ in hoc articulo inſinuantur expreſſimus) oſtendit quod circunſtantia, & poteſt conſiderari vt ſic, ſcilicet in quantum circunſtantia eſt accidens moralis actus, & poteſt conſiderari ſecundùm quod contingit, vt habeat rationem differentiæ ſpecificæ actus moralis, & tunc amittit rationem circunſtantiæ, & conſtituit ſpeciem moralis actus: quod quidem cōtingit in peccatis, quando circunſtantiâ addit deformitatem alterius generis, ſicut cùm aliquis accedit ad non ſuam, eſt actus deformis deformitate oppoſitâ caſtitati; ſed ſi accedat ad non ſuam, quæ eſt vxor alterius, additur deformitas oppoſita iuſtitiæ; & ſecundùm hoc huiuſmodi circunſtantia conſtituit nouā ſpeciem peccati, quæ dicitur adulterium.

Circunſtantia poteſt conſiderari vt accidens & vt differentia ſpecifica actus moralis.

Aſſertio.

Impoſſibile eſt autem, quod circunſtantia de peccato veniali faciat mortale, niſi afferat deformitatem alterius generis,

Probatur.

Et probatur, quia, vt ſuprà dictum, eſt, peccatum veniale habet deformitatem, per hoc quod importat deordinationem circà ea quæ ſunt ad finem: peccatum autem mortale habet deformitatem, per hoc quod importat deordinationem reſpectu vltimi finis. Vnde manifeſtum eſt, quòd circunſtātia manens circunſtātia non poteſt de veniali peccato facere mortale; ſed ſolùm tunc hoc præſtat, quando transfert in aliam ſpeciem, & fit quodammodò differentia ſpecifica actus moralis. Ex quibus videbis quantùm conformiter ad S. Doctorem locuti fuerimus in locis citatis.

Loquendo autem de peccato mortali, quomodò poterit fieri veniale, oppoſito modo philoſophandum nobis eſſe S.Doctor in art.6. demonſtrat; Cùm enim veniale, & mortale differant, ſicut perfectum, & imperfectum in genere peccati, vt dictum eſt art.1. imperfectum autem per aliquam additionem poſſit ad perfectionem venire; vnde & veniale, per hoc quod ei additur deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale: ſicut cùm aliquis dicit verbum otioſum, vt fornicetur; ſed id quod eſt perfectum non poteſt fieri imperfectum per additionem, & ideò peccatum mortale non fit veniale, per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis; non enim minuitur peccatum eius qui fornicatur, vt dicat verbum otioſum, ſed magìs aggrauatur propter deformitatem adiunctam.

Peccatum veniale fit mortale per additionem alicuius deformitatis pertinentis ad genus peccati mortalis: mortale autem fit veniale. ſolùm propter imperfectionem actus.

Poteſt tamen id quod eſt ex genere mortale, eſſe veniale propter imperfectionem actus; quia non perfectè pertingit ad rationem actus moralis; cùm non ſit deliberatus, ſed ſubditus, & hoc fit per ſubtractionem quandam, ſcilicet deliberatæ rationis.

Et quia à ratione deliberatâ habet ſpeciem moralis actus, inde eſt quod per talem ſubtractionem ſoluitur ſpecies.

QVÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm peccatum veniale cauſet maculam in animâ.

CONCLVSIO. Propriè loquendo, peccatum veniale non cauſat maculam in animâ.

Probatur. Peccatum veniale impedit nitorem actualem, qui eſt extrinſecus fulgor in animâ; non tamen nitorem habitualem, qui eſt animæ intrinſecus, & habetur per gratiam, & charitatem: cùm ergo peccatum veniale non excludat, neque diminuat habitum charitatis, & aliarum virtutum, vt in materiâ de charitate patebit, ſed ſolùm impediat earum actum: macula autem importet aliquid manens in re maculatâ, & pertinens ad detrimentum habitualis nitoris, magìs quam actualis, propriè loquendo pecatum veniale, non cauſat maculam in animâ. Et ſi alicubi dicatur maculam inducere, hoc eſt ſecundùm quid, in quantùm impedit nitorem, qui eſt ex actibus virtutum.

Peccatum veniale nec minuit habitum Charitatis aut aliarum virtutum, ſed ſolùm impedit earum actum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conuenienter peccata venialia per lignum, fœnum & ſtipulam deſignentur.

CONCLVSIO. Peccata venialia, quæ admiſcent ſe procurantibus terrena, ſignificantur per lignum, fœnum, & ſtipulam. 1. ad Corinth. 3.

Probatur; ſicut enim huiuſmodi congregantur in domo, & non pertinent ad ſubſtantiam ædificij, & poſſunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente ſpirituali ædificio, & pro iſtis patitur ignem, vel temporalis tribulationis in hac vitâ, vel purgatorij poſt hanc vitam, & tamen ſalutem conſequitur æternam.

ARTICVLVS III.

Vtrùm homo in ſtatu Innocentiæ potuerit peccare venialiter.

CONCLVSIO. Homo in ſtatu Innocentiæ non potuit peccare venialiter, ſiue non potuit eſſe, vt committeret aliquid, quod de ſe eſſet peccatum veniale, antequàm integritatem primi ſtatus amitteret, peccando mortaliter.

Huius ratio eſt, quia peccatum veniale in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus, ſicut ſubiti motus in genere peccatorum mortalium; vel propter inordinationem exiſtentem circà ea quæ ſunt ad finem, ſeruato debito ordine ad finem: vtrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis; ſubiti enim motus ſenſualitatis ex eo ſunt, quòd ſenſualitas non eſt omninò ſubiecta rationi. Quòd verò humanus animus inordinetur circà ea quæ ſunt ad finem, prouenit ex hoc quòd ea quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui tenet ſummum locum, quaſi principium in appetibilibus.

Peccatum veniale contingit ex defectu ordinis.

In ſtatu autem innocentiæ erat infallibilis ordinis firmitas, vt ſemper inferius contineretur ſub ſuperiori, quandiù ſummum hominis contineretur ſub Deo: Et ideò oportebat, quòd inordinatio in homine non eſſet, niſi inciperet ab hoc, quòd ſummum hominis non ſubderetur Deo, quod fit per peccatum mortale.

Ex quo patet, quòd homo in ſtatu Innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequàm peccaret mortaliter.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Angelus bonus, vel malus poſſit peccare venialiter.

CONCLVSIO eſt negatiua.

CAPVT VNICVM.

Examinatur veritas huius concluſionis.

IN noſtris Commentariis in primam partem ad quæſt. 63. & art. 1. per varia capita diſputauimus de Angelorum malitiâ quoad culpam, vbi cap. 1. ſpecialiter de indefectibilitate operationis Angelicæ, in ſtatu puræ naturæ, quid ſentiendum ſit, ſtabiliuimus: & ſpecialiter quod Angelus, ſiue alia creatura purè intellectiua, ſi à Deo crearetur in puris naturalibus, illa eſſet impeccabilis, & conſequenter ſuſtinendum eſſe diximus, quod modò de facto Angelus directè, & immediatè contrà finem, & legem naturalem non peccat; licet indirectè, & conſequenter etiam contrà illam peccet.

Senſus quæſiti. Cæterùm S. Doctor hic non loquitur de potentiâ Angeli ad peccandum venialiter, ſi conſideretur in purâ naturâ, caſu quo illum Deus creaſſet; ſed loquitur de Angelo, prout eleuato ad finem ſupernaturalem, & ſic applicat ſuam doctrinam ad Angelos bonos, & malos.

Aſſertio. Docet igitur, quod nec Angelus bonus, nec malus poteſt peccare venialiter.

Probatur. Hoc probat, ex eo quod intellectus Angeli, vt primâ parte oſtendimus, non eſt diſcurſiuus, vt ſcilicet procedat à principiis in concluſiones, ſeorsùm vtrumque intelligens, ſicut in nobis contingit: vnde oportet, quòd quandocumque conſiderat concluſiones, conſideret eas provt ſunt in principiis. In appetibilibus autem, ſicut multoties dictum eſt, fines ſunt ſicut principia: ea verò

quæ

ſunt ad finem, ſunt ſicut concluſiones; vnde mens Angeli non fertur in ea, quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis: propter hoc ex naturâ ſuâ habent, quòd non poſſit in eis eſſe deordinatio circà ea quæ ſunt ad finem, niſi ſimul ſit deordinatio circà finem ipſum, quod eſt per peccatum mortale.

In Angelis nō poteſt eſſe deordinatio circà media, quin ſit circà finē.

Omnes actus bonorū ſunt actus charitatis.

Sed Angeli boni non mouentur in ea, quæ ſunt ad finem, niſi in ordine ad finem debitum qui eſt Deus; & propter hoc omnes eorum actus ſunt actus charitatis, & ſic in eis non poteſt eſſe peccatum veniale.

Angeli verò mali in nihil mouentur, niſi in ordine ad finem peccati ſuperbiæ ipſorum; & ideò in omnibus peccant mortaliter; quæcumque propriâ voluntate agunt; ſecus autem eſt de appetitu naturalis boni, qui eſt in eis, vt primâ parte dictum eſt.

Duo prima argumenta, quæ D. Thomas ſibi obiicit, euidenter ſoluta manent ex dictis, & idem eſt etiam de tertio, quod tamen hic referemus propter doctrinam ſolutionis, quæ eſt vniuerſalis.

Obiectio.

Argumentum eſt. Angeli mali videntur aliqua facere, quæ ſunt ex genere ſuo venialia peccata, prouocando homines ad riſum, & ad alias huiuſmodi, leuitates; ſed circunſtantia perſonæ non facit de veniali mortale, vt dictum eſt, niſi ſpeciali prohibitione ſuperueniente, quod non eſt in propoſito: ergo Angelus poteſt peccare venialiter.

Cacodæmones in omnibus peccant mortaliter ex prauâ ordinatione ad finem ſuperbiæ.

Occurrit S. Doctor dicendo quod *omnia illa, quæ videntur eſſe venialia, dæmones procurant, vt homines ad ſui familiaritatem attrahant, & ſic deducant eos in peccatum mortale, vnde in omnibus mortaliter peccant propter intentionem finis.* Hæc D. Thomas. In ſimilibus ergo tentationibus, & actionibus Cacodæmon non mouetur, niſi ad finem peccati ſuperbiæ, & ex amore propriæ excellentiæ, quam habet pro vltimo fine, & ratione illius, inſanabili ſtimulatur inuidiâ bonorum noſtræ ſalutis, in cuius perniciem machinatur leues, mediocres, vel magnas tentationes, ſecundùm diuerſitatem occaſionis, perſonæ, & temporis.

ARTICVLVS V.

Vtrùm primi motus ſenſualitatis in infidelibus, ſint peccata mortalia.

CONCLVSIO. Irrationabiliter dicitur, quòd primi motus infidelium ſint peccata mortalia, ſi eis non conſentiant.

Probat S. Doctor in argumento ſed contrà ex illo actorum. 10. *Non eſt perſonarum acceptor Deus*: ergo quod vni non imputat ad damnationem, nec alteri; ſed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem: ergo nec infidelibus.

Deinde dupliciter probatur in corpore articuli. Primò, quia ipſa ſenſualitas non poteſt eſſe ſubiectum peccati mortalis; eſt autem eadem natura ſenſualitatis in fidelibus, & infidelibus: ergo non poteſt eſſe, quòd ſolus motus ſenſualitatis in infidelibus ſit peccatum mortale. Secundò probatur ex ſtatu ipſius peccantis; nunquam enim dignitas perſonæ diminuit peccatum; ſed magis auget; ergo peccatum non minus eſt in fideli, quàm in infideli, ſed multò maius. Nam & infidelium peccata magis merentur veniam, propter ignorantiam; iuxtà illud 1. ad Timotheum. 1. *Miſericordiam Dei conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate meâ*: & peccata fidelium aggrauantur propter gratiæ ſacramenta, ſecundùm illud ad Hebræos decimo. *Quantò magis putatis deteriora mereri ſupplicia, qui ſanguinem teſtamenti, in quo ſanctificatus eſt, pollutum duxerit.*

Dignitas perſonæ auget peccatū; ignorantia verò minuit.

De motibus indeliberatis, ſint ne peccata venialia, nec ne? ſuprà, quid ſentiendum ſit, ſtabiliuimus; quæ pari paſſu currunt in fidelibus, & in infidelibus.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatum veniale poſſit eſſe cum ſolo originali.

CONCLVSIO. Impoſſibile eſt, quod peccatum veniale ſit in aliquo cum ſolo originali peccato, abſque mortali.

Probatur in argumento ſed contrà ab inconuenienti, quia pro pecato originali puniuntur homines in lymbo puerorum, vbi non eſt pœna ſenſus, vt infrà dicetur; in infernum autem detruduntur homines propter ſolum peccatum mortale: Ergo non erit locus, in quo poſſit puniri ille, qui habet peccatum veniale cum originali ſolo.

CAPVT I.

Præfata concluſio authoritate, & ratione fundatur.

Multi Theologi inſurgentes contrà cõcluſionem præfatam.

NOn deſunt Theologi exiſtimantes doctrinam huius articuli ſingularem eſſe, & contrà communem Theologorum ſenſum. Alij quamuis valdè probabilem reputent, victi tamen difficultatibus, quæ ex illâ emergunt, aliter ſentiunt; ita vt hâc tempeſtate præter expoſitores, & Theologos, qui in verba magiſtri iurarunt, & ne latum quidem vnguem ab eius mente diſcedere audent, vix inuenitur aliquis, qui & contrà concluſionem præfatam, & contrà præcipuum illius fundamentum non audeat inſurgere.

Infertur tamẽ à S.Doctore ex ſcriptura, & SS. Patribus.

Cæterùm, ſi quis attentè conſideret ſpiritum, & genium S.Doctoris, eiuſque doctrinam vbique non niſi ſacrâ ſcripturâ, & Patrum authoritate fulcitam, & ex aliâ parte per opera ipſius diſcurrat, & vbique eamdem concluſionem inueniat, eiſdemque fundamentis ſtabilitam, facilè ſibi ſuadebit non nouam, nec ſingularem ipſius hanc eſſe doctrinam, ſed quam ex ſcripturis, Patribus, & antiquis Theologis hauſit, quod capite ſequenti non obſcurè oſtendemus.

Et vt ab ipſius S.Thomæ authoritate incipiamus, eamdem doctrinam habet in 2. ſentent. diſtinct. 28. quæſt. 1. art. 3. ad 5. & diſtinct. 42. quæſt. 1. art. 5. ad 7. & in 4. diſtinct. 45. quæſt. 1. artic. 3. ad 6. & de veritate quæſt. 24. art. 12. ad 2. & quæſt 28. art. 3. ad 4. & quæſt. 5. de malo. art. 2. ad 8. Vbi ait. ***Dicendum quod oppoſitum pluribus videtur impoſſibile.*** Ex quibus non ſolùm facilè colligi poteſt conſtantem ſemper Sanctum Doctorem eſſe in hac doctrinâ, cuius etiam loca poſſemus afferre, ſed quod tempore ipſius hæc erat communis.

Cõmunis erat tẽpore D. Th.

Sanctum Doctorem ſequuntur omnes Thomiſtæ. Capreol. in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 3. & in 4. diſt. 16. quæſt. 1. art. 3. D. Antoninus 1. parte titul. 13. cap. 2. §. 3. Caietanus, Conradus, Medina, Curiel, Martinez, Aluarez, Arauxo, Zumel, Monteſinus, & Carmelitæ Salmanticenſes hic, Sylueſter in ſummâ verbo, oratio. Sotus de Iuſtitiâ & Iure. quæſt. 3. artic. 10. Victoria Relectione. 13. de puero perueniente ad vſum rationis, Bannez 2ª. 2ª. qu. 10. dub. 2. & alij ex Thomiſtis.

Eamdem ſententiam tenet Abulenſis ſuper caput 25. Matth. quæſt. 749. Dyoniſius Carthuſianus in 2. diſtin. 28. Nauarrus in manuali, & alij plures ex omnibus Scholis, quos videre poteris apud Expoſitores.

Probatur 1. ab inconuenienti.

Inſuper concluſio efficaciſſimis rationibus roboratur. Prima, quæ eſt argumentum ſed contrà huius articuli, ſumitur ab incoueniẽti; ſi enim poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, poſſet dari ſtatus hominis peccatoris, cui ſecundùm præſentem iuſtitiam non correſponderet locus proportionatus in aliâ vitâ, in quâ moriens in tali peccato puniẽdus eſſet, quia pro peccato originali puniuntur homines in lymbo puerorum, vbi non eſt pœna ſenſus apta ad purgandum peccatum veniale. In infernum autem detruduntur homines propter ſolum peccatum mortale: Ergo non erit locus, in quo poſſit puniri ille, qui habet peccatum veniale cum ſolo originali.

Prouidentia eſt determinare locum proportionatum purgandis variis hominum culpis.

Vbi videbis, quomodò vim huius rationis ad hoc inconueniens reducimus (quod proculdubio eſt intentum Sancti Doctoris in illâ) quod non eſſet à Deo diſpoſitus aliquis locus proportionatus, & debitus illi, qui cum originali & nullo actuali peccato mortali, ſed tantùm cum veniali decederet, ſi enim poſſibile eſſet, quòd aliquis cum ſolo peccato actuali veniali, & originali ſimul decederet, proculdubio Diuina prouidentia locum ſtatuiſſet, vbi ſic decedentes pro peccato veniali pœnam ſenſus luerent, & cùm

cùm talis locus à Diuinâ Prouidentiâ non inueniatur pro ſimilibus diſpoſitus, ſignum eſt quòd ſtatus ſic decedentium eſt impoſſibilis:eſſet autem omninò poſſibilis, ſi compateretur ſolum peccatum veniale cum originali; quia poſſibile tunc eſſet, quod habens peccatum originale incideret in veniale, & ſubitò moreretur: ergo non eſt poſſibilis talis ſtatus; ſiquidem non reſpondet illi locus ad purgandum proportionatus; purgatorium enim, in quo animæ iuſtæ ſatiſpatiuntur pro pœnis debitis, non eſt locus proportionatus animabus damnatis, quales ſunt decedentes in peccato originali, nec infernus damnatorum eiſdem proportionatur, vt conſtat, & certum omninò ſit & omnium Catholicorũ Doctrinæ conforme,quod decedentes in peccato originali in lymbum puerorum detruduntur,vbi non eſt pœna ſenſus.

Recurrere autem,vt aduerſarij faciunt ad diuinam prouidentiam,quæ non permitteret vt aliquis moreretur cum ſolo veniali,non euacuat vim argumenti,tùm quia hoc gratis dicitur;tùm etiam, quia non videtur ſic ſufficienter prouiſum pœnæ delendæ in quocumque ſtatu ſecundùm generalem prouidentiam.

Prima cogitatio hominis peruenientis ad vſum rationis eſt deliberare de ſe ipſo, & ſe ad Deum cõuertere, aliàs peccat mortaliter.

Secundò efficaciſſimo, & principali fundamento innititur præfata concluſio, doctrinâ ſcilicet,quã S.Th.in corpore articuli his verbis inducit,quia antequàm ad annos diſcretionis aliquis perueniat, defectus ætatis prohibens vſum rationis excuſat eum à peccato mortali;vnde,& multò magìs excuſat eum à peccato veniali, ſi committat aliquid, quod ſit ex genere ſuo tale. Cùm verò vſum rationis habere inceperit,non omninò excuſatur à culpâ venialis,& mortalis peccati,ſed primum,quod tunc homini cogitandum occurrit,eſt deliberare de ſeipſo,& ſi quidem ſeipſum ordinauerit ad debitum finem per gratiam, conſequetur remiſſionem originalis peccati:ſi verò non ordinet ſeipſum ad debitum finem, ſecundùm quod in illâ ætate eſt capax diſcretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in ſe eſt ;& tunc non erit in eo peccatum veniale ſine mortali. Ita D.Thomas.

Obiicitur cõtrà præſuppoſitum.

Quæ doctrina multipliciter ſolet oppugnari, & primò inſurgi poteſt contrà hoc præſuppoſitum à S.Doctore, ſcilicet teneri hominem ex præcepto conuertere ſe ad Deum quamprimùm peruenit ad vſum rationis,à quâ ſuppoſitione dependet vis rationis & concluſionis adductæ;vnde de hoc eſt potiſſima controuerſia.

Capvt II.

An teneatur puer, quamprimùm ad vſum rationis peruenerit, conuertere ſe in debitum finem, & quid hoc importet.

Occaſio quæſiti.

Vt vidimus, potiſſimum fundamentum, quo S. Doctor innititur ad ſtabiliendam incompoſſibilitatem peccati originalis cum ſolo veniali, deſumitur ex hoc quod tenetur quiſque perueniens ad vſum rationis, conuertere ſe ad debitum finem,eo modo, quo poteſt: quam obligationem explicat S. Doctor in ſolutione ad tertium oriri ex Dei præcepto affirmatiuo,quo Dominus dicit Zachariæ. 1. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos.* Ideò ad hoc ſtabiliendum, & ab aduerſariis vindicandum.

Concluſio 1. affirmatiua.

Dicimus primò teneri omninò puerum, quamprimùm ad vſum rationis aduenerit, ſiue in primo inſtanti morali vſus rationis,conuertere ſe ad debitum finem,eo modo quo poteſt.

Diſcutitur.

Dicimus in primo inſtanti morali,nõ enim hic loquimur de inſtanti Phyſico, vel Metaphyſico,ſed pro illa primâ morulâ liberi diſcurſus, & in hoc ſenſu loquuntur Theologi,qui hanc ſententiam defendunt,& ipſe S. Doctor, quotieſcũque dicit puerum in primo inſtanti vſus rationis hoc præcepto aſtringi.

Variè explicant Thomiſtæ hanc conuerſionem pueri.

Conueniunt igitur omnes Doctores capite præcedenti allati pro concluſione articuli, in hâc veritate; Ambæ enim ſunt inter ſe connexæ, vt qui alteram concedit,affirmare teneatur, & alteram. Cæterùm non concordant omnes Thomiſtæ in modo explicandi hanc conuerſionem (quam D. Thomas vocat ordinationem in finem debitum) Capreolus enim locis Capite præcedenti citatis, conſiderans quòd hæc conuerſio, ſiue ordinatio ſui ipſius ad debitum finẽ, ſecundùm quod à S.Doctore ponitur,eſt efficax ad iuſtificandum puerum

Capreolus.

(ait enim S.Th.quod ſi ſe ipſum ordinauerit in debitum finem per gratiam,cõſequetur remiſſionẽ originalis peccati) iudicauit Capreolus,quòd hęc ordinatio in debitum finem eſt, vt in authorem ſuper

ſupernaturalem; & vis huius argumenti inferiùs exponetur.

Improbatur ab aliis.

Alij conſiderantes, quæ & quanta ſint requiſita ad cōuerſionem in Deum, tanquàm in vltimum finem ſupernaturalem, quæ puero in illo ſtatu conuenire non poſſunt, rigoroſam nimis Capreoli ſententiam exiſtimant, & quod velimus ex præcepto obligare vniuerſaliter omnes ad vſum rationis peruenientes, ad ordinandum ſe in Deum, tanquam in finem ſupernaturalem, cùm ſæpiùs contingat puerum inter barbaros, & infideles nutriri, qui nequidem verbum de Deo, etiam vt authore naturæ audiuit, & multò minùs de authore ſupernaturali: non videtur ergo rationi conſentaneum, quòd teneatur ad talem conuerſionem, quæ ſupponit lumen fidei; *quomodò enim credent ei*, inquit Apoſtolus, *quem non audierunt, & quomodò audient ſine prædicante.*

Sententia Caietani probabilior.

Ideò Caietanus hic, quem Thomiſtę, qui poſt ipſum ſcripſerunt, ſecuti ſunt, hanc ordinationem, ſeu conuerſionem, ad quam præceptum obligat, reducit ad conuerſionem in bonum honeſtum, in quo implicitè intelligitur conuerſio hominis in finem vltimum, & in Deum.

Concluſio 2. cōmunis inter Thomiſtas.

Dicimus ergò ſecundò, quod præceptum, quod in præcedenti concluſione inſtare diximus, de conuertendo ſe in finem debitum, in principio vſus rationis eſt de ordinando ſe in bonum honeſtum, in quo implicitè intelligitur conuerſio hominis in finem vltimum, qui conuertitur cum bono, & in Deum, vt authorem naturæ, & implicitè etiam in ipſum Deum, vt authorem ſupernaturalē, cùm propter eleuationē ad finem ſupernaturalem non poſſit attingi Deus, vt finis naturalis, quin etiam attingatur, vt finis ſupernaturalis, vt ex dicendis patebit.

Hæc concluſio communis eſt inter recentiores Thomiſtas; quamuis, vt Capite ſequenti videbimus, non omnes in omnibus ex illâ emergentibus concordent.

Colligitur ex ſcripturâ præceptum de cōuerſione hominis in Deum, cum primùm peruenit ad vsū rationis.

Extare autem hoc præceptum de tali conuerſione in finem honeſtum, & debitum, quamuis expreſsè ex ſacrâ ſcriptura non habeamus, nec ſit quærendum, cùm non ſimus in controuerſiâ fidei, non obſcurè tamen deduci poteſt ex illo Ioannis. 1. *Illuminat omnem hominem venientē in hunc mundū.* Quem locum intelligunt Sancti Patres, præſertìm Cyrillus, de illuminatione in primo inſtanti vſus rationis; in quo ideò homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit viuere vt homo. Et Matthæi. 6. dicitur. *Primùm quærite regnum Dei, & Iuſtitiam eius, & hæc omnia adiicientur vobis.* Quod S. Thomas quæſt. 7. de malo art. 10. ad nonum intelligit de hoc præcepto; quod quàm primùm homo, vt homo agere incipit, adimplere tenetur. Confirmari etiam id poteſt parabolâ patris familias Matthæi 13. *qui exit primò manè conducere operarios in vineam ſuam*, vt per primum mane intelligatur initium diei humanæ libertatis iuxtà interpretationem Chryſoſtomi homil. 60. in Matthæum.

Nec deſunt Doctores ad noſtrum propoſitum explicantes illud Pſalmiſtæ. *Dominus cuſtodiat introitum tuum, & exitum tuum*, pro primo, & vltimo inſtanti humanæ libertatis; in quibus præcipuè indiget humana fragilitas à Deo cuſtodiri.

Fundatur in ratione naturali.

Concordat prætereà hæc ordinatio in bonum honeſtum rationi naturali; ipſa enim Synderesis homini naturaliter indita vnicuique in ingreſſu vſus rationis, dictat moralem, & virtuoſam, vitam, vt hominem decet, eſſe inſtituendam.

Quod adeò clarùm, & conforme eſt lumini naturali, vt nullus antiquorum philoſophorum notitiam ſubterfugerit. Imò apud Latinum poëtam decantatam habemus litteram Pythagoræ diſcrimine ſectam bicorni, quæ humanæ vitæ ſpeciem præ ſe ferre videtur, & ad rationis vſum venienti puero vtramque viam virtutis, & vitij demonſtrare, & ex ipſis edoctis antiquorum fabulis habemus, quod puerulo Herculi obuiam ierunt duæ matronæ; virtus, & voluptas, & vnaquæque ipſum alliciebat. Et ſimilia paſsìm inueniuntur, quæ connaturalitatem dictaminis, & præcepti à ſynderesi ſignificati, homini quamprimùm venienti ad vſum rationis non obſcurè demonſtrant.

Fabula Herculis ad hoc refertur.

Extat præceptum conuerſionis in præcepto poſitiuo charitatis.

Prætereà efficaciter probatur extare hoc præceptum, vt enim ex communi aſſenſu omnium Theologorum habemus, imò nihil magìs in ſcripturis inculcatum, extat præceptum poſitiuum charitatis de ordinando nos in Deum, tanquam in vltimum finem; quod quidem præceptum (vt alia præcepta poſitiua) obligat ſemper, ſed non pro ſemper, &

in

in vi huius præcepti ex ore Zachariæ promulgati cap.1. ſuæ prophetię, vbi Dominus ait. *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, docet S Thomas, quod tenetur puer ſe conuertere in bonum honeſtum, & implicitè in ipſum vltimum finem.

Adulti tenentur explicitè ſe conuertere in vltimum finem ſupernaturalem, pueri autem ſolùm implicitè.

Sic enim in hoc puncto philoſophandum iudicamus, vt idem præceptum poſitiuum charitatis vniformiter, difformiter, pro loco & tempore obliget omnes; adultos quidem ad explicitam conuerſionem in Deum tanquam in vltimum finem ſupernaturalem, & pueros quamprimùm ad annos diſcretionis peruenientes ad conuertendum ſe in eumdem finem, ſed implicitè, & modo quo poſſunt illuminati à ſyndereſi, & diuino concurſu adiuti, vt infrà patebit: quod ſi puer ante annos diſcretionis notitiam de Deo, vt authore ſupernaturali, habuerit, prout ſæpiùs contingere poteſt in illis qui non ſolùm à fidelibus, ſed piis, & accuratis parentibus educantur, & in rebus fidei, & religionis inſtruuntur; tenebuntur hi ex eodem præcepto charitatis, initio vſus rationis, ad magìs explicitam conuerſionē iuxtà menſuram cognitionis, quam habebunt. Nullus tamen, quamuis inter barbaros nutritus, eſſe poteſt, qui ex ſolâ ſyndereſi ad prædictam conuerſionem in finem, honeſtum non ſit ſufficienter diſpoſitus, attento inſuper diuino auxilio, de quo infrà.

D. Thomas nouum præceptum non adinuenit, ſed ſolum ſtatuit tempus quo antiquū eſt adimplendum.

Itaque non nouum præceptum D. Thomas adinuenit, dùm puerum venientem ad vſum rationis teneri ad conuertendum ſe in finem debitum docuit, ſed potiùs iudicauit tunc exiſtere tempus, quo tale præceptum poſitiuum obligat, quo nihil cōgruētiùs dici potuit; Si enim Theologorū diſputationi, arbitrio, & iudicio relinquitur determinare tempus, pro quo prædictum præceptum charitatis obligat; vnde nullus ex Theologis, vel etiam Caſuiſtis inuenitur, qui ſuam ſententiam quoad hoc prodere non audeat, & videbis apud Thomam Sanchez lib.2. ſummæ cap.35. & alios, varias authorum opiniones in hoc puncto, quamuis omnes communiter conueniant, quod tempore maioris neceſſitatis hoc præceptum obliget, vel quando homo eſt in maiori diſcrimine, magna vrget tentatio, opus valdè arduum eſt aggrediendum, & ſimilia.

Aliorum ſententiæ ad mētem D. Thomæ accōmodantur.

Quis ergo D. Thomæ Theologorum principis iudicium benè fundatum non iudicet, in primo ingreſſu vſus rationis magìs hoc præceptum vrgere, quàm aliâ quâcumque occaſione, vel tempore aſſignabili? An forſitan periculoſam nauigationem tunc homo nō aggreditur, vel parùm refert recentem teſtam bono liquore, & odore imbuere? vel tunc non magnum inſtat tentationis periculum, quando aduerſarius noſter Diabolus circuit quærens tenellam ouem deuorare. Quid ergo amabo deeſt pro illo inſtanti, vt non debeat tunc reputari præceptum charitatis vrgere. Nec valet, ſi recurras ad ineptitudinem illius ætatis, quæ non videtur apta ad talem obligationem ſubeundam, quia vt diximus, eſt aptiſſima, non enim requirimus, aliam conuerſionem, niſi quam ipſa natura dictat tunc eſſe faciendam.

Capvt III.

Quomodò philoſophandum ſit in ordine ad Iuſtificationem, de ordinatione prædictâ in debitum finem, ad quam puer tenetur.

Ratio quæſiti.

SEcuti Caietani ſententiam, quod hæc conuerſio ſit tantùm implicitè in finem vltimum, & explicitè in bonum honeſtum, quod ipſâ naturâ dictante puer cognoſcere poteſt; Euaſimus quidem difficultates, quæ ex modo philoſophandi Capreoli inſurgebant: Verùm non minor nobis reſtat difficultas, dùm illius fundamento, quo omnium aduerſariorum argumenta comprehenduntur, occurrere conamur. Si enim ratio S.Doctoris eſt efficax, talis debet eſſe hæc ordinatio in finem, ad quam ex præcepto tenetur, vt puer iuxtà illam operans, per gratiam infallibiliter conſequatur remiſſionem originalis peccati, ſunt expreſſa Verba S. Doctoris, & ſi aliter eſſet, eius ratio nihil concluderet: poſito enim quòd puer adimpleret præceptum, & ſe conuerteret in debitum finem, ſi non iuſtificaretur ab originali, poſſet deinde peccare venialiter, & ſic peccatum veniale cum ſolo Originali reperiretur.

Poſito autem quod iuſtificetur, emergit inde validum argumentum, vel quod talis debet eſſe conuerſio, quæ ſit vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem

quod Capreolus intendebat, vel quod operanti ex ſolis viribus naturæ infallibiliter Deus non deneget gratiam, quod eſt ſemipelagianum. Non ergo ſufficit conuerſio prædicta in bonum honeſtum naturaliter cognitum, ad ſaluandum intentum D. Thomæ.

Nodus difficultatis.

Perſtrinximus hoc argumento omnem vim aduerſariorum in hoc puncto Iuſtificationis, quod certè eſt, id quod magìs in hac materiâ negotium faceſſit: vnde varios modos philoſophandi Thomiſtæ adinuenerunt, quos non vacat hic referrre, & qui minùs arrident refutare: ſed potiùs omnibus conſideratis, ea quæ ſentienda iudicamus, Tyroni noſtro Theologo breuiter indicare.

Non poteſt homo ſe conuertere in Deum vt auctorē naturæ, quin ſe cōuertat implicitè in eundē vt finem ſupernaturalem.

Dicimus igitur, quod quàm primùm puer ad vſum rationis peruenit, dùm ſe conuertit in bonum honeſtum, & conſonum humanæ rationi, conuertit ſe implicitè in Deum, vt authorem naturæ, ſiue in vltimum finem naturalem, & quia poſitâ eleuatione hominis ad ſtatum ſupernaturalem, non poteſt homo conuerti, nec auerti à Deo, vt authore naturali, quin conuertatur, vel auertatur etiam ab illo vt authore ſupernaturali, vt non ſemel in hâc primâ ſecundæ diximus, & fuſiùs ex dicendis infrà patebit in materiâ de gratia, Iuſtificatione, & alibi; Ideò dum puer ſe conuertit in bonum honeſtum, implicitè etiam ſe conuertit in Deum, vt authorem ſupernaturalem.

Hac conuerſio eſt naturalis quoad ſubſtātiam, & ſupernaturalis quoad modū; vnde indiget gratiâ.

Addimus, quod propterea ad hanc conuerſionem in finem honeſtum, ſiue in Deum, vt in finem naturalem, non ſufficit ſolum auxilium ordinis naturæ; ſed requiritur auxilium ordinis gratiæ; quia hæc conuerſio, quamuis ſit naturalis ſecundùm ſubſtantiam, eſt ſupernaturalis quoad modum, & ad illam, vt diximus, requiritur, non ſolùm auxilium ordinis naturalis, ſed ordinis ſupernaturalis. Et parum refert ſi dixeris eſſe idem auxilium realiter, & ratione ſolùm diſtinctum, vt naturale reputetur, provt ordinat in finem naturalem ex motiuo ſyndereſis, & ſupernaturale, provt ex ſuperiori motiuo ordinat eumdem in Deum, vt authorem ſupernaturalem. Si ergo his adiumentis humana mens, & voluntas mota, & conſentiens præcepto à ſyndereſi intimato, faciat quidquid in ſe eſt, & conuertatur in bonum honeſtum, ſiue finem debitum; hæc conuerſio non erit præcisè ex viribus naturæ, ſed ex viribus etiam gratiæ, & in iſto caſu infallibiliter verificabitur regula facienti quod in ſe eſt, ex viribus gratiæ, Deus non denegat gratiam; vnde immediatè à Deo illuſtrabitur lumine fidei, vt cognoſcat ad minus Deum, quia eſt, & quia requirentibus eum remunerator eſt, & dabuntur illi auxilia efficacia ad conuerſionem in Deum ſic cognitum tanquam in vltimum finem, & ſic iuſtificabitur.

Hic locum habet axioma facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam.

Si verò ſyndereſi intimanti præceptum de conuertendo ſe in bonum honeſtum, potiùs quàm in delectabile, & Deo auxilianti puer non correſpondeat, ſed ex prauâ educatione, vel malâ indole, & inclinatione ſequatur potiùs delectabilia, in quibus forſitan erit aliquando expertus, peccabit mortaliter, tranſgrediendo dictum præceptum; quod ſi deinde venialiter peccet, non erit peccatum veniale cum ſolo Originali. Vnde optimè Caietanus aduertit, quod non parui refert, vt aſſueſcat puer ad audiendum ſpiritualia, & honeſta. Prædicta doctrina magìs elucidabitur in ſolutione argumentorum.

Puer non correſpondens Deo auxilianti & ſuadenti honeſta ſectari, peccat mortaliter.

Caput IV.

Occurritur argumentis, quæ militant contrà dicta.

Obiicitur 1.

Quamuis ex dictis vnuſquiſque faciliter iis, quæ communiter obiiciuntur, occurrere poſſit; pro maiori tamen elucidatione doctrinæ traditæ ex illâ, illorum inefficaciam oſtendemus. Et primò arguunt aduerſarij, ex eo quod nihil habemus in Scripturis Sacris de iſto præcepto, quod aliunde videtur nimìs durum reſpectu debilis conditionis, quam in illo ingreſſu vſus rationis puer habet, qui etiam inuincibiliter ignorare poteſt hoc præceptum; ſiquidem eſt de re adeò incertâ, & obſcurâ, vt de illâ dubitent etiam tot doctiſſimi inter Theologos, & paſsìm ignoretur ab omnibus etiam adultis non Theologis; nec vllus eſt, qui religioni ſibi ducat de omiſſione huius præcepti, nec iudicet ſe adſtrictum ad ſe accuſandum de illâ in ſacramento pœnitentiæ: à fortiori ergo huius præcepti obligationem inuincibiliter ignorare poteſt puerrulus in illâ ætate.

Ad

Reſpōdetur 1. plura loca ſcripturæ innuere hanc obligationem.

Ad hoc argumentum, quod omnia ampleđitur, ſigillatim erit dicendum. Et primò non eſſe mirum, vt ſuprà diximus, quod manifeſtum locum ſacræ ſcripturæ de hoc non habeamus, quamuis faueant omnia loca ipſius, in quibus exprimitur obligatio, quam habemus ad diligendum Deum, & conuertendum nos in ipſum; Vnde omnia loca ſcripturæ, ex quibus colligimus præceptum poſitiuū charitatis, quod obligat pro loco, & tempore, probant præceptum, de quo agitur, quod non eſt aliud, niſi præceptum poſitiuum charitatis, vt ſuprà explicatum eſt. Vnde optimè D. Thomas præceptum de conuertendo ſe in Deum, Zachariæ 1. notificatum applicat ad propoſitum; quamuis enim videatur, vt aduerſarij arguunt, illud dici ad peccatores, applicatur tamen ad omnes, quia eſt idem præceptum, & eadem obligatio pro loco, & tempore; nec tempus magis neceſſarium, & opportunum pro adimpletione huius poſitiui præcepti aſſignatum fuit ab aliquo Theologo quàm hoc initium diſcretionis humanę, vt oſtendimus.

Reſpōdetur 2. debilem ætatē non excuſare in re tā notâ, & ad quam datur gratia auxilium.

Quòd verò videatur durum hoc præceptum, reſpectu debilis libertatis hominis in illo ſtatu, non ſubſiſtit; non enim ponimus præceptum de re incognitâ, ſed potiùs ab ipſa naturâ indicatâ, & intimatâ; quod, & ipſi Gentiles philoſophi cognouerunt. Conuerſio igitur in bonum honeſtum tunc vrgere à naturâ ipsâ ſuggeritur, & iuuatur etiam ad hoc puer ſuperiori auxilio; vnde nullo modo excuſatur, ſi non conſentiat, & tantùm abeſt, quod hoc diuinæ pietati videatur diſſonum, quin potiùs maximè ad eius prouidentiam pertinebat, vt puerum in illo ſtatu, præcipiendo ad meliora compelleret, & aliàs paratus ſit ad infallibiliter dandum alia auxilia, vſque ad iuſtificationem incluſiuè cuicumque, qui ex viribus præſtitis præcepto obediat, & in eum, eo modo, quo poteſt, ſe conuertat.

Reſp. 3. puerū id cognoſcere lumine ſynderesis ſuperiori lumine roborato.

Ad id autem quod dicitur de ignorantiâ inuincibili in illo ſtatu, dicimus non eſſe admittendam, reſpectu conuerſionis in bonum honeſtum, ſiue finem debitum; cùm ſatis ſuperque id cognoſcat ex lumine ſynderesis, ſuperiori etiam lumine roborato.

Ad id verò, quod additur in argumento de confeſſione ſacramentali, quod non multùm vrget, poſſemus dicere cum Caietano, quod debet quis confiteri, & confiteri de omiſſione huius præcepti, ſicut de aliis incertis, niſi quod aliquid minus ad confeſſionem huius ſufficere videretur, ſcilicet in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus, quia incertitudo iſta communis eſt toti generi humano. Hæc Caietanus. Dicimus etiā quod, qui hanc ſententiam tenent, ad cautelam de hoc ſe accuſant, & ſi non faciant excuſantur; oppoſitum enim etiam eſt probabile.

Dicitur denique quemlibet debere confiteri omiſſionē huius præcepti.

Obiicitur 2. maximum inconueniens.

Secundò obiicitur, quia ſi extat præceptum de conuertendo ſe in Deum, tanquam in vltimum finem, Cùm præcepta non ſint irrationabilia, & de impoſſibilibus, & nihil ſit volitum, quin præcognitum, debent conſequenter omnes pueri venientes ad vſum rationis etiam inter barbaros, & in ſyluis nutriti, inſtrui de rebus fidei, quod eſt impoſſibile; ſed dato quod eſſet poſſibile, ſequeretur, quod non conſentiendo, omnes eſſent hæretici poſitiuè, & peccarent peccato poſitiuo infidelitatis, quod eſt contrà D. Thomam in materiâ de fide.

Confutatur hoc argumento ſententia Capreoli, noſtra verò nec impugnatur.

Hoc argumentum vim haberet contrà modum dicendi Capreoli, qui hanc conuerſionem præceptam iudicauit eſſe conuerſionem explicitam in Deum, tanquam in finem ſupernaturalem. Cæterùm contrà nos nullo modo vrget; cùm enim conuerſio, quam ponimus, lumine naturali ſit cognita, non neceſſe habet inſtrui puer in pertinentibus ad fidem, quamuis aliquod auxilium, quod reductiuè ad lumen fidei pertinere poteſt, ibi immiſceatur implicitè reſpectu Dei authoris ſupernaturalis, & myſteriorum fidei. Vnde ſi puer non conſentiat, non proinde erit infidelis poſitiuè; imò nec etiam in ſententiâ Capreoli iudicarem illum infidelem poſitiuè, niſi negaret Deum eſſe, & remuneratorem eſſe: hæc enim notitia ad ſummum eſſet requiſita iuxtà mentem Capreoli, & ad iuſtificationem neceſſaria; poſſet autem inuincibiliter ignorare omnes alias veritates, & myſteria fidei, & ita eſſe hæreticus negatiuè.

Obiicitur 3.

Tertiò obiicitur, quia vel conuerſio in bonum honeſtum naturaliter cognitum diſponit ad iuſtificationem, vel non; ſi primum, facienti quod in ſe eſt ex viribus naturæ, Deus dat gratiam, quod iam omnes Theologi, & præcipuè Thomiſtæ abſurdum reputant: ſi ſecundum, poſito præcepto, & adimpletione

pletione illius, non proinde S.Th. habet intentum; poſſet enim contingere, quod puer ſatisfaceret præcepto, & ſe conuerteret in bonum honeſtum, quæ conuerſio, cùm non iuſtificet, remanebit in eo peccatum originale, ſi non ſit baptizatus, & poterit peccare venialiter, antequam peccet mortaliter; eſt enim in plenâ libertate, nec aliquid obeſt, quod committere non poſſit peccatum veniale.

Reſpondetur puerum non conuerti ex ſolis viribus naturæ. Ad hoc argumentum patet ex dictis; quod ſi puer in vi præcepti conuertatur, hoc non faciet præciſè ex viribus naturæ, ſed adiunctis viribus gratiæ; ac proinde non eſt abſurdum, quod tunc facienti quod in ſe eſt, Deus infallibiliter det alia auxilia gratiæ, vt tandem iuſtificetur. Vnde nihil refert, quod adimpletio præcepti, & conuerſio prædicta non ſit iuſtificatio, dummodò adeò diſponat ad iuſtificationem, vt intuitu illius, immediatè Deus det illi omnia requiſita ad conuerſionem in ipſum, tanquam in vltimum finem ſupernaturalem, qui eſt actus charitatis, & vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem, vt videbimus in materiâ de iuſtificatione.

Obiicitur 4. Inſurgunt etiam argumento, quod ſibi obiicit Caietanus, poſito etiam præcepto, poteſt puer in illo primo vſu libertatis, dum tenetur ad Deum ſe conuertere, ad aliud diuertere, & delectari de aliquo, quod ſit tantùm materia peccati venialis: ergo tunc, non obſtante præcepto, inuenietur peccatum veniale cum ſolo originali.

Reſpondet Caietanus puerum ab obiecto venialiter peccaminoſo impeditũ ne ſe cõuertat in bonum, peccare peccato omiſſionis contrà hoc præceptum. Reſpondet Caietanus, quod ſi puer dùm ex præcepto poſitiuo tenetur ſe conuertere in Deum, omittat, quamuis hoc faciat illectus obiecto peccaminoſo, ſolùm venialiter, peccabit peccato omiſſionis contrà præceptum quod erat, quòd quam citiùs poſſet, deliberaret de bono honeſto; ſed non quàm citiùs poteſt deliberat, qui inter deliberandum ad alia diuertit. Vnde eſſet reus omiſſionis præcepti. Hæc doctrina quamuis in apparentiâ videatur dura, eſt tamen vera, & videtur mihi eodem modo hìc philoſophandum ac de adulto, qui dùm præceptum charitatis, ac miſericordiæ currit ſuccurrendi, periclitanti, vel præ fame deficienti, diuertitur ad alia etiam non peccaminoſa: Nullus enim dubitat, quod huic non imputetur omiſſio, & poſſumus illi dicere; non paniſti, occidiſti.

Capvt V.

Occurritur alteri non contemnendo argumento, & explicatur magis doctrina prædicta.

Obiicitur vltimò. Deniq; inſurges, quia admiſſo præcepto non videtur inde inferri intentũ, & quod non poſſit puer, antequã perueniat ad perfectũ vsũ rationis, peccare venialiter; Cùm enim vſus libertatis progrediatur more naturali ab imperfecto ad perfectum, priùs imperfectè puer deliberat, & actiones illius non ex plenâ libertate procedunt, prout poſteà, dùm ad annos diſcretionis peruenit. Cùm ergo, vt conſtat ex ſupradictis, ad peccatum veniale non requiratur tanta libertas, quanta requiritur ad peccatum mortale. Vnde dicimus, quod multoties aliquid ex genere ſuo mortale poteſt contingere, quod in exercitio imputetur ſolùm ad veniale, propter defectum plenæ aduertentiæ, ſiue libertatis, poterit conſequenter puer habere ſufficientem libertatem ad peccandum venialiter, antequam ad annos diſcretionis, & perfectum vſum libertatis perueniat.

Confirmatur obiectio. Confirmatur, & explicatur hoc magìs. Indubitata doctrina eſt apud Theologos, quod delectatio de illicito obiecto mortali, quæ in ſomno nullum eſt peccatum, quia totaliter vſus rationis, & libertatis eſt ligatus, & in vigilia eſſet mortale peccatum, inter ſomnum, & vigiliam eſt tantùm peccatum veniale, ob imperfectum vſum libertatis pro illo ſtatu, in quo non adeſt tanta libertas, quæ ad peccatum mortale ſufficiat, & idem eſt de euigilante ex ebrietate, vel amentiâ. Non diſſimiliter puer adhuc ſemidormiens in ſomno naturaliter operandi, ſiue inter ſomnum, & vigiliam libertatis, diuerſo modo eſt conſiderandus, ac infans, qui adhuc crepuſcula libertatis non attigit, & ille, qui peruenit ad perfectum vſum rationis; & ita excuſabitur, qui eſt inter ſomnum, & vigiliam libertatis, à mortali culpâ non tamen ab aliquâ, ſi operetur aliquid de genere ſuo mortale, & poterit cognoſcere culpam venialem, in his quæ ex genere ſuo venialia ſunt: ergo ex poſitione præcepti, de quo loquimur, non ſaluatur mens D. Thomæ, quia antequàm

Delectatio de obiecto illicito quæ eſt peccatum mortale in vigiliâ, nullum eſt in ſomno, & veniale inter ſomnum & vigiliam.

quàm puer perueniat ad vſum rationis omninò expeditum, potuit peccare venialiter, & ſic compatietur veniale cum ſolo Originali.

Varia huius argumenti ſolutiones.

Diuerſimodè Thomiſtæ philoſophantur ad inueniendā ſolutionem huius argumenti. Conueniunt tamen omnes, quod antequam puer habeat ſufficientem libertatem ad peccandum mortaliter, non poſſit peccare venialiter, ſiue peccato ex genere ſuo veniali, ſiue veniali ex defectu libertatis. Huius rei rationem aſſignat Caietanus, quia illi ſoli poteſt imputari veniale peccatum ex defectu plenæ libertatis, qui aliàs habet plenam libertatem, quæ propter aliquod accidentale impedimentum in perfectum exercitium prodire non poteſt, vt contingit in adultis, in quibus eſt perfectus vſus libertatis, & tamen aliquando propter ſomnolentiam, vel aliquam paſſionem, ſeu indiſpoſitionem impeditur; adeò vt actio non ex plenâ deliberatione procedat; quod quidem in pueris contingere nequit, quia nec in actu, nec in habitu habent libertatem plenè deliberandi, & ſic in illis peccatum veniale reperiri nequit, antequàm perueniat ad vſum rationis; quæ quidem doctrina, & differentia inter pueros, & adultos in propoſito non caret obſcuritate.

Caietanus reſpondet pueri peccatum non eſſe veniale ex defectu plenæ libertatis, quia non habet libertatem habitualiter.

Salmaticenſes aliâ viâ occurrunt.

Carmelitæ Salmanticenſes iuxtà modum, quo Caietani doctrinam intelligunt, quamuis eam probabilē reputent, tamen hìc ſequi recuſant: ſi quis autem attentè conſideret, quæ fusè in hoc puncto adducunt, hanc doctrinam omninò afferunt, illamque explicant, & in ſummâ docent, quod, etiamſi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam, & imperfectam antè perfectum vſum rationis, hæc ſolùm erit libertas ad indifferenter operandum phyſicè, ſed non moraliter, & poteſt puer vti illâ circà conuenientia, vel diſconuenientia ſecundùm naturam, non autem ſecundùm mores; Exiſtimant enim puerum antè vſum rationis incapacem omnis moralitatis, quia non poteſt eſſe ſubiectus regulis morum, ſcilicet rationi, & legi, quia requirit liberam ſynderesim dictantem bonum, ſiue conſonum legi, vel diſſonum; Ita vt requiratur perfecta notitia conſonantiæ cum lege, ad cognoſcendum etiam imperfectam diſſonantiam ab illâ, ſicut ad cognoſcendum, quod hæc imago non aſſimilatur Regi, requiritur perfecta cognitio Regis, ſiue Idæa illius; cùm ergo in puero perfecta notitia conſonantiæ cum lege antè perfectum vſum rationis inueniri nequeat, ob imperfectum lumen; ideò non poteſt antè vſum rationis ſubiectus eſſe regulis morum.

Puer antè vsū rationis incapax eſt omnis moralitatis.

Hæc, quantum capere poſſumus, prædicti expoſitores habent diſput. 20. dub. 2. per totum §. 2. eruditè, & fusè nimis expenſa, quæ, vt diximus, eſt omninò doctrina Caietani, dùm vult, quod ad peccandum venialiter ex imperfectâ deliberatione, requiratur, quod ſit quis potens perfectè deliberare in actu primo, quia requiritur, vt perfectè cognoſcere poſſit conſonantiam, & diſſonantiam actus à regulis morum: Eſto quod per accidens ex aliquo impedimento operetur, non ex perfectâ deliberatione; illa enim notitia, quæ perfectè attingit deformitatem v.g. delectationis venereæ, operatur vt euigilans, dùm adhuc eſt inter ſomnum, & vigiliam, & peccat in illâ venialiter; eſto talis delectatio non perueniat ad peccatum mortale, ob defectum plenæ deliberationis, in quo differt operatio huius euigilantis ab operatione pueri, in ſtatu de quo loquimur; hic enim vt diximus non perfectè attingit diſſonantiam actus à regulis morum; vnde non poteſt cum ſubiectione ad illas operari.

Et quantum capere poſſum, hanc doctrinam paucis Verbis comprehendit S. Doctor in corpore articuli, dùm ait, *Quia antequàm quis ad annos diſcretionis perueniat, defectus ætatis prohibens vſum rationis excuſat eum à peccato mortali. Vnde multò magìs excuſat eum à peccato veniali, ſi committat aliquid quod ſit ex genere ſuo tale*: quaſi dicat, quia non poteſt apprehendere diſſonantiam perfectam, quam actus, & obiectum habent ad regulas moris, antequam ad annòs diſcretionis perueniat, excuſatur à peccato mortali, & multò magìs à veniali, quia ſi non cognoſcit quod magìs diſſonat, multò minùs cognoſcit, quod minùs diſſonat; ſiue ſi non cognoſcit perfectam diſſonantiam, non cognoſcit imperfectam.

Defectus rationis excuſat à peccato mortali & potiori ratione à veniali.

Solùm meo iudicio reſtare poſſet difficultas; videtur enim quòd poſpoſſit puer facere aliquam actionem imperfectè liberam, & nullo modo moralem, nec etiam imperfectè, non conſonet his quæ diximus in materiâ de voluntario, & inuoluntario de libertate, & moralitate actuum humanorum; licet enim

Difficultas ſuboritur.

enim docuerimus liberum non eſſe idem quod morale, diximus tamen ſtare non poſſe, præcipuè ſuppoſitâ eleuatione hominis ad ſtatum ſupernaturalem, quòd aliqua ſit actio humana, ſiue à deliberatâ voluntate procedens, quæ non induat moralitatem, & ſit ſubiecta regulis morum. Actio ergo illa paruuli, eo modo quo erit libera, erit moralis, & eiſdem regulis ſubiecta.

Conciliantur prædicta cum doctrinâ de voluntario & inuoluntario.

Ad hoc tamen dicimus, quod ibi locuti ſumus de perfectâ actione humanâ, quæ, quia non elicita niſi ab homine perfectum vſum rationis habente, & perfectè attingente conſonantiam, & diſſonantiam prædictam ad rationem; ideò diximus talem actionem ſubiectam eſſe regulis; non tamen proinde aliquam imperfectam libertatem phyſicam, & actionem ſic ab illâ elicitam impoſſibilem iudicauimus, nec de illâ locuti ſumus.

Aliqui ſatis probabiliter negant etiam imperfectam libertatem in pueris antè vſum rationis.

Nec deſunt etiam inter Thomiſtas, qui nullam omninò, nequidem imperfectam, libertatem phyſicam puero antè vſum rationis concedant, qui faciliùs ſubinde argumento occurrent, quamuis videatur, quòd aliquo modo repugnet experientiæ hanc imperfectam libertatem propè annos diſcretionis exiſtenti puero denegare. Quamuis hoc etiam non vrgeat; multa enim pueri antè vſum rationis operantur quæ videntur cognitionem diſſonantiæ à lege in illis arguere, & tamen id naturaliter operantur, provt apparet in brutis, quorum aliqua prudentiora magìs in aliquibus actionibus etiam naturalibus, hominum aſpectum fugiunt, quaſi verecundentur, cùm tamen certum ſit non eſſe capacia diſſonantiæ ad legem, ſed totum hoc præſtare inſtinctu naturæ.

Et ſic patet ſolutio ad argumentum adductum cum ſuâ confirmatione.

Et hæc de vltimo hominis fine; actibus, quibus ad illum peruenire, vel ab eo deuiare poteſt, eorumque intrinſecis principiis, dicta ſufficiant.

INDEX

INDEX
RERVM NOTABILIVM,
quæ in his Commentariis in primam ſecundæ continentur.

Prior numerus paginam, poſterior columnam indicat.

A

ACCIDENS.

ACcidentia ſolo numero diſtincta non poſſunt multiplicari in eodem ſubiecto. pagina 182.col.2
Idem accidens non poteſt eſſe in pluribus ſubiectis, quamuis plura accidentia ſpecie diuerſa poſſint eſſe in eodem ſubiecto. 189.c.2

Acedia.

Acedia eſt ſpecies triſtitiæ, quæ animum ad anguſtias redactum ita aggrauat, vt exteriora membra immobilitet ab opere. 244.c.2.

Actio.

Actio hominis & actio humana ſunt quid diſtinctum. 3.c.2
Actio humana definitur illa quæ à deliberata voluntate procedit. ibid.
Actiones voluntariæ ſortiuntur ſpeciem à fine. 7.c.1
Actionum omnium hominis ad vltimum finem relatio quæ, & quotuplex. 12.c.1
Actiones hominis non ordinantur omnes formaliter ad vltimum finem. 14.c.2
Actiones vitales in quo differunt à non vitalibus. 28.c.2
Actio ſenſitiua ſe habet conſequenter ad beatitudinem. 35.c.1
Actio non eſt propter delectationem, ſed è conuerſo. 56. c.1
Actio humana non poteſt eſſe voluntaria phyſicè, quin ſit voluntaria moraliter. 98.c.1. & 2.
Hoc intelligitur de voluntate ſeu libertate perfectâ. 444.c.1
Actio bona dicitur illa quæ eſt conformis regulis morum. 98.c.2
Actio mala dicitur illa quæ eſt difformis iiſdem regulis. ibid.
Actio moralis nulla eſt indifferens in indiuiduo. ibid.c.2
Actio involuntaria eſt incapax bonitatis, & malitiæ. 115.c.2
Actiones, quæ fiunt ex metu, ſunt morales, & voluntariæ ſimpliciter. ibid.
Ad bonitatem Actionis non requiruntur omnes circunſtantiæ, 124.c.1
Actio humana non omnis bona, nec omnis mala. 150.c.1
Actio, ſicut res bona, dicitur quæ habet plenitudinem eſſendi ſibi debitam. 151.c.1
Malà è conuerſo dicitur, quæ non habet huiuſmodi plenitudinem. ibid.
Actio moralis dicitur illa, quæ eſt ſubiecta regulis morum, ſeu rationi, & legi. 152.c.1
Actiones merè naturales non ſunt capaces bonitatis aut malitiæ. 153.c.1
Actio eadem poteſt eſſe in duplici ſpecie morali. ibid.
Actionis eſſe morale deſumitur ab obiecto moraliter ſumpto; Phyſicum verò ab eodem naturaliter conſiderato. 154.c.2
Actio ſumit bonitatem vel malitiam ex circunſtantiis. 158.c.1
Actio humana ſumit bonitatem vel malitiam à fine à quo dependet. ibid.c.2
Actio reſpiciens obiectum, & finem diuerſum eſt eſt in duplici ſpecie morali. ibid.c.1.& ſeqq.
Actio, cuius obiectum eſt bonum, & finis malus, eſt abſolutè mala. 163.c.1
Actio, cuius obiectum eſt malum, & finis operantis bonus, eſt in vnicâ ſpecie malitiæ ab obiecto deſumptæ. 164.c.1
Actio mala non poteſt eſſe in duplici ſpecie deſumptâ ex obiecto peccaminoſo, & fine bono. ibid.c.2
Actio non eſt bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant. 165.c.1
Actio bona ſemper differt ſpecie à malâ. 167. col.1
Actio eſſentialiter indifferens poteſt eſſe accidentaliter bona, vel mala. 173.c.2
Actionum humanarum deformium aliæ habent deformitatem inſeparabiliter annexam; aliæ non. 179.c.1
Hæ poſſunt ex aduenientibus circunſtantiis deformitatem amittere. c.2
Actio à deliberatâ voluntate procedens eo ipſo eſt mala, quod non ordinatur ad debitum finem. 177.c.1
Actiones omnes ad Deum referri debent. 179. c.1.& 2.

Actiones quædam merentur præmium, vel pœnam apud Deum,& non apud homines. ibid.
Actio indifferens ex obiecto poteſt eſſe bona, vel mala ex fine operantis. 180.c.1
Actio vitalis dicit intrinſecum ordinem ad ſuum principium, 213.c.2
Actiones alienæ tripliciter poſſunt nobis afferre delectationem. 237.& 238.c.1
Actio non fit à proportione minoris inæqualitatis. 278.c.2.& 281.c.1
Actio de ſe bona per accidens concomitans omiſſionem nullatenùs eſt peccaminoſa. 361.c.2
Actio influens in omiſſionem, habet ſolam malitiam omiſſionis. ibid.
V. *Actus.*

Actus.

Actus humani poſſunt conſiderari vel vt actiones, vel vt paſſiones. 3.c.2
Actus humani recipiunt ſpeciem ex ſuo fine. ibid.
Actus omnis humanus eſt ſubiectus regulis morum. 4.c.1
Idem Actus poteſt ordinari ad diuerſos fines. ibid.
Actus otioſus quis dicatur. 16.c.1
Actus vitales ſupernaturales de potentia Dei abſolutâ poſſunt dari ſine principio radicali vitæ. 77.c.1
In actibus humanis inuenitur voluntarium. 91.c.1
Actus naturalis dicitur ille qui eſt conformis inclinationi ſubiecti. 103.c.2
Actus difformis dicitur ille, qui repugnat inclinationi ſubiecti. ibid.
Actus indifferens dicitur ille qui nec conuenit, nec repugnat. ibid.
Implicat Actum eſſe immediatè à voluntate elicitum, & ſimul eſſe coactum, vel violentum. 106.c.1
Actus voluntatis eſt inclinatio quædam procedens ab interiori principio. ibid.c.2
Ab actu voluntario ceſſare, non eſt contrà habitualem, nec contrà actualem inclinationem voluntatis. 107.c.2
Actus quatuor interueniunt in proiectione mercium in mare, & ſimilibus factis ex metu. 113. & 117.c.2
Quartus non eſt abſolutus, ſed ſolùm conditionatus. 114.c.1
Actus voluntatis eſt tendentia illius in obiectum. ibid.c.2
Actus ſpecie diuerſi non poſſunt identificari, ex eo quod ſint ab eadem voluntate. ibid.
Actus ſunt in ſingularibus hic & nunc. 115.c.1
Actus voluntarij diuiduntur in elicitos, & imperatos. 126.c.1
Actus voluntatis in finem ſunt tres, ſcilicet velle, frui, & intendere. ibid.
Actus ſimplicis volitionis vocatur aliquando voluntas. 127.c.1
Dicitur ſimplex ab obiecto, quod eſt quaſi duplex in aliis. ibid.
Actus voluntatis ſufficienter diuiditur in eum qui eſt ad finem, & eum qui eſt ad media. ibid. c.2.
Tertius & neuter malè adinuentus à Scoto. ibid. & ſeq.
Quæ de Actibus hominum prænuntiantur ſecundùm conſiderationem corporum cœleſtium, verificantur vt in pluribus. 130.c.2
Actus idem verſatur circà obiectum & rationem obiecti. 135.c.2
Actus duodecim concurrunt in progreſſu morali ſecundùm diuerſam habitudinem voluntatis ad obiectum. 145.c.2
1. Eſt apprehenſio finis.
2. Eſt ſimplex volitio finis, quæ dicitur voluntas.
3. Eſt fruitio imperfecta, ſeu in ſpe.
4. Eſt intentio finis.
5. Eſt vſus, quo voluntas applicat intellectum ad conſulendum.
6. Eſt Conſilium.
7. Eſt Conſenſus.
8. Eſt Electio.
9. Eſt imperium intellectus.
10. Eſt vſus, qui ſequitur Imperium.
11. Eſt conſecutio finis.
12. Eſt fruitio, ſeu delectatio, quæ percipitur ex conſecutione finis. ibid.
Actus primus voluntatis non eſt ex ordinatione rationis, ſed ex inſtinctu naturæ. 148.c.2
Actus rationis ſemper cadit ſub imperio quoad exercitium. ibid.& ſeq.
Actus Appetitus ſenſitiui ſubſunt imperio rationis. 149.c.1
Actus vitæ vegetatiuæ non imperantur. ibid.c.2
Actus humanus eſt actus à deliberatâ voluntate procedens. 152.c.2
Actus bonus dicitur ille, cuius obiectum conſonat regulis morum. 154.& 161.& 171.c.2
Actus malus eſt ille, cuius obiectum diſſonat regulis morum. ibid.
Actus indifferens eſt, cuius obiectum ſe habet indifferenter ad tales regulas. ibid.
Actus idem phyſicè poteſt eſſe in pluribus ſpeciebus in genere moris. 156.c.1
Actui humano in ſuâ ſpecie morali eſſentialiter conſtituto poteſt accidere alia ſpecies ex fine operantis. ibid.& 157.c.1
Actus humanus neceſſariò debet eſſe in aliquâ ſpecie bonitatis & malitiæ. 157.c.1
Actus virtuoſi poſſunt conſiderari, vel vt ſic, vel vt ſunt in propriis ſpeciebus. ibid.c.2
Actus elicitus à naturali inclinatione voluntatis eſt vnus in ſpecie atomâ. 158.c.1
Actus, quo quis proponit vitioſè viuere, eſt vnus eadem vnitate. ibid.
Actus vnius virtutis ordinatus ad finem alterius participat quodammodo ſpeciem ipſius. 161. c.2
Actus diuerſarum virtutum ſunt inæqualis meriti. 162.c.1
Actus imperati, & electi vt media, habent honeſtatem ſolùm à fine operantis. ibid.
Hæc veritas eſt de fide, & in ſcripturâ inſinuata. ibid c.2
Actus, cuius obiectum eſt bonum & finis malus, non procedit ab habitu virtutis moralis. 166. c.2
Poteſt tamen procedere ab habitu virtutis intellectualis. ibid.
In Actibus merè intellectualibus non intenditur alia bonitas, niſi veritas præcisè ibid.
Actus interior voluntatis ſumit ſpeciem boni, vel mali ex fine. 167.c.1
Actus exterior ſumit ſuam ab obiecto interiori, circà

circà quod verſatur. ibid.c.2
Actus humani ſpecies formaliſſimè conſideratur ſecundùm finem, ibid.
Materialiter conſideratur ſecundùm obiectum actus exterioris. ibid.
Actus interior comparatur ad exteriorem vt formale ad materiale. ibid.
Actus exterioris nomine exprimitur omnis actus imperatus; interioris verò imperans. ibid. & 186.& 200.c.1.
Actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus diſparatis, quando obiectum non eſt per ſe ordinatum ad finem. 168.c.2
Actus idem poteſt habere duas malitias ſpecie diſparatas. 169.c.1
Actus aliquis poteſt eſſe indifferens ſecundùm ſpeciem. ibid.c.2
Actus indifferens dicitur ille, qui ex ſuo obiecto nec eſt bonus, nec eſt malus. 170.c.1
Actus indifferens ex obiecto poteſt vitiari ex fine, vel ex aliis circunſtantiis. ibid.
Actus aliqui boni, aliqui mali exprimuntur. 171. c.1.
Actus omnis ſpecificatur ab obiecto. ibid.c.2
Actus humanus ſeu moralis ſpecificatur ab obiecto ad rationem relato. ibid.
Actus bonus ſecundùm ſpeciem eſt ille, cuius obiectum includit aliquid conueniens ordini rationis; malus verò, cuius obiectum includit aliquid illi repugnans. ibid.
Actus, cuius obiectum non pertinet ad ordinem rationis, eſt indifferens. ibid.
Actus humani alij imperati, alij prohibiti, alij permiſſi à lege. 172.c.1
Actus poteſt eſſe indifferens ſecundùm ſpeciem, vel quia hoc debetur ei ex ſuâ ſpecie, vel quia ex ſua ſpecie nec eſt bonus nec eſt malus. ibid.c.2.
Actus indifferens in indiuiduo non datur. 174. & 177.c.1
Actus malè ſonans eſt de obiecto, quod affectum quibuſdam circunſtantiis poteſt cohoneſtari. 175.c.2
Non cõſtituit quartam ſpeciẽ moralitatis. ibid.c.2
Actus malè ſonantes non poſſunt dici indifferentes, ſed ſunt abſolutè boni, vel mali. 176.c.2
Actus ab imaginatione, non à voluntate procedens poteſt eſſe indifferens. ibid.& ſeq.
Actus otioſus eſt actus priuatus debito fine. ibid.
Actus omnis otioſus eſt malus. ibid.
Actus communes hominibus & brutis ſunt proprij hominis, vt à deliberatâ voluntate procedunt. 178.c.2
Actus poteſt eſſe multipliciter indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem. 180.c.1
Actus humani obiectum ſemper poteſt ordinari ad bonum & malum per finem, & circunſtantias. ibid.
Actus indifferens in ſpecie per accidens determinatur in indiuiduo. ibid.
Actus humanus vnico reſpectu tendit ad omnes circunſtantias. 185.c.1. & 2
Actus voluntatis eſt ſimplicior actibus aliarum potentiarum. 186.c.2
Actus interior & exterior conſtituunt vnicum actum in genere moris. 200.c.2
Actus moralis coaleſcens ex interiori, & exteriori habet duplicem malitiam. 201.c.1
Actus exterior per ſe nihil addit ad bonitatem & malitiam, quam actus interior habet ex ordine ad finem. ibid.
Benè tamen ad illam, quam habet ex propriâ materiâ, & debitis circunſtantiis. ibid.
Actus exterior conſideratur vt obiectum, vel vt effectus interioris. 202.c.1
Actus exterior pluribus modis per accidens addit aliquam bonitatem vel malitiam actui interiori. 202.c.2.& ſeq.
Actus interior perficitur ab exteriori. 293.c.2
Actus exterior inducit maiorem facilitatem ad bona opera, ſi ſit bonus. 204.c.1
Præbet ſcandalum ſit ſit malus. ibid.
Idem actus in genere moris non poteſt, etiam ſucceſſiuè, eſſe bonus & malus. 208.c.1
Benè tamen ſi conſideretur in genere Phyſicô. ibid:
Actus humanus ex hoc quod eſt bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. ibid.c.2
Actus humanus, vnde habet rationem laudabilis vel culpabilis, meritum, vel demeritum apud Deum. 209. c.1. & ſeqq.
Actus ad diuerſas potentias pertinentes differunt genere. 215.c.2
Actus expellit habitum efficientem. 281.c.1
Actus vnius potentiæ, quæ mouetur ab aliâ requirit, vt ſit perfectus, vtriuſque potentiæ perfectionem. 294.c.1
Actus virtutis infuſæ non cauſant, ſed ſolùm augent habitum. 330.c.1.& 2.
Actus vitioſus peior eſt quam vitium. 356.c.1.& 2
Actus eſt abſolutè perfectior habitu ſecundùm ſe. ibid.
Vnicus actus vitioſus nõ expellit habitum virtuoſum ſecundùm ſe, benè tamen ſi comparetur ad cauſam virtutum. 357.c.2
Actus immanens ſemper eſt in eo à quo eſt. 373. c.1.& 2
In Actibus voluntariis & peccaminoſis inuenitur ordo intentionis, & executionis. 415.c.2
Actus ordinatus eſt quoddam bonum, cuius priuatio eſſentialiter eſt peccatum. 417.c.2
Actu peccati remoto non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. 419.c.1
Actus peccati ſiue interior, ſiue exterior afflictionem inducit. 421. c.1.
Actus creaturæ non poſſunt eſſe infiniti. ibid.c.2
Actus idem numero, qui ſemel eſt peccatum veniale, non poteſt fieri mortale. 432.c.1

Adam.

Si Adam in gratia perſeueraſſet, poſteri nati fuiſſent cum dono iuſtitiæ originalis. 397.c.1
Adæ peccatum videtur fuiſſe inobedientiæ. 399. c.1.& 2
Non potuit eſſe circà obiectum ſenſibile. ibid.
Permixtum fuit ex ſuperbiâ, gulâ, inobedientiâ, &c. ibid. & ſeq.
Vnicum tamen fuit ex actu interiori & exteriori adintegratum. 400.c.2
Adam propriam excellentiam ſuæ inobedientiæ finem conſtituit. ibid.
Adam non recidit in peccatum mortale poſt tranſgreſſionem primi præcepti. 401.c.1
Adam ſolus immediatè creatus à Deo, & Pater orbis terrarum. ibid.
Adæ ſolius peccatum tranſmiſſum fuit ad omnes homines.

homines. ibid.c.2
Inde dicitur forma Christi à Diuo Paulo. ibid.
Si Adam non peccaſſet, Euâ peccante, filij peccatum originale non contraherent. 403.c.2
Secùs opinantur qui ſentiunt fœminam concurrere actiuè ad generationem. 404.c.1
SiAdam generaſſet filios antè peccatum originale, illud non contraxiſſent. 405.c.1
Nec etiam eorum filij. ibid. colum.2. & ſequent.
Adam caput naturale, & morale totius generis humani. ibid.
Adæ peccatum fuit, & actuale, & originale ſecundùm diuerſam conſiderationem. 413.c.2.& ſeq.
Adæ peccatum vocatur in eo originale originans, in aliis verò originale originatum. 414.c.1

Admiratio.

Admiratio eſt delectationis cauſa. 237.c.1

Æqualis.

Æquale facere perfectum eſt vnus ex præcipuis cardinibus vitæ moralis. 315.c.1
Æqualia Deo, parentibus, & virtute claris referre non poſſumus. 316.c.2

Affabilitas.

Affabilitas eſt virtus, per quam aliquis ſe accomodat cæteris, verbis & factis decentibus,in rebus ſeriis. 311.c.1

Agens.

Agens naturale inducit duplicem effectum in paſſum, ſcilicet formam, & motum conſequentem ad formam. 222.c.1

Amicitia.

Amicitia differt ab amore in hoc quod illa ſignificatur per modum habitus, amor autem, & dilectio per modum actus. 223.c.1
Amicitia, vt eſt circà operationes reſpicientes ad alterum, reducitur ad partes iuſtitiæ, vel temperantiæ. 312.c.1

Amicus.

Amicus rectè dicitur dimidium animæ. 226.c.1
Amicorum proprium eſt eadem velle, & eadem nolle. ibid.

Amor.

Amor non eſt conſecutiuus ſui obiecti. 42.c.1
Nec etiam in Patriâ. ibid.c.2
Amor in patriâ ordinatur ad cognitionem, quamuis in viâ è conuerſo cognitio ordinetur ad amorem. 51.c.2
Amor eſt virtus vnitiua. 54.c.2
Amor quomodò poſſeſſiuus amici. 59.c.1
Amor viæ & amor Patriæ diuerſi. 78.c.2
Amor primum locum tenet inter omnes paſſiones. 220.c.1
Amor ſenſitiuus eſt in appetitu concupiſcibili. 221.c.1
Amor eſt triplex iuxtà triplicem appetitum, naturalem, animalem & rationalem. ibid.
Amor definitur ſeu deſcribitur principium motus tendentis in finem amatum. ibid.
Hinc deducuntur deſcriptiones ſingularum ſpecierum amoris. ibid.
Amor, vt paſſio, definitur complacentia in bono proportionato. 222.c.1
Amor eſt propriè paſſio ſolùm vt eſt in concupiſcibili; impropriè verò, vt eſt in voluntate. ibid.
Amor importat immutationem appetitus ab appetibili. ibid.c.2
Amor diuiditur ſecundùm prius, & poſterius in amorem amicitiæ, & amorem concupiſcentiæ. ibid. & ſeq.
Hæc diuiſio non eſt niſi ſecundùm obiecta. ibid.
Amor eſt quid communius amicitiâ, dilectione, & charitate. 223.c.1
Amor amicitiæ eſt amor illius perſonæ, cui volumus bonum. ibid.
Amor concupiſcentiæ eſt amor boni quod volumus perſonæ amatæ amore amicitiæ. ibid.
Amor amicitiæ eſt amor ſimpliciter, amor verò concupiſcentiæ eſt ſolùm ſecundùm quid. ibid. & ſeq.
Amor amicitiæ cum redamatione ſpecie differt ab amore concupiſcentiæ. ibid.c.2
Amoris effectus præcipui ſunt vnio, inhæſio, extaſis,& Zelus. 225.c.1.& ſeqq.
Enumerãtur alij,vt languor,liquefactio &c.227. c. 1
Amor boni conuenientis eſt perfectiuus; amor verò diſconuenientis eſt læſiuus amantis. ibid.
Amor eſt cauſa omnium actionum amantis; imò omnium quæ fiunt. ibid. & ſeq.
Amoris definitio,quâ dicitur à D.Auguſt. iunctura quædam duo copulans, vel copulare appetens, explicatur. 226.c.1
Per Amorem amatum eſt in amante, & è conuerſo. ibid.
Amor eſt prior,& fortior odio. 228.c.2
Amor eſt cauſa timoris per modum diſpoſitionis materialis. 255.c.2
Ab Amore oriuntur omnes paſſiones. 411.c.2

Amor Dei.

Amore Dei potiùs poſſidemur à Deo, quàm poſſideamus Deum. 43.c.2
Amor Dei non poteſt,ſeu non debet omitti ad vitandum grauem dolorem. 57.c.1
Amor Dei expellit omne Peccatum. 70.c.1
Si ſit intenſus, expellit etiam veniale. 71.c.1
Amor Dei neceſſarius in beatis etiam quoad exercitium. 77.c.2
Nec ſolum Amor amicitiæ, ſed etiam concupiſcentiæ. 78.c.1

Amor ſui.

Amor ſui vſque ad contemptum Dei peruenit, & quomodò. 8.c.1
Amor ſui inordinatus eſt principium omnis peccati. 386.c.2

Notabilium.

Angelus.

Angeli non ſunt mundi in conſpectu Dei,& quare 71.c.1
Angeli vnde immutabiles. 84.c.1
Angeli quomodò dicuntur punire cum irâ, & ſubuenire cum compaſſione. 214.c.1
In Angelis datur habitus provt eſt diſpoſitio ad operandum ; non verò provt eſt diſpoſitio ad eſſe. 215.c.1
In Angelis admittitur neſcientia à D. Dionyſio. 382.c.1
Angelus creatus in puris naturalibus eſſet impeccabilis. 434.c.2
Angelus non peccat directè, & immediatè contra finem,& legem naturalem,ſed ſolùm indirectè, & conſequenter. ibid.
Angelus ſiue bonus, ſiue malus non poteſt peccare venialiter. ibid.
Angeli intellectus non eſt diſcurſiuus,ſed cognoſcit concluſiones in ſuis principiis. ibid.
In Angelis non poteſt eſſe deordinatio circà media,quin ſit etiam circà finem. 435.c.1
Angeli boni non mouentur niſi in ordine ad finem debitum. ibid.
Inde omnes actus eorum ſunt actus Charitatis ibid.

Anima.

Animæ migrantes è corpore perueniunt ad præmium, vel pœnam,ſicut grauia & leuia ad ſuum centrum. 80.c.2
Animæ beatorum quomodò dicuntur non frui beatitudine,niſi poſt diem iudicij. 81.c.1
Sententia Ioannis XXII. circà hoc benignè exponitur. ibid.
Anima beatæ tres dotes viſio, comprehenſio, & fruitio. 73.c.1
Anima regit membra corporea principatu deſpotico : appetitum autem Politico. 291. & 301. c.1
Anima hominis non poteſt ordinari in Deum niſi per partem intellectiuam. 321.c.2
Animæ in ſtatu Iuſtitiæ originalis inerant vires ad continendum appetitum ſenſitiuum, & vnde 409. c.1
Anima hominis incurrit priuationem Iuſtitiæ originalis,quia eſt membrum naturæ vitiatæ in capite. 411.c.1
Anima ſecundùm eſſentiam eſt primum ſubiectum peccati originalis. 414.c.1
Anima hominis duplicem habet nitorem; vnum ex refulgentiâ luminis naturalis, alium ex refulgentiâ luminis diuini. 418.c.2
Vtrumque amittit per Peccatum. ibid.
Anima dicitur maculata, & immunda, donec per gratiam iuſtificantem remittatur ei offenſa ibid.
Animę non remanet in eadem habitudine ad Deum remoto actu peccati. 419.c.2
Animæ pulchritudo conſiſtit in aſſimilatione ipſius ad Deum. 420.c.1
Animæ ſeparatæ paruulorum ſine baptiſmo decedentium habent cognitionem naturalem, non autem ſupernaturalem. 224. c.1
Non dolent ſe priuari gloriâ ſanctorum, quam non cognoſcunt. ibid.
Anima cognitione naturali cognoſcit ſolùm ſe eſſe creatam propter beatitudinem, hancque conſiſtere in adeptione boni perfecti. ibid.

Animal.

Animalium quorundam ſagacitas deſcribitur. 138. c.2
Animalia eiuſdem ſpeciei non operantur ſimiliter, niſi in operationibus neceſſariis ad conſeruationem indiuidui, vel ſpeciei. 139.c.1
V *Brutum.*

Anxietas.

Anxietas eſt ſpecies triſtitiæ de malo præſenti ita aggrauante animum, & ad anguſtias reducente, vt non relinquat effugium. 244.c.2

Appetitus.

Appetitus rationalis principium eſt id quod naturaliter deſideratur. 7.c.1
Appetitus hominum diuerſi, in vno tamen conuenientes. 17.c.1.& 2
Appetitus hominis ſolo bono vniuerſali quietatur. 23.c.2
Appetitus hominis non poteſt ſatiari bonis creatis, etiam datâ omninò infinitâ eorum multitudine. 25. c.1
Appetitus diuerſitas procedit ex diuerſitate cognitionis. 40. c.2
Appetitus non conuenit per ſe & immediatè naturæ intellectuali. ibid.
In Appetitu tùm cognoſcentium, tùm non cognoſcentium quatuor poſſunt diſtingui. 62.c.1
Appetitus naturalis ſemper fertur in bonum verum;ſenſitiuus & intellectiuus quandoque etiam in apparens. 126.c.2
Appetitus ſenſitiuus mouet voluntatem ex parte obiecti 129.c.2
Appetitus ſenſitiuus eſt virtus particularis diſtincta à ratione quæ eſt virtus vniuerſalis. 149. c.1
Appetitus ſenſitiuus eſt vnica vis in duas potentias ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem diuiſa. 211.c.1
Appetitus ſenſitiuus conſequitur apprehenſionem ſenſitiuam, ſicut naturalis formam naturalem, ibid.& 221.c.1
Appetitus concupiſcibilis eſt potentia,quâ Animal ſimpliciter inclinatur ad proſequendum conuenientia,& refugiendum nociua. ibid.
Appetitus iraſcibilis eſt potentia,per quam animal reſiſtit contrariis quæ impugnant conuenientia, & nocumenta inferunt. ibid.
Appetitus iraſcibilis eſt propugnator concupiſcibilis,eoque nobilior. 211.c.2
Appetitus intellectiuus habet affectiones ſimiles paſſionibus ſenſitiui. 214.c.2
In Appetitu concupiſcibili triplex contrarietas inuenitur : in iraſcibili ſolùm duplex. 216. c.1
Appetitus intellectiuus exprimitur in ſcripturâ nomine cordis ; ſenſitiuus verò nomine carnis. 218.c.2
Appetitus naturalis reperitur in omnibus rebus. 221.c.2
Appetitus rationalis eſt ille qui ſequitur formam apprehenſam per intellectum. ibid.
Appetitus delectationis per ſe loquendo fortior eſt quam fuga Triſtitiæ. 243.& 244.c.1

Per accidens tamen aliquando eſt debilior. ibid.
Appetitus vnitatis poteſt eſſe cauſa doloris. 245.c.1
Omnis Appetitus ſequitur apprehenſionem alicuius intellectus. 250.c.1
Appetitus rationalis ſequitur apprehenſionem intellectus coniuncti ; naturalis verò & ſenſitiuus apprehenſionem intellectus ſeparati. ibid.c.2
Appetitus ſenſitiuus eſt tantùm Politicè ſubiectus rationi. 272.c.1
Appetitus iraſcibilis,& concupiſcibilis non poſſunt eſſe ſubiectum virtutis, niſi ſecundùm quod participant rationem. 288. & 290. c.2
Appetitus ſenſitiuus poteſt attingere bonum honeſtum prout mouetur à ratione , & voluntate. 291.c.2
Appetitus ſubordinatur , & ſubijcitur libero arbitrio. ibid.
Appetitus mouetur à voluntate. 292.c.1
Ad Appetitum duo pertinent ſcilicet motus in finem ; & conformatio ad finem per amorem. 321.c.2
Appetitus concupiſcibilis & iraſcibilis in homine dicuntur rationales, in quantum participant aliqualiter rationem , eique obediunt. 329. c.2
Appetitus ſenſitiuus ex coniunctione ad intellectum non eſt liber ſed mouetur à libero. 378. c.1
Appetitus finis præcedit volitionem mediorum. 400.c.1

Ars.

Ars habet rationem virtutis ſecundùm quid. 298. c.1
Diſtinguitur à Prudentiâ. ibid.
Ars diſponit ad rectam rationem operis ; non autem ad bonum vſum. ibid. c,2
Ars definitur recta ratio factibilium. ibid.

Aſſenſus.

Aſſenſus circà propoſitiones conuincentes intellectum non cadit ſub imperio rationis, 149. c.1

Audacia.

Audacia contrariatur timori. 256. c.1
Audacia conſequitur ad ſpem. 257. c.2
Audacia definitur paſſio iraſcibilis, quæ aggreditur periculum imminens , propter ſpem victoriæ ſuprà ipſum. ibid.
Audaciæ cauſæ ſunt quæ augent ſpem , & quæ excludunt timorem. ibid.
Audacia deficiente ſpe deficit. 258. c.1
Audaciæ obiectum eſt compoſitum ex bono , & malo. ibid.

Audax.

Audaces ſunt promptiores in principio quam in fine circà pericula. 357.c.1
Iniuſta paſſi ſunt Audaciores , quia plurimùm ſperant ab auxilio diuino. ibid.
Audaci maior apparet difficultas in ipſo periculo: forti autem antè periculum. ibid. c.2
Explicatur fuſiùs diſcrimen inter fortem , & Audacem. ibid. & ſeq.
Audax aggreditur periculum propter æſtimationem facientem ſpem. 258. c.1

Axioma.

Axioma. In nullo genere cauſarum poteſt dari proceſſus in infinitum,valet ſolum in cauſis per ſe ſubordinatis. 5. c.1
Sed præſertim in cauſis finalibus,& quare.ibid.c.2 V. *preclara.*
Axioma.Tale per participationem debet reduci ad aliquod tale per eſſentiam,applicatur. 6.c.1
Axioma. Conditio Prioris debet ſemper reperiri in poſteriori. 8.c.2
Axioma. Quælibet res dicitur eſſe propter ſuam operationem. 33. c.1
Axioma. Quæ ſunt diſperſa in inferioribus,ſunt vnita in ſuperioribus. 47.c.1
Axioma.Primum in intentione eſt vltimum in executione, explicatur. 51.c.1. & 52. c.2
Axioma.Illud eſt melius cuius oppoſitum eſt peius, fuis exponitur. 53.c.1
Axioma. Vnumquodque ſimpliciter eſſe dicitur,ſecundùm quod eſt in actu. 109.c.1
Axioma. Sic ſe habet vltimus finis in operabilibus , ſicut primum Principium in ſpeculatiuis. 128. c.1
Axioma. Nihil volitum , quin præcognitum. 129. c.1. & 244.c.2
Axioma. Qualis vnuſquiſque eſt , talis finis videtur ei. ibid. c.2.& 302.c.2
Axioma. Ad impoſſibile nemo mouetur. 140. c.1
Axioma. Non poteſt multiplicari ratio inferior, quin ratio ſuperior eſſentialiter multiplicetur. 153.c.1
Axioma. Bonum ex integrâ cauſâ; malum autem ex quocunque defectu, applicatur. 164. c.2 & ſeq.
Axioma. Primum in vnoquoque genere eſt ſimplicius cæteris. 186.c.1
Eſt etiam menſura cæterorum. 196.c.1
Axioma. Ex frequentatis actibus acquiruntur habitus. 271. & 274.c.1
Axioma. Qui dat formam , dat conſequentia ad formam. 330.c.1
Axioma. Vnumquodque habet ſpeciem ſuam à formâ. 409.c.2
Axioma. Manente cauſâ manet effectus,vt ſublatâ tollitur. 421.c.2
Axioma , ſeu proloquium Theologorum, facienti quod in ſe eſt , Deus non denegat gratiam , expenditur. 440.c.1.& 2.

B

BAPTISMVS.

Baptiſmus reſtituit Iuſtitiam originalem quantùm ad ordinationem animæ in Deum : non autem quantùm ad ſubiectionem corporis ad animam. 412.c.2
Baptiſmus ex filio Adæ reddit filium ac membrum Chriſti. 413.c.1
Baptiſmus confert gratiam maiorem quam iuſtitia originalis. ibid.
Non tamen reſtituit omnia priuilegia illi ſtatui debita. ibid.

Beatitudo.

Beatitudo formalis & materialis quid. 12.c.1
Beatitudinis volitio præcedit omnes alias operationes finis. ibid.c.2
Beatitudinis deſiderium virtualiter continetur in omnibus aliis. ibid.
Ad Beatitudinis amorem quomodò neceſſitetur homo. 16.c.2
De Beatitudine triplex poteſt haberi conſideratio. 19
Beatitudo non conſiſtit in diuitiis, 19.c.1
Nec in honoribus. 20.c.1
Nec in famâ. 21.c.1
Nec in poteſtate, & quare. ibid. c.2. & 22. c.1
Beatitudo non conſiſtit in aliquo corporis bono. 22.c.1
Beatitudo non conſiſtit in voluptatibus. ibid.
Beatitudo obiectiua non conſiſtit in aliquo bono animæ. ibid.c.2
Beatitudinis adeptio habetur per ipſam animæ operationem. 23.c.1
Beatitudo hominis non conſiſtit in aliquo bono creato. ibid.
Beatitudo naturalis conſiſtit in cognitione Dei perfectiſſimâ, ſed abſtractiuâ. 25.c.2
Beatitudo obiectiua eſt quid increatum, formalis quid creatum. 26.c.1
Beatitudo formalis conſiſtit in actu vitali. ibid.
Beatitudo vocatur nomine viſionis, & vitæ in ſcripturâ. 27.c.1
Beatitudo eſt operatio, 29.c.2
Quâ ratione dicatur, & ſit vita. 30.c.1
Quomodo ſe habet in Deo, Angelis, & hominibus. V. *præclara.* ibid.
Beatitudinis defectus vnde prouenit in viâ. ibid. c.2
Beatitudo non poteſt conſiſtere in illapſu Dei in animam. ibid.& ſeq.
Beatitudo formalis eſt poſſeſſio obiecti beatifici. 31.c.1
Beatitudo quomodò ſumma perfectio, & intima vnio cum Deo. ibid.c.2
Beatitudo formalis non poteſt conſiſtere in habitu operatiuo. ibid.
Beatitudo perfecta exigit permanentiam ſtatus. 33.c.1
Beatitudinis præmium quomodò à Deo, & à beato. 34.c.1
Beatitudo non eſt actus voluntatis. 35.c.1
Hunc tamen requirit ad ſui conſummationem. ibid.
Beatitudo magis conſiſtit in operatione intellectus ſpeculatiui quàm practici. ibid.c.2
Beatitudo perfecta non conſiſtit in conſideratione ſcientiarum ſpeculatiuarum. ibid.
Nec in cognitione Angelorum. ibid.
Sed ſolùm in viſione diuinæ eſſentiæ. 36. col.1
Ad beatitudinem pertinet aliquid dupliciter. ibid.
Beatitudo viæ comparatur dupliciter ab beatitudinem Patriæ. ibid.c.2
Beatitudo noſtra in quo præcipuè ſimilis diuinæ. 38.c.1
Beatitudo eſt præmium innocentiæ. ibid.
Beatitudo hominis conſiſtit in perfectiſſimâ operatione, & quare. 39.c.1.& 45.c.2
Beatitudo ſignificat bonum perfectum intellectualis naturæ. 41.c.1
Beatitudo formalis poteſt dupliciter conſiderari. 46.c.1
Beatitudo formalis conſiſtit in vnicâ operatione. ibid.& ſeq.
Beatitudo exprimitur nominibus gaudij, & conuiuij. 47.c.1.& 2
Beatitudo alia in ſpe, alia in re. 48.c.1
Beatitudo quâ ratione dicatur amor, fruitio, & delectatio à D. Auguſtino, & D. Thoma. 48. c.1.& ſeq.
Beatitudinis conſummatio requirit amorem, & delectationem. 56.c.1.& ſeq.
Beatitudo importat amorem proximi ſolùm per accidens. ibid.
Beatitudo quàm falſa ex poſſeſſione bonorum creatorum. ibid.
Ad beatitudinis eſſentiam quomodò pertinet fruitio. 57.c.1
Beatitudo viæ, vt eſt participatio beatitudinis patriæ, conſiſtit in actu fidei. ibid.& ſeq.
Non tamen beatitudo perfecta & quare. 58. c.1
Beatitudo viæ, vt eſt inchoatiua beatitudinis Patriæ, conſiſtit in actu charitatis. ibid.
Beatitudinis præmium eſt in merito, ſicut arbor in ſemine. ib d.c.2
Ad beatitudinem requiritur poſſeſſio præter perfectionem. 59.c.1
Beatititudo eſt ab omni capite inamiſſibilis. 64. c.2
In beatitudine viſio potior eſt quàm delectatio. 65.c.1
Ad beatitudinem requiritur comprehenſio, & qualis. ibid.c.2.& ſeq.
Beatitudo requirit rectitudinem voluntatis antecedenter & concomitanter. 67.c.1. & ſeq.
Poteſt tamen de potentiâ Dei abſolutâ, conferri ſine præuiâ rectitudine. 68.c.1
Beatitudinis ſtatus tollit defectibilitatem in animâ, & in corpore. 74.c.2
Beatitudo concedi poteſt animæ ſine corpore. 78.c.2
Ad beatitudinem pertinet ſolùm extenſiuè glorificatio corporis. 79.c.1
Antiquorum ſententia circà hoc refertur. ibid.
Ad beatitudinem imperfectam viæ, & conſummatam patriæ, requiritur bona diſpoſitio corporis. 81.c.2
Ad illam requiruntur bona exteriora; non autem ad iſtam. 82.c.1
Beatitudo requirit ſocietatem amicorum ſolùm ad meliùs eſſe. ibid.c.2
Beatitudinis & dotis diſcrimen. 83.c.2
In beatititudine obiectiuâ vnus non poteſt eſſe beatior altero, benè tamen in formali. 86.c.1
Beatitudo patriæ ſemel habita nec voluntariè à beato, nec Deo ſubtrahente, poteſt amitti. 87.c.1
Error Origenis circà hoc damnatus à SS.Patribus, & Conciliis. ibid.
Beatitudo eſt inamiſſibilis ex intrinſecâ ratione tùm communi, tùm propria viſionis beatæ. ibid. c.2.& ſeq.
Beatitudo perfecta non poteſt obtineri viribus naturæ, nec tamen poteſt dici naturam deficere

in neceſſariis. 88.c.2
Beatitudinem comitatur delectatio. 241.c.1
Beatitudines diſtinguntur à donis,& virtutibus, ſicut actus ab habitibus. 351.c.1
Beatitudines ſunt mirifici actus virtutum tribuentes maximam ſpem beatitudinis Patriæ. ibid.
Beatitudines octo conuenienter enumerantur. ibid. c.2
Aliæ in ſcripturâ expreſſæ ad iſtas reducuntur. ibid.
Beatitudinum præmia conuenienter enumerantur. 352.c.1
Reſpondent variis hominum deſideriis. ibid.
V. *præclara.*

Beatus Beatè.

Beati ſunt impeccabiles. 70.c.1
Etiam ab intrinſeco Beatitudinis. 71.c.1. & ſeq.
Nec non de potentiâ Dei abſolutâ. 72.c.2
Beatis quomodò dicantur datæ ſtolæ albæ in Apocalypſi. 81.c.1
Beatus aliquis, quâ ratione poſſit eſſe beatior altero. 86.c.1
Beatus nullus in hac vitâ, ibid.
Beati conformantur diuinæ voluntati etiam in volito materiali. 199.c.2
Beatè viuere eſt æternum aliquid cognoſcendo habere. 38.c.2

Benefacere.

Benefacere eſt delectationis cauſa. 237.c.1.& 238. c.2

Bonitas.

Bonitas moralis conſiſtit in plenitudine eſſendi debitâ actioni morali. 154.& 155. c.2
Bonitas moralis eſt aliquid reale intrinſecum Phyſicæ entitati actionis ſuperadditum. 154.c.2
Illud reale eſt ordo tranſcendentalis ad ſuum obiectum, vt conforme regulis morum. ibid.
Bonitas & malitia actionis deſumitur ab obiecto. 155.c.1.& 2
Bonitas deſumpta ex fine vniuerſalior eſt bonitate deſumptâ ex obiecto. 156.c.2
Bonitas rei deſumitur non ſolùm à Forma ſubſtantiali,ſed etiam à circunſtantiis. 158.c.2
Bonitas quadruplex attenditur in actione humanâ ſecundùm genus, ſecundùm ſpeciem, ſecundum circunſtantias,& ſecundùm finem. ibid.
In quo ſenſu tres vltimæ Bonitates dicuntur morales. 160.c.2
Bonitas finis non deſtruit bonitatem obiecti. 162. c.2
Bonitas & malitia, quam actus habet à fine,eſt accidentalis, nec poteſt illum determinare eſſentialiter. 183.c.2
Bonitatis formalitas conſiſtit in ordine ſimpliciſſimo actus ad ſuum obiectum, vt omninò conforme rationi. 184.c.1
Bonitas voluntatis dependet ab obiecto. 185.c.1
Pendet etiam à ratione, ſed magis à lege æternâ. 186.c.2
Bonitas actus ſiue interioris, ſiue exterioris non ſequitur quantitatem boni intenti. 196.c.1
Bonitas voluntatis dependet à conformitate ad voluntatem diuinam. ibid.
Ad Bonitatem actionis humanæ non requiritur conformitas poſitiua in operante,ſed ſufficit negatiua. 197.c.2
Bonitas & malitia, quæ ſumitur ex fine, primò conuenit actui interiori, & per illum exteriori. 199.c.2
Bonitas actus exterioris eſt prior, ſi conſideretur ex obiecto,& circunſtanitis, vt eſt in apprehenſione rationis, non autem vt in executione operis. 200.c.1
Ad bonitatem actus exterioris requiritur non ſolùm bonitas finis, ſed etiam obiecti, & circunſtantiarum. ibid. c.2
Eadem eſt Bonitas actus interioris, & exterioris, quando bonitas iſtius ſolùm attenditur ex ordine ad finem. ibid.
Secùs, quando attenditur ſecundùm obiectum & circunſtantias. ibid.
Bonitas voluntatis, quæ eſt ex fine, redundat in actum exteriorem, & è conuerſo. ibid.
Bonitas eſſentialis virtuti dicitur illam conſequi, quia ſe habet conſequenter ad conceptum magis explicitum virtutis. 355.c.2
Bonitas diuina non imputat ad culpam, quæ ſunt ineuitabilia. 367.c.2

Bonum.

Bonum omne quod appetitur,eſt deriuatio, & participatio vltimi finis. 18.c.1
Bonum vniuerſale dicitur dupliciter. ibid.c.2
Bona temporalia dum habentur faſtidium pariunt. 20.c.1
In hoc maximè differunt à ſummo bono. ibid.
Bonum vniuerſale eſt voluntatis obiectum. 24.c.1
Bona temporalia, etſi darentur infinita, non poſſunt hominis appetitum ſatiare. 25.c.1
Bonum non dicit abſtractionem à materiâ ſicut verum. 40.c.2
Bonum perfectum eſt illud quod voluntati plenè ſatisfacit. 89.c.2
Bonum omne diuiditur in honeſtum, quod eſt volitum,propter ſe, & vtile, quod eſt volitum propter aliud. 128.c.1
Bonum perfectum non ordinatur ad aliud.140.c.2
Bonum & malum diuerſificant ſpeciem in actibus humanis. 167.c.1
Bonum & malum in moralibus opponuntur contrariè,non priuatiuè. 174.c.1
Bonum non niſi ex integrâ causâ, nec proinde ab vnicâ circunſtantiâ. 184.c.2
Bonum & malum ſunt differentiæ per ſe actuum voluntatis. 185.c.1
Bona honeſta ſunt maxima bona. 202.c.2
Non poſſunt eſſe fortunæ ſubiecta. ibid.
Bonum latiùs patet quàm rectum. 208.c.2
Bonum in ſolis actibus voluntariis conſtituit rationem laudabilis, ſicut malum culpabilis. 209.c.1
Bonum & malum morale ſpecificant Paſſiones conſideratas in genere moris, non autem in genere naturæ. 217.c.2. & ſeq.
Bonum hominis radicaliter eſt in ratione. 218.c.1
Bonum eſt prius malo, quod priuat bono. 220. c.2
Bonum eſt propria & prima cauſa amoris. 224. c.1.& 2
Bonum & pulchrum ſolâ ratione differunt. ibidem.

Bonum ſpirituale eſt maius & charius corporali. 134.c.1
Bonum omne procedit ex rectitudine rationis & voluntatis. 248.c.2
In omnibus bonis excellentiam noſtram inquirimus. 263.c.1
Bonum eſt virtuoſius malo. 324.c.2
Bonum naturæ minuitur per peccatum. 416.c.1
Non poteſt tamen totum auferri. ibid.c.2
Secundùm diuerſos gradus bonorum ſunt diuerſi gradus, modi, ſpeciei, & ordinis. 417.c1.
Bonum virtutis & gratiæ habet etiam ſuum modum, ſpeciem, & ordinem. ibid.
Bonum perfectum, ad quod homo creatus eſt, eſſe gloriam quam ſancti poſſident, non cognoſcitur lumine naturali. 424.c.2
Bona hominis alia ſunt animæ, alia corporis, alia rerum exteriorum. 425.c.1
In Bonis animæ vnus non patitur pro alio. 426.c.1
Bonum mutabile non ſumitur vt terminus oppoſitus bono incommutabili, niſi finis in eo conſtituatur. 431.c.1

Brutum.

Bruta vehementiùs feruntur in obiectum; nec tamen motus eorum dicuntur magìs voluntarij. 119.c.2
Bruta non intendunt propriè finem. 136.c.1
Bruta non habent indifferentiam ad iudicandum. 138.c.1
Bruta etiam iraſcuntur propter cōtemptum. 263.c.2
In Brutis non deficit ratio habitus, quantùm ad vſum. 271.c.2
Bruta etiam dolorum metu abſtinent à voluptatibus. ibid.
Bruta arte humanâ quoſdam veluti habitus, ſeu potiùs aſſuefactiones acquirunt. ibid.

C

CARO.

Carnis rebellio poſt baptiſmum nobis relinquitur ad agonem. 413.c.1

Cauſa.

Cauſarum prima eſt finalis, & quare? 3.c.1
In nullo genere cauſarum poteſt dari proceſſus in infinitum, & quare. V. *praclara.* 5.c.1
Cauſa efficiens poteſt dependere à cauſis infinitis in eſſendo; non tamen in cauſando. ibid. c.2
Cauſæ efficientes & ſubordinatæ, quamuis infinitæ, ſi darentur, dependerent ab vnâ primâ cauſâ. 6.c.2
Idem proportionaliter dicendum eſt de cauſis finalibus reſpectu finis vltimi. ibid.
Cauſa ſecunda ceſſat ſine violentiâ ab operatione, ceſſante influxu cauſæ primæ. 107.c.2
Cauſa ſecunda multò magìs dependet à primâ in ſuo motu, quam cœlum ab Angelo. ibid.
Cauſa directa inuoluntarij eſt amor actus oppoſiti. 112.c.2
Cauſæ ſunt ſimpliciores effectibus. 142.c.1
In Cauſis ordinatis effectus magìs dependet à cauſâ primâ, quam à cauſâ ſecundâ. 186.c.2
Cauſæ inducentes voluntatem ad peccandum ſecundùm naturam ipſius aggrauant peccatum; inclinantes verò contrà naturam ipſius minuunt malitiam peccati. 371.c.2
Cauſæ inclinantes ad peccatum ſunt paſſiones, tentatio, & alia huiuſmodi, quæ ſubtrahuntur per auxilium diuinæ gratiæ. 421.c.1

Charitas.

Charitas Patriæ eſt eadem cum charitate viæ. 42. & 51.c.2
Charitas ſummum præmium Sanctorum in cœlo. 50.c.2
Charitas non poteſt dari ſine fide. 58.c.2
Charitas ordinat actus virtutum in proprium finem. 137.c.1
Inde eſt forma earum. ibid.
Ad Charitatis virtutem pertinet propoſitum generale virtuoſè viuendi. 157.c.2
Charitas dicitur etiam forma virtutum, quia imperat omnes actus illarum. 168.& 341.c.1
Charitatis actus vitiatur ex errore conſcientiæ. 194.c.1
Charitas addit ſuprà amorem, perfectionem ſeu pretium in eo quod amatur. 223.c.1
Charitatis nomen ſemper ſignificat amorem circà diuina. ibid.
Charitas non augetur per actum remiſſum in eſſe qualitatis, ſed amicitiæ, 279.c.1
Charitas poteſt quidem corrumpi ſed non minui. 280.c.1
Charitatis obiectum eſt quid excedens voluntatem, vel quantùm ad ſpeciem, vel quantùm ad indiuiduum. 296.c.1
Charitas per accidens & ex parte noſtrâ petit aliquod medium. 332.c.1
Charitas non poteſt eſſe abſque virtutibus moralibus infuſis. 337.c.2
Charitas eſt præſtantiſſima virtutum Theologicarum. 339.& 343.c.2
Charitas remanet in patriâ. 344.& 345.c.2
Per Charitatem homo inhæret vltimo fini. 421.c.2
Fit etiam conſors diuinæ naturæ. 429.c.1
Charitas eſt plenitudo legis. 430.c.1
Charitas ordinat habitualiter omnia in Deum. ibid. c.2

Cherubin.

Cherubin ſic nominatur à plenitudine cognitionis. 50.c.2.& 51.c.1

Chriſtus.

Chriſtus quatenùs homo quomodo beatus. 27.c.1
Chriſtus quomodò ſpes & vita noſtra. 47.c.2
In Chriſto non erat ſpes & quare? 63.c.1
In Chriſto rectitudo voluntatis non præceſſit tempore beatitudinem. 67.c.2
In Chriſto fuit impeccabilitas cum ſummâ libertate. 75.c.1
Summum gaudium cum ſummâ triſtitia. ibid.c.2
Chriſti amor ergà Deum neceſſarius, ergà creaturas liber. 78.c.2
Chriſtus ab inſtanti conceptionis omnia in Deum ſummè dilectum retulit. 162.c.1

Circunſtantia.

Circunſtantiæ poſſunt conſiderari tripliciter. 122
Circunſtantiæ diuerſæ ſunt in eadem actione ſecundùm diuerſam conſiderationem phyſicam & moralem. ibid.
Circunſtantia eſt accidens actui humano. 122.c.1. & ſeqq.
Circunſtantiæ ethymologia. ibid.c.2
Circunſtantiarum aliæ variant ſpeciem; aliæ ſolùm aggrauant, vel minuunt peccatum. 123.c.1
Circunſtantiæ quædam variant ſpeciem, & ſunt accidentia ſecundùm aliam conſiderationem. ibid.
Circunſtantiarum conſideratio pertinet ad Theologum triplici ratione. ibid.c.2
Circunſtantiæ conuenienter enumerantur à Tullio, & Ariſtotele. ibid.
Circunſtantiæ attingunt actum, vel effectum eius. 124.c.1
Circunſtantiæ quomodò à Theologo, Philoſopho, Rhetore & Politico conſiderantur. ibid.
Circunſtantiæ priuatio dicit imperfectionem in actu, non autem negatio. ibid.
Circunſtantiæ quis, quid, vbi &c. explicantur. ibid.c.2.
Inter Circunſtantias non numeratur quoties. 125. c. 1.
Circunſtantiarum præcipua propter quid; ſecundum locum tenet, Quis. ibid.c.2
Circunſtantia finis dicitur mutare ſpeciem, in quantum addit nouam malitiam ſpecificam. 157.c.1
Circunſtantia finis præſtat cæteris in dandâ bonitate, vel malitia actus. 159.c.2
Circunſtantia mutans bonitatem, vel malitiam actus, ſumitur vt differentia eſſentialis obiecti. 163.c.2
Circunſtantia mutans actum de bono in malum, habet rationem differentiæ eſſentialis ex parte obiecti. 167.c.1
Circunſtantia poteſt conſtituere actum moralem in ſpecie boni, vel mali. 180.c.2
Non tamen omnis quæ auget eius bonitatem, vel malitiam. 181.c.1
Quæ Circunſtantia det ſpeciem bonitatis, vel malitiæ actui humano. ibid.c.2.& 183.c.1
Circunſtantiæ quædam dependent ab aliis in ordine ſpeciali ad rationem. ibid.
Quædam verò nullâ præſuppoſitâ conditione ex parte obiecti reſpiciunt rationem, & reſpiciuntur ab ipſâ. ibid.
Circunſtantiæ ſecundi generis mutant ſpeciem, primi verò ſolùm aggrauant. 182.c.1
Plures Circunſtantiæ poſſunt conſtituere actum in diuerſis ſpeciebus diſparatis. 183.c.2
Circunſtantia ſpecificans actum eſſentialiter habet rationem differentiæ. 184.c.1
Circunſtantiæ non mutantes ſpeciem concurrunt ad eamdem bonitatem, vel malitiam actus. ibid.
Circunſtantiæ diuerſæ non inducunt diuerſam conformitatem actus ad rationem. ibid.c.2
Circunſtantia tranſit aliquando in rationem obiecti. 287.c.2
Circunſtantiæ aggrauant peccatum. 371.c.2
Circunſtantia manens in ratione Circunſtantiæ non poteſt facere de peccato veniali, mortale. 432.c.1
Benè tamen ſi addat nouam ſpeciem malitiæ. ibid.
Circunſtantia poteſt conſiderari vt accidens, & vt differentia ſpecifica actus moralis. 433.c.1
Circunſtantia perſonæ non facit de veniali mortale, niſi ſpeciali prohibitione ſuperueniente. 435. c. 1

Cœlum.

Cœlorum & ſtellarum nomine intelliguntur Angeli, vel homines beati. 70.c.2
Per tertium Cœlum quid intelligit Apoſtolus. 80. c.1
Quid ſcriptura per menſam, Theſauros, & regnum cœlorum. 82.c.1

Cogere.

Cogi dicitur ſolùm de viuentibus. 103.c.1
In hoc diſtinguitur à violentari. ibid.
Cogere ſeu coactio dicit cauſam effectiuam quæ attingit effectum non expectato conſenſu voluntatis. 112.c.2
In hoc diſtinguitur à metu. ibid.

Cogitatiua.

Cogitatiua in brutis vocatur æſtimatiua. 213.c.1
Cogitatiua eſt ſenſus internus percipiens ſpecies non ſenſatas. ibid.
Cogitatiua per coniunctionem ad intellectum diſcurrit circà ſingularia. 271.c.2
Cogitatiua, ſicut & memoria, ſunt ſimiæ intellectus in diſcurrendo. 377.c.2

Cognitio.

Cognitio humana cauſatur à rebus cognitis. 21 c. 1
Cognitio diuina è contrà eſt cauſa rerum. ibid.
Cognitio apprehenſiua obiecti rationem excedentis non ſubeſt imperio rationis, quoad ſpecificationem. 149.c.1
Cognitionis noſtræ ad ea quæ agimus, triplex poteſt eſſe applicatio. 188.c.1
Cognitio potentiæ imaginatiuæ eſt propria regula actus appetitus ſenſitiui. 213.c. 1
Cognitio boni eſt ſecunda cauſa amoris. 224. c.1. & 2
Cognitio intellectiua perfectior eſt, & charior cognitione ſenſitiuâ. 234.c.1
Diſcrimen inter ſenſum & intellectum circà cognitionem. ibid.

Concupiſcentia.

Concupiſcentia non cauſat inuoluntarium, ſed magìs facit aliquid voluntarium. 116.c.1
Quomodò hoc debeat intelligi. 120.c.1
Concupiſcentiæ nomine aliæ paſſiones exprimuntur. 116.c.2
Ipſe etiam appetitus intellectiuus. 117.c.1
Concupiſcentia reſpectu actus voluntatis ſe habet tripliciter, antecedenter, ſubſequenter, & concomitanter. ibid.
Concupiſcentia antecedens eſt illa quæ præcedit, & cauſat actum voluntatis. ibid.
Concupiſcentia ſubſequens eſt illa, quæ ſubſequitur

tur actum voluntatis. ibid.
Concupiſcentia concomitans nec eſt cauſa, nec effectus actus voluntatis, ſed ſe habet concomitanter. ibid.
Concupiſcentia habet aliquid admixtum de involuntario, ſed per accidens. 118.c.2
Concupiſcentia antecedens minuit voluntarium. 120.c.1 & ſeq.
Concupiſcentia minuit iram, & è conuerſo. 211.c.2
Concupiſcentia propriè ſumpta eſt in Appetitu ſenſitiuo duntaxat. 230.c.1.& 2
Concupiſcentia eſt paſſio ſpecialis diſtincta ab amore & delectatione. ibid.
Concupiſcentia naturalis non poteſt eſſe infinita in actu, ſed ſolùm in potentiâ. ibid.
Concupiſcentia aliquando ſumitur pro ratione tranſcendentali incluſâ in omni paſſione, quæ eſt circà bonum; aliquando ſumitur ſpecialiter pro deſiderio. ibid.
Sic differt ab amore vt à causâ, & à Gaudio vt à termino. ibid.
Concupiſcentiæ ethymologia. ibid.
Concupiſcentiæ obiectum eſt bonum delectabile. 231.c.1
Oppoſitum eius eſt Paſſio innominata, quam quidam fugam appellant. ibid.
Concupiſcentiæ naturales ſunt illæ quæ ſequuntur ſimplicem apprehenſionem animalem. ibid.
Concupiſcentiæ rationales, ſeu non naturales ſunt illæ, quę ſequuntur apprehenſionem inuentiuam, & cogitatiuam hominis. ibid.
Concupiſcentia naturalis non poteſt eſſe actu infinita, benè tamen rationalis & quare. ibid. c.2
Concupiſcentia cauſat triſtitiam, quatenùs bonum concupitum retardatur. 245.c.1
Concupiſcentia latebras quærit. 265.c.1
Concupiſcentia non poteſt nocere niſi conſentientibus ex Concilio Trid. 376.c.1
Concupiſcentia ſe habet vt materiale, ac per modum effectus in peccato originali. 406.c.2 & 410.c.1
Concupiſcentia dici poteſt pronitas inferiorum virium ad inordinatè appetendum. 410.& 411.c.1.& 412.c.2
Concupiſcentia dicitur tam motus iraſcibilis, quàm concupiſcibilis. 410.c.1
Concupiſcentia remanet poſt Baptiſmum, quia non tollit inordinationem vitium inferiorum. 413.c.2
Concupiſcentiæ vulnus conſiſtit in hoc quod appetitus concupiſcibilis deſtitiutur ſuo ordine ad delectabile moderatum ratione. 417.c.1
Concupiſcentia vehementiùs exardeſcit ex peccato actuali. ibid.

Confeſſio.

In Confeſſione ſacramentali debet fidelis ſe accuſare quod omnia in Deum non retulerit. 179.c.1
Non tamen ad id tenetur ſub pœna peccati. ibid.
In Confeſſione ſacramentali debent manifeſtari omnes actus externi, præſertim vt confeſſarius habeat perfectam notitiam conſcientiæ pœnitentis. 206.c.1
Maximè ſi tales actus ſubiaceant cenſuræ aut reſtitutioni. ibid.
In Confeſſione ſacramentali debent aperiri omnia, & ſingula peccata mortalia; cum circumſtantiis ſpeciem immutantibus ex Conc. Trid. ibid.c.2

Conformitas.

Conformitas voluntatis humanæ cum diuinâ poteſt conſiderari ſecundùm quadruplicem cauſam. V. *preclara.*

Conſcientia.

Conſcientia erronea, quæ oritur ex ignorantiâ culpabili, & vincibili, non excuſat. 187.c.2
Benè tamen, quæ procedit ex ignorantiâ inuincibili. ibid.
Conſcientia non eſt potentia ſed actus; aliquando tamen ſumitur pro habitu ſcilicet ſynde reſi. 188.c.1
Conſcientia dicitur quaſi cum alio ſcientia. ibidem.
Conſcientiæ effectus conſequentes applicationem cognitionis noſtræ ad ea, quæ agimus. ibid.
Conſcientia quandonam dicitur teſtificari, ligare, accuſare, & excuſare. ibid.
Conſcientiæ denominationes traditæ à SS. Patribus. ibid.
Conſcientia definitur applicatio ſcientiæ practicæ ad aliquid agendum. ibid.
In quo differt à ſynde reſi, & lege naturali. ibid. & ſeq.
Conſcientia & factis remurmurat, & faciendis contradicit. ibid. c.2
Conſcientia eſt iudicium practicum intellectus. ibid.
Conſcientia propriè pertinet ad ſynde reſim tanquam ad habitum elicientem. 189.c.1
Poteſt tamen quælibet alia cognitio ad bonam Conſcientiam conducere. ibid.
Conſcientia primariò diuiditur in bonam & malam ſeu veram & falſam, in certam, & incertam. ibid.
Conſcientia incerta diuiditur in Conſcientiam erroneam, dubiam, & ſcrupuloſam. ibid.
His addunt aliqui probabilem, ſed malè. 190.c1.
Homo non ſequens Conſcientiam erroneam peccat mortaliter, ſi ſit de peccato mortali; venialiter, ſi de veniali. ibid.
Conſcientia infirma polluitur ex errore & malo exemplo. ibid.c.2
Agere contrà Conſcientiam erroneam, non eſt peccatum contrà ſpecialem virtutem. 192.c.2
In Conſcientia erronea duo ſunt diſtinguenda ſcilicet malum quod dictat, & ratio ſub quâ illud dictat. 193.c.2

Conſenſus.

Conſenſus eſt actus potentiæ appetitiuæ. 142.c.2
Conſenſus ſumitur latè pro quacunque applicatione obiecti & propriè pro actu voluntatis conſequente conſilium circà media. ibid.
Conſenſus propriè definitur applicatio motus appetitiui ad determinationem conſilij. ibid.
Conſenſus differt ſolâ ratione ab electione. ibid.
Quandoque etiam coincidit cum ipsâ. 143.c.2
Conſenſus dicitur actus, quo voluntas fertur per complacentiam

complacentiam in medium. ibid.
Conſenſus non conuenit brutis; quia non habent in ſua poteſtate motum appetitiuum. ibid.
Conſenſus non eſt de fine, ſed de mediis. ibid.
Conſenſus pertinet ad rationem ſuperiorem, ſecundùm tamen quod voluntas in ratione includitur. 244.& 380.c.1
Conſenſus in delectationem peccati mortalis, eſt peccatum mortale. 379.c.1

Conſilium.

Conſilium, & inquiſitio ſunt circà ſingularia contingentia. 141.c.1
Conſilium ſignificat inquiſitionem completam, ſeu iudicium includentem. ibid.c.2
Conſilium non eſt de fine, ſed de mediis: ibid.
Conſilium eſt ſolùm de his quæ a nobis aguntur. ibid.
Non tamen de omnibus. 142.c.1
Conſilium procedit modo reſolutorio, ibid.
Conſilij inquiſitio non datur infinita in actu, ſed ſolùm in potentia. ibid.

Contemptus.

Ad Contemptum reducitur omnis cauſa iræ. 262.c.2.& ſeq
Contemptus minoris grauior eſt, & intolerabilior. 263.c.2
Contemptus ſui remedium iræ efficaciſſimum.ibid. & ſeq.

Continentia.

Continentia eſt in voluntate, vt contineat ipſam, ne prauum appetitum ſequatur. 295.c.1
Continentia eſt virtus diuerſa à fortitudine & temperantia. ibid.

Contractus.

Contractus facti ex metu cadente in conſtantem. virum ſunt irriti non iure naturali, ed poſitiuo 115.c.2

Conuerſio.

Conuerſio in Deum vt in finem ſupernaturalem, exigit lumen fidei. 438.c.1
Conuerſio pueri rationis vſum attingentis in Deum innuitur Zachar.1. 439.& 441.c.1
Adulti tenentur ad illam explicitè, pueri autem ſolùm implicitè, vt reſpicit finem ſupernaturalem. 439.c.1
Obligatio illa proportionatur cognitioni. ibid.
Conuerſio illa debet eſſe vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem. ibid.c.2
Eſt naturalis quoad ſubſtantiam, ſed ſupernaturalis quoad modum; vnde ad illam requiritur gratia. 440.& 442.c.1
Conuerſio in bonum honeſtum ſuggeritur ab ipſa naturâ in primo vſu rationis. 441.c.1.

Cor

Cor paruum reddit hominem audaciorem; magnum verò timidiorem. 275.c.1

Creatura.

Creaturæ rationales conſequuntur vltimum finem diuerſimodè ab aliis. 18.c.1
Creatura quomodò particeps bonitatis & beatitudinis diuinæ. ibid.c.2
Creaturæ non addunt nouam perfectionem ſuprà Deum,& quare. 24.c.2
Ex Creaturarum cognitione exurgit deſiderium cognoſcendi Deum. 25.c.1
Creaturæ comparantur ad Deum ſicut artefacta ad ad artificem. 104.c.2
Creatura poteſt concordare & diſcordare à voluntate diuinâ in diuerſo genere cauſæ.198 c.2
Creatura pura non poteſt ſatisfacere de condigno malitiæ infinitæ peccati. 368.c.1

D.

DÆMON, SIVE CACODÆMON.

Dæmones ſunt auerſi à Deo, etiam vt auctore naturæ. 11.c.1
In Dæmonibus quomodò naturalia integra manſiſſe dicantur. ibid.
Dæmones detinentur in inferno, medio igne. 105.c.2
Dæmon non poteſt eſſe cauſa peccati directè, ſed ſolùm per modum ſuadentis. 391.c.1
Dæmon poteſt inducere ad peccatum interiùs inſtigando. ibid.
Quod Dæmonis eſt aut naturæ, quandoque diuinitati tribuitur. ibid.c.2
Dæmon propriâ virtute poteſt inducere ex neceſſitate ad faciendum aliquem actum de ſuo genere peccaminoſum;non tamen poteſt inducere neceſſitatem peccandi. ibid.
Dæmon poteſt rationis vſum impedire. ibid.
Dæmon non eſt niſi cauſa indirecta omnium peccatorum. ibid.
Dæmones non mouentur niſi in ordine ad finem ſuperbiæ. 435.c.1
In omnibus peccant mortaliter. ibid.
Dæmones leuioribus tentationibus homines ad ſui familiaritatem alliciunt, eaſque ordinant ad peiorem finem. ibid.
Dæmon omnia facit ex amore propriæ excellentiæ. ibid.
Inſanabili ſtimulatur inuidiâ contrà electos. ibid.

Debitum.

Debitum deſumptum ex conuenientiâ rei in ſe ipſa eſt diuerſæ rationis in diuerſis. 308.c.2
Debitum duplex, morale ſcilicet, & legale. 316.c.2
Definitio vtriuſque aſſignatur. ibid.

Defectus.

Defectus actus exterioris nihil tollit de præmio, vel pœna, ſit deſit poſſibiliras operandi voluntati perfectæ ad operandum. 201.c.1. & 2.
Defectus eſt cauſa timoris per modum diſpoſitionis materialis, ex parte eius qui timet. 255.c.1
Defectus non poſſunt eſſe cauſæ per ſe audaciæ 256.c.2

Quidam

Quidam tamen cauſant illam per accidens. 257. c.1
Defectus perſonæ eſt cauſa iræ, & triſtitiæ. 263.c.1

Delectatio.

Delectatio eſt proprietas beatitudinis. 22.c.2
Non tamen corporalis. ibid.
Delectatio & viſio in quo diſtinguntur. 43. c.2
Delectationes ſenſibiles vnde à pluribus appetantur. 47.c.2
Delectationis causâ operamur ex inſtitutione naturæ. 51.c.1
Delectationes quare adinuentæ à naturâ. 52. c.1
Delectatio reperitur in beatitudine ex ſcripturâ. 62.c.1
Delectario duplex in beato. ibid.c.2
Eius obiectum quale? 63.c.1
Eius principium declaratur. ibid.
Delectatio ſequitur amorem. 64.c.1
Delectatio eſt ita connexa cum beatitudine, vt nullo modo poſſit ab ea ſeparari. ibid.
Delectatio eſt proprietas viſionis beatificæ. ibid. c.2
Delectatio moroſa, quæ durat per plures horas, dicit maiorem deformitatem ad rationem, quàm quæ breui terminatur. 182.c.1
Delectatio concupiſcibilis in bono adepto eſt poſterior executione, ſed prior intentione paſſionibus iraſcibilis. 219.c.2
Delectatio eſt vera paſſio. 231.c.2.& ſeq.
Delectatio eſt in tempore ſolùm per accidens. ibid.
Delectatio definitur quidam motus animæ, & conſtitutio ſimul tota, & ſenſibilis in naturam exiſtentem. ibid.
Explicantur ſingulæ particulæ huius definitionis. ibid.
Delectatio differt à gaudio, & eſt illo communior. 232.c.2.& ſeq.
Delectatio reperitur etiam in appetitu intellectiuo. 233.c.1.& 2.
Non tamen illa quæ eſt propriè paſſio. ibid.
Delectationes partis intellectiuæ ſunt maiores delectationibus ſenſitiuæ. ibid.& ſeq.
Delectatio non ſolùm cauſatur ab obiecto, ſed etiam ab actu per quem attingitur. 234.c.1
Ad Delectationem tria requiruntur, ſcilicet bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipſa coniunctio. ibid.
Delectationes ſenſibiles non ſunt totæ ſimul ſicut intellectuales. ibid.& ſeq.
Delectationes intelligibiles ſpirituales ſunt ſecundùm ſe maiores corporalibus. ibid.
Corporales tamen quoad nos ſunt vehementiores triplici de causâ. 234.c.2
Delectationes tactus ſunt maiores delectationibus aliorum ſenſuum. ibid.& ſeq.
Datur Delectatio non naturalis. ibid.
Delectatio non poteſt eſſe delectationi contraria. ibid.
Delectationes tactus ordinantur à naturâ ad conſeruationem indiuidui, vel ſpeciei. 235.c.1
Delectatio viſus ſecundùm aliquam conſiderationem poteſt dici maior delectatione tactus. ibid.
Delectationes innaturales dicuntur, vel quia ſunt contrà naturam ſpecificam, vel quia nocent conſeruationi indiuidui, aut ſpeciei. ibid.
Hæ poſſunt dici connaturales ſecundùm quid. ibid.c.2
Ad Delectationem requiritur conſecutio boni conuenientis, & apprehenſio talis conſecutionis. ibid.
Delectationis cauſæ plures ſtabiliuntur. 236.c.1
Delectationem maximam percipit, qui putat aliquid ſibi proprium. ibid.
Delectationis proprium eſt dilatare cor. 239. c.1
Delectatio actualis non cauſat ſui deſiderium, niſi per accidens. ibid.
Per ſe tamen cauſat, vt eſt in memoriâ. ibid.
Delectationes corporales impediunt vſum rationis. ibid.& 240.c.1
Non autem ſpirituales. ibid.
Delectationes ſpirituales cauſant ſui ſitim, etiam dum habentur, prout ſitis ſignificat affectum ſine faſtidio. 240.c.1
Corporales è contrà faſtidium pariunt. ibid.
Delectatio perficit operationem. ibid.c.2
Delectatio nec omnis bona, nec omnis mala. ibid.
Delectatio aliqua eſt optimum, 241.c.1
Delectationes ſunt magis affines operationibus quàm concupiſcentiæ. ibid.c.2
Delectatio voluntatis eſt regula, ſecundùm quam homo iudicatur bonus, vel malus. 242
Hoc non conuenit delectationi appetitus ſenſitiui. ibid.
Delectationes tactus vehementes ſunt, & maximè obſtant rationi. 314.c.1
Delectatio quædam eſt in triſtitiis non perturbari. 353.c.2
Delectatio eſt quoddam præambulum inducens ad actum. 380.c1
In Delectatione, quæ comitatur actum generationis, maximè apparet inordinatio concupiſcibilis. 411.c.2
Delectatio tactus eſt ſummum obiectum concupiſcibilis. 414.c.2
Delectatio de obiecto illicito, quæ eſt peccatum mortale in vigiliâ, nullum eſt in ſomno, & ſolùm veniale inter ſomnum & vigiliam. 442.c.2

Deſiderium.

Deſiderium reſpicit bonum abſens, delectatio verò præſens. 41.c.2

Determinatio.

Determinatio ad vnum prouenit, vel ex imperfectione, vel ex ſummâ perfectione. 92.c.1

Deus.

Deum, ventrem eſſe guloſis, quomodò intelligatur. 6.c.1
Deus ſolus eſt verè vltimus finis, & quare? 9.c.2
In eo vltimo fine conueniunt homo, & aliæ creaturæ. 17.c.2
Deus eſt quodammodò vltimus finis appetitus hominis,

hominis, etiam dum peccat. V. *præclara.* 16.c.2. & ſeq.
Deus eſt ſummè bonus ſecundùm eſſe, & ſecundùm operationem. 18.c.2
Deus ſolus ſufficit ad beatificandum hominem. 23.c.2
Deus continet eminenter omnem rationem boni. 24.c.2
Deus ſolus eſt infinitus eſſentialiter. 25.c.1
Deus non poteſt ſupplere vicem cauſæ formalis. 28.c.2
Deus eſt Beatus per eſſentiam, & quomodò. 30. c.1
Deo res coniungi poſſunt, vel per modum aſſimilationis, vel per modum attingentiæ. 32. c.2
Deus quo ſenſu dicatur dare gratiam & gloriam. 34.c.1
Dei vultu quid intelligat ſcriptura. 38.c.2
Dei odium peſſimum eſt omnium peccatorum. 53. c.1
Deus poteſt ſuſpendere concurſum ad amorem beatificum, etiam ſuppoſitâ viſione. 76.c.1
Deus nulli creaturæ violentiam inferre poteſt, etiam in his quæ facit præter naturæ ordinem 104.c.1.& ſeq.
Deus poteſt cogere, & neceſſitare voluntatem. 107.c.1
Deus nulli Creaturæ violentiam infert, dum in illis quæ vult operatur. ibid.c.2
Deus ſolus poteſt mouere voluntatem per modum principij efficientis, & quod exercitium. 131. c.1
Deus non mouet voluntatem ex neceſſitate. 132. c.1
Deum verè diligens præponit illum creaturis. 194. c.1
Deus non vult niſi bonum, & ſub ratione boni. 198.c.2
In Deum vt in finem vltimum omnes actus humani referri debent. 209.c.2
Deus infudit vtrique Adamo omnes habitus, ſcientias, & virtutes. 325.c.2
Deus eſt actus purus, nullam habitus potentialitatem admittens. 356.c.2
Ad Deum, vt ad cauſam primam reducitur omnis entitas realis, ſed non defectus actionis. 368: c.1.& 2.V. *præclara.*
Deus nullo modo poteſt eſſe cauſa peccati. 388. c.1 & ſeq.
Eſt tamen cauſa actus Peccati ſecundùm ſubſtantiam. 389. & 390.c.1
Deus denegat aliquando auxilium ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ & iuſtitiæ. 389.c.2
Deus, quo ſenſu dicitur aliquos tradere in reprobum ſenſum. ibid.
Dei permiſſio aliquando vocatur actio in ſcripturâ. 390.c.1
Deus non poteſt eſſe cauſa excæcationis & obdurationis, in quantùm importat motum animi inhærentis malo, & auerſi à diuino lumine. ibid. c.2
Benè tamen in quantum dicit ſubtractionem gratiæ, ibid.
Deus de potentiâ abſolutâ poteſt vnum hominem, vel Angelum caput aliorum conſtituere, quamuis originaliter ab eo non deſcendant. 401. c.2
Id tamen nunquam factum fuit nec in veteri nec in nouo teſtamento. 402.c.1
Deus dicitur viſitare peccata parentum in filios &c. ſolum quantùm ad pœnam. ibid.
Deus in manibus Adæ poſuerat donum Iuſtitiæ originalis pro totâ naturâ. 409.c.2
Deus mortem non feciſſe dicitur, quia dono iuſtitiæ originalis corpus hominis erat incorruptum. 418.c.1
Deus non poteſt attingi vt finis naturalis, quin attingatur implicitè vt finis ſupernaturalis. 438. c.1
Deum non denegare gratiam facienti quod in ſe eſt, quomodo intelligitur. 440.c.1 & 2

Differentia.

Differentia obiectorum, quæ non ſufficit ad diuerſificandam potentiam, ſufficit ad diuerſificandum habitum. 283. c.2

Dilatatio.

Dilatatio pertinet ad amorem, & ad delectationem ſecundùm diuerſas conſiderationes. 239. c.2

Dilectio.

Dilectio Dei eſt omnium operationum viæ perfectiſſima. 58.c.2

Diſcere.

Ad Diſcendum maxima requiritur attentio. 246. c. 1

Diuitiæ.

Diuitiæ magis enitent effundendo, quàm coaceruando. 19.c.1
In Diuitiis non conſiſtit hominis beatitudo, & quare. ibid.
Diuitiæ ſunt in duplici differentiâ. ibid.
Diuitiæ naturales quid? & cur in his non conſiſtat felicitas. ibid.c.2
Diuitiarum cupiditas radix omnium malorum. 445.c.1.
Diuitiæ quâ ratione omnium malorum cauſæ dicuntur. ibid.

Dolor.

Dolor magìs odio habetur, quàm ametur voluptas. 229. c.1,
Dolor eſt paſſio animæ. 242.c.1
Dolor, & triſtitia pro eodem vſurpantur. ibid. c.2
Dolor opponitur delectationi, non tamen omnis. ibid.& 244.c.1.
Dolor cordis grauior eſt dolore corporis. 243. & 244.c.2
Dolor vocatur à D. Auguſtino ægritudo animæ. 243.c.2
Dolor eſt in ſenſu corporis cauſaliter, in appetitu verò formaliter, in quo differt à Triſtitiâ. ibid.
Dolor cauſatur ex ſolâ interiori apprehenſione ſenſus circà malum ſenſibile corporis. ibid.
Doloris cauſæ recenſentur. 245.c.1 & 2

Dolor aufert facultatem addiſcendi. ibid.
Doloris remedia. 247.c.1. & ſeqq.
Nullus Dolor poteſt eſſe ſummum hominis malum. 248.c.2

Donum.

Dona diſtinguntur à virtutibus. 346.c.1
Dona ſunt neceſſaria homini ad ſalutem. ibidem.
Dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus. ibid. & 347.c.2
Septem conuenienter enumerantur. ibid.& 348 c.2
Connectuntur ſibi inuicem Charitatis vinculo. 347.c.1
Dona Spiritus Sancti remanebunt in Patriâ quantùm ad eſſentiam; non autem quantùm ad materiam circà quam. ibid.& 350.c.1
Donorum dignitas attenditur ſecundùm enumerationem Iſa 11. ibid.& 350.c.2
Dona Spiritus Sancti perfectiora ſunt omnibus virtutibus, præterquàm Theologicis. ibid.
Donum poteſt ſumi latè & ſtrictè. ibid.
Donum definitur bonus habitus mentis collatus à Deo,quo homo promptè ſequitur motiones Spiritus Sancti &c. ibid.
Donorum neceſſitas infertur ex imperfectione luminis naturalis. 348.c.1
Ex ſeptem Donis quatuor perficiunt rationem;tria verò appetitum. ibid.c.2
Donum intellectus non ſolùm ordinatur ad ſpeculationem,ſed etiam ad praxim. 349.c.1
Donorum pertinentium ad rationem diſtinctio, & proprium officium. ibid.
Donum conſilij ordinatur ad applicationem circà opera ſingularia. ibid.
Diſtinctio Donorum, quæ perficiunt vim appetitiuam. ibid.c.2
Dona Spiritus Sancti neceſſariam habent connexionem cum Charitate. ibid.
Doni eſſentia conſiſtit in hoc quod reddat ſubiectum facilè mobile, & diſpoſitum ad motus Spiritus Sancti conuenientes ſuo ſtatui. 350.c.1
Vnde eadem eſt in viâ,ac in Patria. ibid.
Dona intellectualia præeminent cæteris. ibidem c.2
Dona perficiunt animam ad Spiritum Sanctum mouentem ; virtutes verò in ordine ad rationem. ibid.
Dona homini obuenientia ex iuſtitiâ originali. 408.c.2

Dos.

Dos ſumitur dupliciter. 82.c.2 & ſeq.
Dotis propriè ſumptæ tres conditiones. 83 c.1
Dos definitur ornatus animæ & corporis vitæ ſufficiens, in æternâ beatitudine iugiter perſeuerans. ibid.
Dotes animæglorioſæ ſunt viſio,comprehenſio, & fruitio. ibid.
Dotes non ſunt operationes, ſed habitus. ibid.
Dotis & Beatitudinis diſcrimen. ibid.
Dotes animæ beatæ reſpondent tribus virtutibus Theologicis, & tollunt earum imperfectionem. ibid.& ſeq.
Dotes prædictæ reducuntur ad lumen gloriæ, & Charitatem. 84.c.1
Dotes quatuor corporis glorioſi impaſſibilitas,agilitas,claritas & ſubtilitas. ibid.
Correſpondent quatuor virtutibus Cardinalibus, V.*præclara*. ibi d.c.2.
Per illas tolluntur omnes corporis defectus. ibid.
Dotes corporis glorioſi ſunt actus, non habitus. 85.c.1
Earum radix erit perfectum dominium animæ in corpus. ibid.
Singularum definitio traditur. ibid.& ſeq.

E

EFFECTVS.

Effectus non poteſt eſſe perfectior ſuâ cauſa 278.c.2

Electio.

Electio eſt à ratione ſimul & voluntate differenter tamen. 136.c.2 & 168.c.1
Vocatur intellectus appetitiuus, & appetitus intellectiuus. 136.c.2
Non elicitur ab intellectu, ſed à voluntate. ibidem.
Electio dicit ordinem magìs ſpecialem ad intellectum, quam cæteri actus voluntatis. 137.c.1
Electio non conuenit Brutis. ibid.c.2
Electio eſt tantùm eorum quæ per nos aguntur, & quæ ſunt in noſtrâ poteſtate. 139.c.2
Electio poteſt eſſe inter duo æqualiter appetibilia. 141.c.1
Electio addit ſuprà conſenſum quamdam relationem reſpectu eius, cui aliquid præeligitur. 143.c.1
Electio eſt elicitiuè à voluntate ſuppoſito actu intellectus, in quo opponitur imperio. 146.c.2
Electio reſpicit medium in recto, & finem in obliquo. 165.c.2
Electio non ſumit ſuam bonitatem præcisè ab obiecto,ſed etiam à pluribus aliis. 186.c.1
Electionis bonitas dependet ab intentione finis, quando ab iſtâ præceditur, & cauſatur. 195.c.1
Non autem cum hæc ſubſequitur, niſi quatenùs rëiteratur actus voluntatis per ſequentem electionem. ibid.
Electio non adæquat intentionem in bonitate, ſi intentio conſideretur per ſe ex parte obiecti. ibid.
Electiones quædam conſummantur intrà voluntatem ; aliæ autem in potentiis inferioribus. 294.c.2
Ad bonam Electionem requiritur debita intentio finis,& recta acceptio eorum quæ ſunt ad finem. 301.c.2

Eleemoſyna.

Eleemoſyna facta ex alienis furto acquiſitis,nullâ ratione eſt bona. 164.c.2

Ens.

Ens eſt analogum ad ſubſtantiam & accidens. 430. c.1
Propria eius ratio ſaluatur in ſubſtantiâ. ibid.

Error.

Error Originis circà beatitudinis amiſſibilitatem damnatus à SS. Patribus & Conciliis. 87.c.1
Error Lutheri dicentis omnem actionem hominis in ſtatu naturæ corruptæ eſſe malam. 151. c.1
Error oppoſitus Valentini & Manichæorum dicentium omnem actionem liberam hominis eſſe bonam, ſed à Diabolo vitiari. ibid.c.2
Damnatur vterque à ſcripturâ & Concilio Trid. ibid.& 152.c.1
Error Ioannis Hus dicentis nulla eſſe opera indifferentia, ſed omnia opera iuſti eſſe bona,& omnia opera Peccatoris mala. 170.c.1
Damnatus eſt in Concilio Conſtantienſi. ibid.
Error Petro Abailardo adſcriptus damnatur à Concilio Trid. 205.c.1
Error ſtoicorum dicentium omnes delectationes eſſe malas refertur,& confutatur. 241.c.1
Error oppoſitus Epicureorum ſentientium omnes delectationes eſſe bonas. ibid.
Error medius Platonis. ibid.
Error antiquorum Philoſophorum ponentium omnes virtutes, & ſcientias in animâ præexiſtere. 323.c.1
Error oppoſitus Auicennæ, & aliorum dicentium omnes formas etiam naturales eſſe omninò ab extrinſeco. ibid.
Error Pelagij, qui primus negauit Peccatum originale. 393.c.
Confutatur à D.Auguſtino,& aliis Patribus. 408.1 &414.c.2
Error aliorum ad Pelagianam hæreſim proximi accedens. ibid.
Malè attribuitur D.Auguſtino. ibid.
Error alius Lutheri dicentis homines iuſtificari per Iuſtitiam extrinſecam Chriſti. ibid.
Error Matthiæ Illyrici ſomniantis Peccatum originale eſſe imaginem ſubſtantialem Diaboli. ibid..
Errores Lutheri de illo varij, & maximè abſurdi. ibid.
Error Philippi Melanthon, & Martini Chennitij. ibd.c.2
Error Alberti Pichij peccatum originale ad ſolam denominationem extrinſecam, & reatum pœnæ reducentis, ibid.
Errores varij circà Peccatum veniale, & mortale, eorumque diſtinctionem. 427.c.1
Error alius Lutheri & ſequacium volentium nullum eſſe peccatum mortale præter incredulitatem. ibid.
Error Caluini aſſerentis è contrà omne Peccatum eſſe mortale. ibid.
Error Vuiclef dicentis omnia peccata Prædeſtinatorum eſſe venialia, reproborum verò mortalia. ibid.
Error Iouiniani aſſerentis omnia peccata eſſe æqualia,ſeu ex æquo mortalia. ibid.
Error Pelagianorum dicentium quolibet peccato gratiam amitti. ibid.
Errores præfati circà Peccatum mortale,& veniale damnati in Concilio Trid. ibid.
Error Michaëlis Baij dicentis nullum eſſe peccatum naturâ ſuâ veniale Damnatur per Bullas Pij V. & Gregor XIII. 428.c.2
Error Scoti dicentis peccatum veniale in hoc à mortali diſtingui, quod iſtud eſt contrà præceptum, illud verò contrà Conſilium. ibid.c.2

Eſſentia.

Eadem Eſſentia non poteſt coaleſcere ex ente reali & ente rationis. 367. c.1
Eſſentia,vt concipitur per modum potentiæ,& perfectibilis, habet rationem generis;vt verò concipitur per modum actus, & perficientis, habet rationem differentiæ. ibid.

Eua.

Eua comedens de ligno vetito priuſquàm Adam, amiſit non ſolùm gratiam, ſed etiam iuſtitiam originalem. 404.c.1
Sibi tamen ſolùm & perſonaliter. ibid.

Eübulia.

Eübulia eſt virtus benè conſiliatiua, & inquiſitiua mediorum. 147.c.1 & 198. c.2
In quo diſtinguitur à ſyneſi & Prudentiâ. ibid.

Euentus.

Euentus præcogitatus,ſeu præuiſus & intentus, addit ad bonitatem, & malitiam actus exterioris. 207.c.1
Euentus non præcogitatus nihil addit, niſi per ſe ſequatur ex tali actu. ibid.

Eütrapelia.

Eütrapelia eſt virtus quæ ponit medium in ludis, & iocis. 311.c.1

Excæcatio.

Excæcatio duo importat ſcilicet motum animi inhærentis malo, & auerſi à diuino lumine, nec non ſubtractionem gratiæ. 390.c.2
Excæcatio ordinatur ad ſalutem excæcati, ſi ſit prædeſtinatus. ibid.

Excommunicatio.

Excommunicatio non cadit ſuprà ſacrilegium niſi executioni mandatum. 194.c.2

Exemplar.

Exemplar humanæ virtutis in Deo præexiſtit. 317. c.2

Exemplum.

Exempla magis mouent quàm verba. 241.c.2
Exempla parentum habent vim auctoritatis ergà filios. 426.c.2

Exercitium.

Exercitium.

Exercitium continuum habilitat membra, non imprimendo habitum, ſed remouendo impedimenta ſeu humores, quibus erant innodata. 271.c.1

Experientia.

Experientia eſt cauſa ſpei duobus modis. 250. & 251.c.2

Poteſt tamen eſſe cauſa defectus ſpei. ibid.

Extaſis.

Extaſis eſt effectus amoris. 225.c.1.& 226.c.2

Extaſim pati dicitur aliquis, cum extrà ſe ponitur. 226.c.2

Contingit hoc dupliciter, vel ſecundùm vim apprehenſiuam, vel ſecundùm appetitiuam. ibid.

F

FABVLA.

FAbula Herculis applicatur ad obligationem, quâ puer tenetur ſe conuertere in Deum in primo rationis vſu. 438.c.2

Facere.

Facere diſtinguitur ab agere in hoc quod facere eſt actus tranſiens in exteriorem materiam;agere verò verò manet in agente. 299.c.1

Fama.

Famæ ſeu gloriæ humanæ vanitas oſtenditur à Boëtio. 21.c.1

Fama valdè inconſtans, nec eſt ſtabilis niſi per accidens. ibid.

In eâ non poteſt conſiſtere beatitudo.ibid.& ſeqq.

Felicitas V. *Beatitudo.*

Fides.

Fidei actus eſt perfectiſſimus inter omnes actus intellectus viatoris. 57.c.2

Fides quomodò Baſis charitatis, & aliarum virtutum. 59.c.2

Fides ſubiectatur in intellectu, quamuis habeat aliquod principium in voluntate.294.& 295.c.2

Fides ordine generationis præcedit ſpem, ſicut ſpès charitatem, ſed ordine perfectionis charitas præcedit vtramque. 319.& 321.c.1

Fides humana non habet rationem perfectæ virtutis; benè tamen diuina ſeu Theologica. 320.c.1

Fides importat quamdam imperfectionem. ibid. & 321.c.1

Fidei obſcuritas non obeſt certitudini, ac rationi veræ virtutis. ibid.c.2

Fidei proprium obiectum & menſura eſt veritas prima reuelans. 331.c.2

Fides de Trinitate medium tenet inter hæreſim Arianam,& Sabellianam. 332.c.1

Fides poteſt aliqualiter eſſe, ſed non habere rationem perfectæ virtutis ſine charitate. 337.c.2.& 338.c.1

Fides non remanet in patriâ. 344.c.1.& 345.c.1

Fides primariò & principaliter reſpicit primam veritatem, & ſecundariò ſe extendit ad directionem humanorum operum. 349.c.1

Fidei lumen requiritur ad conuerſionem in Deum, vt in finem ſupernaturalem. 438.c.1

Non tamen omninò deeſt conuertenti ſe in Deum,tanquam finem naturalem. 440.c.2

Filius.

Filius quomodo dicitur portare iniquitatem Patris in ſcripturâ V. *præclara.* 425.c.2.& ſeq.

Filij nihil patiuntur propter peccata parentum,niſi in temporalibus. 426.c.2

Dicuntur pati in ſpiritualibus propter imitationem culpæ. ibid.

Quare dicitur Deum viſitare peccata parentum in Filios, vſque in tertiam & quartam generationem. ibid.

Filij maiori pœnâ digni ſunt, ſi non corrigantur videntes pœnas parentum. ibid.

Finis.

Finis in operabilibus eſt ſicut principium in ſpeculatiuis. 2.c.1.13.c.2.159.& 434.c.2

Propter finem agere proprium eſt rationalis creaturæ. 2.c.1

In finem diuerſimodè tendunt creaturæ rationales, & irrationales, bruta & cognitione carentia. ibid.

Finis vltimus eſt primum principium à quo omnes motus appetitus originem trahunt & ad quod reducuntur. ibid.

Finis definitur id cuius gratia cætera fiunt. ibid. c.2

Finis diuiſiones in finem vltimum, & intermedium, in finem operis & operantis,in finem cui, & cuius gratiâ. ibid.& 159.c.1

In Finem poteſt aliquid tendere dupliciter. 3. c. 1

In Finibus impoſſibile eſt procedere in infinitum. 4.c.2

Finem vltimum tollere eſt tollere rationem boni. 5.c.2

Finis vltimus non poteſt eſſe multiplex. 6.c.1

Vnde decepti quidam illum multiplicant. 11. c. 2

Finis vltimus eſt vnus reſpectu cuiuſlibet hominis in particulari, ſicut & omnium hominum in communi. 6.c.2

Finis vltimus debet eſſe bonum perfectum, & conſummatum ex D.Auguſtino. 7. & 15.c.1

Nullus tendit ad aliquem finem tanquam vltimum,quin apprehendat ipſum, vt bonum plenè ſatiatiuum. 7.c.2

Plures Fines vltimos poteſt aliquis ſibi proponere ſucceſſiuè. 9.c.2

Finis vltimi veram rationem habet ſolus Deus.ib.

Finis vltimus poſitiuè, & negatiuè quid? ibid.

Finis vltimi ratio exigit, vt in ipſo ſiſtat appetitus. 10.c.1

Finis vltimus peccatoris in quo conſiſtat. 11. c. 1

Finis vltimus ſe habet vt primum mouens ergà appetitum. 12.c.1

Finis vltimi diuiſio in formalem & materialem. ibid.

Finis vltimi intentio manet virtualiter in omni appetitu cuiuſcunque rei. ibid.

Finis ſe habet ad agibilia, ſicut principia ad concluſiones. 13.c.1
Finis habet ſimul rationem principij & termini reſpectu actionum quæ fiunt propter finem. ibid.
Fines particulares ſunt media reſpectu finis vltimi ibid.
Finium particularium volitiones non habentur niſi in virtute volitionis finis vltimi. ibid.c.2
Finis intentio remanet, quandiu agens operatur in virtute illius. 14.c.1. & 2.
Exemplum huius aptiſſimum. ibid.
Finis vltimus, ita ſe habet reſpectu finium particularium, ſicut cauſa prima reſpectu ſecundarum. 16.c.1
Finis cuius, & quo, quid? 17.c.2
Finis vltimus eſt perfectior mediis. 39.c.2
Finis noſter vltimus inuoluit beatitudinem formalem, & obiectiuam. 45.c.1
Ad finem ordinatur homo partim per intellectum, partim per voluntatem. 66.c.1
Ad finem ſe mouere, & propter finem agere maximè differunt. 93.c.2
In finem ſe mouere poteſt aliquid tripliciter. ibid.
Finis poteſt haberi duplex cognitio, perfecta ſcilicet & imperfecta. 94.c.1
Finis ratio integratur ex tribus ſcilicet ex bonitate propter ſe amabili, ex negatione vlterioris ordinis, & ex terminatione aliorum ad ipſum. 134.c.1
Finis eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finẽ. 135.c.2
Finis vt ſic non cadit ſub electione, ſed ſolùm vt ordinatur ad vlteriorem finem. 139.c.1
In Finem nemo tendit, niſi medium ſit, aut appareat poſſibile. 146.c.1
Finis conſideratur vel vt cauſa, vel vt circunſtantia actionis humanæ, 159.c.1. & 2
Finis reddit actionem laude, vel vituperio dignam. ibid.
A Fine vltimo deſumenda eſt bonitas moralis omnis actionis, ſicut à primo principio omnis veritas concluſionum. ibid.
Vt finis operantis det bonitatem, vel malitiam actioni, non requiritur actualis conſideratio finis. 160.c.1
Finis actum ſpecificans non eſt circunſtantia. 161. c.1
Finis honeſtus vitiatur ex mediis illicitis. 164.c.2
Quò finis eſt excellentior, eò actio eſt melior. 195.c.2
Finis vltimus naturalis maximam habet connexionem cum ſupernaturali in ſtatu naturæ lapſæ. 336.c.2
A fine vltimo dependent omnia agibilia. 337.c.1

Forma.

Forma poteſt actuare infinitas materias ſucceſſiuè. 5.c.1
Forma Phyſica non eſt præſcindibilis ab imperfectione. 28.& 29.c.2
Benè tamen intelligibilis. ibid.
A formâ qualibet res habet ſuam ſpeciem. 155. c.2
Forma extrinſeca actionis eſt obiectum ipſius, intrinſeca verò eſt ordo ad illud. ibid.
Forma ordinatur od eperationem vt ad ſuum finem. 268.c.2
Forma ſeu qualitas non poteſt augeri ſecundùm ſuam eſſentiam. 275.c.2
Forma baptiſmi non verificaretur, ſi infans non contraheret peccatum originale. 394.c.2
Foma peccati originalis eſt priuatio iuſtitiæ originalis. 406.c.2

Fortitudo.

Fortitudinis actus imperatus à Charitate dicitur materialiter actus fortitudinis, & formaliter actus charitatis. 137.c.1
Fortitudo non eſt in voluntate niſi initiatiuè. 295. c.1
Fortitudo ſubiectatur in appetitu iraſcibili. 296.c.2
Fortitudinis officium eſt moderari timorem, & audaciam. 310.c.1
Fortitudinis eſt firmare appetitum circà pericula. 314.c.1
Fortitudinis partes potentiales ſunt magnanimitas, magnificentia, perſeuerantia, & patientia. 317.c.1
Fortitudo eſt habitus medius inter timorem & audaciam. 332.c.2
Fortitudo tenet ſecundum locum inter virtutes morales. 343.c.1

Fructus Spiritus Sancti V. *Spiritus Sanctus.*

Frui.

Frui vtendis, & vti fruendis humana peruerſitas eſt. 431.c.1

Fruitio.

Fruitio eſt actus potentiæ appetitiuæ. 132.c.1
Fruitio non reperitur in carentibus cognitione. 132.c.2
Eſt perfectè in rationalibus; imperfectè in aliis cognoſcitiuis. ibid.
Fruitio differt ab electione & intentione, & in quo. ibid.
Fruitio ſimpliciter eſt tantùm vltimi finis. ibid.
Fruirio perfecta eſt finis iam habiti realiter; imperfecta verò ſolùm habiti in intentione & ſpe. 133.c.1

Furtum.

Furtum commiſſum in loco ſacro habet rationem ſacrilegij ob ſpecialem iniuriam tali loco illatam. 181.c.1
Furti nomine poteſt appellari peccatum Adami. 400.c.1

G

GAVDIVM.

Gaudium conuenit ſolis rationalibus. 233.c.1
In quo conuenit, & differt à lætitia, exultatione, & iucunditate. ibid.
Hæc omnia ſunt ſynonima in ſcripturâ. ibid.
Gaudium in tribulationibus prouenit ex contemplatione futuræ beatitudinis. 247.c.2
Gaudium S. Tiburtij inter ardentes prunas incedentis. ibid.

Gloria.

Gloria poteſt eſſe ſine gratiâ de potentiâ Dei abſolutâ. 68.c.2

Gloriæ

Gloriæ ſtatus perficit hominis libertatem. 75.c.1
Gloria, quam ſancti poſſident in Patriâ, excedit cognitionem naturalem intellectus humani. 424.c.1.
Ad Gloriam omnes actiones noſtras dirigendas eſſe monet Apoſtolus. 430.c.2
V. *Beatitudo.*

Gloria Vana V. *ſuperbia.*

Gnome.

Gnome eſt virtus adiuncta Prudentiæ. 298.c.2
Gnome & ſyneſis dantur ad benè iudicandum. 299.c.2
Gnome definitur ſeu deſcribitur virtus benè iudicatiua de agendis ſecundùm rationem naturalem in his, in quibus deficit lex communis. ibid.
Quomodò inſeruit Prudentiæ. ibid.
In quo diſtinguitur à ſyneſi & Eübuliâ. ibid.

Gratia

Gratia ſe habet ad gloriam ſicut diſpoſitio ad formam. 68.c.1
Gratia eſt principium vitæ ſupernaturalis. 69.c.1
Sine Gratiâ poſſunt dari actus fidei & ſpei. ib. c.2
Gratia perficit libertatem hominis. 75.c.1
Gratia non augetur per actum remiſſum in eſſe qualitatis, ſed ſolùm in eſſe gratiæ, & amicitiæ. 279.c.1
Gratia compatitur Paſſiones. 305.c.1
Gratia infunditur priùs quam fides, ſpes, & charitas. 326.c.2
Per Gratiam anima habet quoddam eſſe ſpirituale. ibid.
Gratiâ ſanctificans à ſolo Deo tanquam cauſa principali producitur. 330.c.1
Sine Gratia nulla virtus facit bonum ſimpliciter habentem. 339.c.1
Gratia eſt nobilior & perfectior quolibet actu. 357.c.1
Proprium actum non habet. ibid.
Gratiæ eſt ſanctificare, & rectificare animam in ordine ad Deum. 409.c.1
Gratia vſurpatur aliquando pro iuſtitiâ originali. ibid.
Gratiæ priuatio non eſt in actu, ſed in ſubiecto actus. 411.c.1
Gratia Chriſtiana confertur homini per Baptiſmum regenerato loco iuſtitiæ originalis. 413. c.1
Cum Gratiâ compatitur rebellio virium inferiorum. ibid.
Gratiæ priuatio eſt ſolùm effectus peccati actualis in adultis. ibid.
Per Gratiæ claritatem anima efformatur ad ſimilitudinem Dei. 420.c.2
Gratiæ claritas expellitur ab animâ per peccatum commiſſum. ibid.
Gratiæ ſubtractio habet rationem pœnæ à Deo inflictæ. 421.c.1
Per Gratiam Homo vnitur Deo, & fit conſors diuinæ naturæ. 429.c.1
Gratiam non denegare Deum facienti quod in ſe eſt, quomodò debeat intelligi. 440.c.2
Ex viribus Gratiæ, non autem præcisè ex viribus naturæ tenetur puer attingens vſum rationis ſe conuertere in Deum. 442.c.1
Infallibiliter dat illi Deus alia auxilia Gratiæ, vt tandem iuſtificetur. ibid.

H

HABITVS.

Habitus alij ordinantur ad eſſe, alij ad operationem. 31.c.2
Habitus ſpecificatur ab obiecto mediate actu. 32.c.2
Habitus exceditur ab actu in conſecutione obiecti. 33.c.2
Idem eſt Habitus principiorum & concluſionum. 189.c.1
Habitus eſt qualitas difficilè mobilis. 266.c.2
Habitus eſt ſpecies qualitatis determinata. ibid.
Habitus ſumitur tripliciter 1. generaliter pro habere, quod eſt poſtprædicamentum. 2. pro vltimo prædicamento. 3. pro primâ ſpecie qualitatis. 267.c.1
Habitus in tertiâ acceptione definitur qualitas diſponens ſubiectum vt benè vel malè ſe habeat ſecundùm ſe, vel ad aliud, difficilè mobilis. ibid.
Habitus importat ordinem ad actum. 267.c.2
Habitus non reperitur in Deo. 268.c.1
Nec etiam in corporibus cœleſtibus. ibid.
Habitus ſupponit in ſubiecto compoſitionem ex actu & potentiâ, indeterminationem, & concurſum plurium diſponentium. ibid. & ſeq.
Habitus non eſt indifferens ad bonũ & malũ. ibid.
Habitus eſt etiã quodammodò in corpore. 269.c.1
Non tamen operatiuus. ibid. c.2
Habitus ordinatus ad operandum non conuenit animæ ſecundùm eſſentiam, ſed ſecundùm potentiam. ibid.
Habitus non ſunt in appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe, ſed ſolùm vt ſubiicitur rationi. ibid. c.2 & 271.c.1 & 2.
Habitus tres conditiones requirit. ibid.
Habitus eſt ex quo agimus cum volumus. 279.c.1
Habitus nullo modo ſubiectari poteſt in corporibus naturalibus & inanimatis. ibid.
Neque etiam in ſenſibus externis. ibid.
Habitum priùs eſſe in animâ, ſecundariò autem in corpore, quomodò intelligitur. ibid.c.2
Habitus artificioſi acquiſitio non ſolùm pendet à cognitione, ſed etiam ab exercitio. ibid.
Habitus ſunt in intellectu & voluntate. 272.c.1
Habitus eſt quid diuerſum à ſpeciebus intelligibilibus. ibid.c.2
Hæ tamen poſſunt habere quamdam rationem habitus. ibid.
Eius eſt Habitus, cuius eſt operatio. 373.c.1
Habitus latè ſumptus ponitur in Angelis. ibid.c.2
Habitus ſumptus pro diſpoſitione ad naturam, poteſt eſſe naturalis, & ſecundùm ſpeciem, & ſecundùm indiuiduum. ibid.
Sumptus verò pro diſpoſitione ad operandum, poteſt eſſe naturalis inchoatiuè, ſed non complete. ibid.
Habitus non poteſt generari vnico actu in potentiis appetitiuis, benè tamen in apprehenſiuis intellectiuis. 274.c.1
Habitus non generatur per vltimum actum. ibid.
Habitus quidam ſupernaturales infunduntur hominibus à Deo. ibid.c.2
Habitus infuſi per accidens ſunt illi, qui aliàs viribus naturæ poſſunt acquiri. ibid.
Habitus ſunt capaces augmenti. 275.c.1. & ſeq.
Habitus aliqui augentur per additionem ſecundùm ſe, non autem per ordinem ad ſubiectum. ibid.

Habitus augetur per actus intenſiores, non autem per æquè intenſos, minùſque per remiſſiores. ibid.& 278.c.2
Huiuſmodi augmentum poteſt eſſe intenſiuum ex ſcripturâ & Conciliis. 276.c.1
Habitus intellectiuus poteſt augeri extenſiuè non autem appetitiuus. ibid.
Habitus intellectiui attingunt diuerſa obiecta ſub diuerſis rationibus: appetitiui ſub vnicâ. ibid. c.2
Excipiuntur ab illis habitus fidei & primorum principiorum. ibid.
Habituum intenſio non fit per additionem gradus ad gradum, ſed per maiorem radicationem in ſubiecto. ibid. & ſeqq.
Habitus in indiuiduo perficitur in ordine ad ſubiectum. 278.c.1
Habitus extenditur in ordine ad obiectum, & intenditur in ordine ad ſubiectum per quemdam modum realem. ibid.c.2
Habitus acquiſiti augentur per actus effectiuè; infuſi verò ſolùm meritoriè. 279.c.1
Habitus poteſt corrumpi & diminui. ibid.
Corrumpitur autem & minuitur per ſolam ceſſationem ab opere. ibid.c.2
Habitus corrumpitur per ſe à contrario, per accidens autem ad corruptionem ſubiecti. ibid.
Habitus ſcientiæ principaliter eſt in intellectu poſſibili, ſecundariò autem in viribus ſenſitiuis apprehenſiuis. ibid.
Habitus ſcientiæ, opinionis, & artis poſſunt per ſe corrumpi. 280.c.1.
Habitus etiam qui ſunt in voluntate, corrumpuntur per ſe. ibid.
Non tamen ſyndereſis & Habitus primorum principiorum. ibid.
Habitus naturales & infuſi non poſſunt diminui. ibid.
Habitus contrarij poſſunt ſe compati in eodem ſubiecto, in gradu remiſſo. ibid.c.2
Oppoſitum tamen eſt probabilius. ibid.
Habitus expellit habitum contrarium formaliter. 281.c.1
Habitus poteſt corrumpi, vel minui per plures actus oppoſitos, quamuis non ſint intenſiores. ibid.
Habitus diſtinguntur tripliciter ſecundùm principia, ſecundùm naturam, & ſecundùm obiecta. ibid.c.2.& ſeq
Habitus poteſt conſiderari vt forma dicens ordinem ad agens, & vt habitus diſtinctus per ea ad quæ ordinatur. ibid.
Habitus cauſantur, & diſtinguntur ab actibus. ibid. c.2
Habitus ſpecificatur ab obiecto, & termino; quandoque verò à principio actiuo. ibid.
Habitus diuiditur in naturalem, infuſum, & acquiſitum. 283.c.1
Prætereà diuiditur in actiuum, & factiuum; in bonum, & malum; in diſponentem ad eſſe, & diſponentem ad operandum. ibid.
Habitus operatiuus eſt vna ſimplex qualitas. ibid. c.2
Habitus merè intellectualis non rectificat potentiam in ordine ad bonum vſum voluntatis. 286. c.2.
Habitus exiſtentes in ſenſibus internis, qui non ſunt habitus per ſe, non ſunt virtutes. 289.c.1 & 291.c.2
Habitus ordinantes affectum hominis in Deum, vel in proximum ſubiectantur in voluntate. 292.c.1
Habitus moralis datur ad determinandam potentiam, vt ſecundùm rationem operetur. ibidem. c.2
Habitus eſt neceſſarius ad bonum excedens, non autem ad bonum proportionatum. 293.c.1
Habitus diſponentes ad aliquam virtutem habent nomen & ſubiectum virtutis. 294.c.1
Habitus intellectuales ſpeculatiui ſunt ſolùm virtutes ſecundùm quid. 297.c.1
Habitus dicitur virtus, vel quia facit facultatem benè operandi, vel quia cum facultate facit bonum vſum. ibid.
Habitus intellectualis diuiditur iuxtà diuiſionem veri. ibid.c.2
Habitus intellectuales ſunt tantùm tres ſapientia, ſcientia, & intellectus. ibid.
Sub hoc vltimo comprehenditur ſynderesis. ibid.
Nullus Habitus poteſt dici ſimpliciter virtus in ſubiecto gratiâ deſtituto ſecundùm conſiderationem Theologi. 338.c.2.& ſeq.
Benè tamen ſecundùm conſiderationem Philoſophi. ibid.
Habitus eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis, ſed actus eſt cauſa Habitus in genere cauſæ finalis. 357.c.1
Habitus & priuatio pertinent ad idem genus, & habent eadem extenſionem. 410.c.2
V. *Virtus.*

Hæreſis.

Hæreſis Monothelitarum, & Apollinatis ponentium vnicam voluntatem in Chriſto. 26.c.2
Damnata eſt à Patribus ſextæ ſynodi. 27.c2
Hæreſis manichæorum ponentium duo principia, vnum bonorum, alterum malorum. 367.c.2
Hæreſis Iouiniani omnia peccata æqualia facientis. 427.c.2
Hæreſis Pelagiana aſſerens nullum iuſtum eſſe obnoxium peccato. ibid.
Damnatur vtraque à Concilio Trident. 428. c.1
V. *Error.*

Hæreticus.

Hæretici Monothelitæ admittebant ſolum vnam voluntatem & actionem in Chriſto. 26.c.2
Hæretici plures affirmantes Deum eſſe auctorem peccati. 388.c.1 & 2
Simon Magus.
Marcioniſtæ.
Luciferiani & Talmudiſtæ. ibid.
Hos ſequuntur Hæretici noſtri temporis. ibid.
Damnatus eſt eorum error à ſcripturâ, & Concilio Trident. ibid.& ſeq.
Hæretici varia ſentientes circà peccatum veniale & mortale, eorumque diſtinctionem. 427.c.2

Homo.

Homini conuenit agere propter finem. 2.c.1
Hoc eſt illi proprium. ibid.
Homo poteſt habere plures fines vltimos ſucceſſiuè. 9.c.2
Homo poteſt ſimul appetere plura bona, quorum vnum

vnum non refertur ad aliud, & quomodò. 10.c.1
Homo omnia appetit propter vltimum finem. 11. c.2
Homo omnes actiones in vltimum finem dirigit V. *praclara.* 15.c.1. & 2
Homo nullo modo poteſt intendere finem oppoſitum vltimo. 15.c.2
Homo neceſſitatur ad amorem beatitudinis ſolùm quoad ſpecificationem. 16.c.2
Omnes Homines conueniunt in appetitu vltimi finis. 17.c.1
Homo conſequitur vltimum finem diuerſâ ratione ab aliis creaturis. ibid.c.2
Hominis excellentia maximè attenditur ſecundùm beatitudinem. 20.c.2
Homo, licet immortalis, nunquam ſatiaretur bonis creatis. 25.c.1
Homo certo gradu perfectionis ſatiatur in viſione beatificâ. ibid.c.2
Hominis ſumma perfectio. 30.& 31. c.1
Homo poteſt conſequi ſuam beatitudinem. 85.c.2
Homo non poteſt fieri beatus per aliquam creaturam ſuperiorem, ſed per ſolum Deum. 89.c.1
Homo debet conſequi beatitudinem per bonorum operum merita. ibid.
Omnis Homo appetit beatitudinem formaliter, non autem materialiter conſideratam. ibid.c.2
Homo naturaliter vult non ſolùm bonum in communi, quod eſt obiectum voluntatis, ſed etiam bona particularia, quæ pertinent ad alias potentias. 131.c.1
Homo non eligit ex neceſſitate, ſed liberè. 140. c.2
Homo non eſt agens morale ſine libertate. 153. c.1
Hominem occidere grauiſſimum peccatum, ſed occidere malefactorem eſt actio iuſtitiæ. 175. c.1.& 2
Homo tenetur ſequi dictamen rationis. 191. c.1
Homo tenetur ſequi conſcientiam erroneam, non ſolùm dictantem aliquid ſub peccato eſſe faciendum, cuius omiſſio nullum eſt peccatum; ſed etiam ſuadentem aliquid eſſe faciendum de ſe malum, quod exiſtimatur bonum. ibid.c.2
Homo non tenetur ſecluſo præcepto ſe conformare voluntati diuinæ in volito materiali. 198. c.1.& ſeqq.
Homo propriè iraſci non poteſt contrà ſe ipſum. 261.c.1
Homo ſe habet ad fines per rectitudinem voluntatis, ſicut ad principia ſpeculabilium per lumen naturale intellectus. 290.c.1
Homo ſecundùm appetitum intellectiuum inclinatur in bonum rationis, non autem ſecundùm ſenſitiuum. 293.c.1
Homo per proprios actus non poteſt acquirere virtutes morales infuſas. 329.c.2
Vnde vnus Homo eſt promptior altero ad actus vnius virtutis. 342.c.1
Homo dirigitur vel à principio intrinſeco, quod eſt ratio humana; vel à principio extrinſeco, quod eſt ratio diuina. 348.c.1
Homo poteſt eſſe cauſa peccati, vel inclinando voluntatem ſui, aut alterius ad peccandum, vel non retrahendo alios à peccato. 389.c.2
Homo quantumlibet iuſtus tranſmittit in prolem maculam originalem. 398.c.2
Homo generat idem ſecundùm ſpeciem, non autem ſecundùm indiuiduum. 399.c.1
Homo auertitur à peccato ex conſideratione grauitatis illius. 401.c.1
Homines omnes ex Adamo peccatum originale contrahere eſt de fide; ſolùm tamen quoad debitum. 402.c.2
Hominis corpus in ſui creatione animæ, inferiores vires rationi; ratio autem ſubdebatur Deo. 407.c.1
Inde perfecta mentis eius tranquillitas oriebatur. ibid.
Homo poſt baptiſmum non debet dici priuatus iuſtitiâ originali. 412.c.2
Homini per baptiſmum regenerato non datur iuſtitia originalis, ſed gratia Chiſtiana. 413.c.1
Homo derelictus à Deo facilè cedit paſſionibus. 421.c.1
Homo patitur aliquando detrimentum in minori bono, vt augeatur in maiori. 425.c.1
Homo per gratiam vnitur Deo, & fit conſors eius naturæ. 429.c.1
Homo in ſtatu innocentiæ non potuit peccare venialiter. 434.c.2
Hominis prima cogitatio; poſtquàm peruenit ad vſum rationis, debet eſſe deliberare de ſe ipſo, & ſe conuertere in Deum. 437.c.1
Hæc obligatio incipit in primo inſtanti morali prædicti vſus. ibid.c.2
Colligitur ex ſcripturâ. 438.c.1 & 2
Homo dicitur in mundum venire cum primùm incipit habere vſum rationis. ibid.
Homo maximè indiget auxilio diuino in primo, & vltimo inſtanti libertatis humanæ. ibid.
Homo, poſita eius eleuatione ad ſtatum ſupernaturalem, non poteſt ſe conuertere in Deum vt finem naturalem, quin ſe conuertat in ipſum vt finem ſupernaturalem. 440.c.1
Homo antè vſum rationis eſt incapax omnis moralitatis. 443.c.1

Homicidium.

Homicidium horrorem ingenerat, nec deſiderium excitat, ſicut plura alia peccata. 204.c.2

Honor.

Honor quâ ratione virtutis præmium dicatur. 20. c.2
Honor debetur Deo, & clariſſimis inter homines. ibid.
Honoris deſiderium vnde tàm vehemens in homine. ibid.

Humilitas.

Humilitas reducitur ad virtutem Temperantiæ. 315.c.1
Inde poteſt quodammodò dici virtus Cardinalis. ibid.
Humilitas firmat omnes virtutes indirectè, remouendo ſcilicet ea quibus pereunt. ibid,c.2
Humilitas eſt habitus medius inter tumorem animæ, & puſillanimitatem. 332.c.2

I

IDOLOLATRA.

Idololatræ ſeu gentiles quâ ratione plures Deos apprehendebant. 11.c.2

Ieiunium.

Ieiunium ex voto pertinet ad virtutem Religionis. 181.c.1

Ignorantia.

Ignorantia concomitans non cauſat inuoluntarium, ſed potiùs facit non voluntarium. 120.c.1

Ignorantia conſequens non cauſat involuntarium ſimpliciter, ſed ſecundùm quid. ibid.

Ignorantia antecedens cauſat inuoluntarium ſimpliciter. ibid.

Ignorantia ſe habet tripliciter ad actum voluntatis. ibid.

Ignorantia affectata eſt in quam fertur voluntatis actus, vt excuſationem peccati habeat, vel non retrahat à peccando. ibid.c.2

Ignorantia ex negligentiâ, & vincibilis eſt de eo quod quis poteſt, & debet ſcire. 121. c.1 & 191.c.2

Ignorantia malæ electionis eſt, cum aliquis actu non conſiderat quod conſiderare poteſt, & debet. ibid.

Ignorantia antecedens eſt, cum aliquis ignorat circunſtantiam actus quam non tenebatur ſcire, & ex hoc aliquid agit, quod non ageret, ſi ſciret. ibid.

In Ignorantiâ culpabili ratio proponit aliquid vt conforme legi æternæ, quamuis reuerà non ſit tale. 191.c.2

Ignorantia vincibilis non excuſat à peccato mortali, ſed quodammodò minuit. 193. & 382.c.1

Ignorantia affectata aggrauat peccatum. 193. & 385.c.1

Ignorantia quædam poteſt eſſe cauſa per accidens peccati. 381.& 383.c.2

Sola Ignorantia tollens omnem peccati ſcientiam, & omninò inuoluntaria excuſat à peccato. 382.c.1

Ignorantia addit ſuprà neſcientiam, quod poſſit quis, & teneatur ſcire quæ ignorat. ibidem c.2

Ignorantia inuincibilis definitur illa, quæ ſtudio ſuperari nequit. ibid.

Ignorantia vincibilis è contrà eſt illa quæ poteſt vinci eſt ſuperari moraliter. ibid.

Ignorantia ſumitur aliquando pro inaduertentiâ. 383.c.1

Hæc eaſdem patitur diuiſiones, quas Ignorantia. ibid.

Iudicatur etiam cauſa peccati ibid.

Ignorantia vincibilis ſubdiuiditur in craſſam ſeu ſupinam, & affectatam. ibid.

Ignorantia craſſa eſt illa quæ ſolùm indirectè eſt voluntaria, vt cum quis negligit addiſcere id quod tenetur ſcire. ibid.

Ignorantia affectata illa dicitur quæ eſt directè volita, quando quis vult ignorare ex induſtriâ vt liberius propriæ cupiditati indulgeat. ibid.

Omnis Ignorantia poteſt eſſe iuris vel facti. ibid. & ſeq.

Ignorãtia inuincibilis tollit omninò voluntarium, & moralitatem ab actu. 383.c.2

Ignorantia habitualis ſecundùm ſe non eſt propriè peccatum, ſed ſolùm ratione negligentiæ antecedentis, 284.c.1

Ignorantia veritatis ſciendæ propter aliud non eſt peccatum ſpeciale, & diſtinctum ab eo quod cauſat. ibid.c.2

Benè tamen Ignorantia veritatis ſciendæ propter ſe. ibid.

Poteſt abſolutè dici quod Ignorantia minuit culpam. 385.c.1

Ignorantia inuincibilis excuſat omninò à peccato. ibid.

Ignorantia vincibilis, quamuis aliqualiter excuſet, non poteſt transferre peccatum de mortali in veniale. ibid.

Ignorantia iuris quomodò dicitur non excuſare. ibid.c.2

Ignorantia facti inuincibilis dari poteſt. ibid.

Ignorantiæ vulnus conſiſtit in hoc quod ratio deſtituatur ſuo ordine ad verum. 417.c.1

Impediri.

Impediri idem eſt ac detineri ab exercitio operis ſiue naturalis, ſiue violenti. 103.c.1

Imperium.

Imperium eſt actus rationis ſupponens actum voluntatis. 146. c.1

Ad Imperium tria concurrunt ſcilicet ordinatio alicuius ad aliquid, intimatio, & motio. ibid.

Ordinatio, & intimatio pertinent ad intellectum; motio autem ad voluntatem. ibid.

Imperium eſt ſimul ab intellectu & voluntate; ſed diuerſa ratione. ibid.

Imperium definitur actus rationis ſeu intellectus participantis voluntatem. 146.c.2

Imperium eſt elicitiuè ab intellectu præſuppoſito voluntatis actu. ibid.

Imperij actus non conuenit brutis. 147. c.2 & 168.c.1

Imperium & actus imperatus ſunt duo actus in genere entis, vnicus verò in genere moris. 147.c.2

Imperium imperfectum prouenit ex hoc quod ratio ex diuerſis partibus moueatur ad imperandum, vel non Imperandum. 148.c.2

Impoſſibile.

Impoſſibile eſt procedere in infinitum in cauſis finalibus & in aliis. 4.c.2

Impoſſibile eſt vt in eodem genere aliquid ſit vnum numero, & ſpecie multiplex. 208.c.1.

Impoſſibile eſt quod idem numero actus primò ſit peccatum veniale, & deinde mortale. 432 c.2

Impoſſibile eſt quod peccatum veniale ſit in aliquo cum ſolo originali abſque mortali. 436.c.1

Inclinatio.

Inclinatio naturalis quomodò determinatur ad vnum. 8.c.2
Inclinatio creaturæ, vt eſt pars vniuerſi, eſt magis naturalis, quàm inclinatio propriæ formæ. 105.c.1
Exemplum huius in igne fornacis Babylonis. ibid.
Inclinatio naturalis in his quæ ſunt ſine ratione, demonſtrat inclinationem naturalem voluntatis.
Inclinatio in corruptibilibus non ſolùm debet eſſe ad conſequendum conuenientia,& refugiendum nociua, ſed etiam ad reſiſtendum corrumpentibus,& contrariis. 211.c.1
Inde prouenit diſtinctio appetitus in concupiſcibilem,& iraſcibilem. ibid.
Inclinationis nomine poteſt intelligi vel propenſio naturalis, vel aſſuetudo quædam nondum ad eſſentiam habitus pertingens,vel etiam ipſe habitus. 333.c.1. & 2
Omnis Inclinatio mala originem trahit à concupiſcentia,ſiue appetitu ſenſitiuo. 412.c.1

Incontinens.

Incontinens iræ eſt minùs turpis,quàm incontinens concupiſcentiæ. 211.c.2

Indifferens.

Indiffetens poteſt ſumi priuatiuè, vel negatiuè 177.c.1

Indifferentia.

Indifferentia eſt vera ſpecies moralitatis. 171. c.2
Indifferentia eſt ſpecies moralitatis completa poſitiua, nec niſi abuſiuè vocatur negatiua. 173. c.1
Indifferentiæ repugnat compleri per bonitatem & malitiam. ibid.
Indifferentiam in quo ſenſu excludit D. Thomas ab actu indiuiduali. 174.c.1

Infernus.

Inferni ignis non alligat dæmones niſi vt inſtrumentum; principalis autem alligans eſt Deus. 27.c.1
In Inferno dæmones detinentur medio igne. 105. c.2
In Inferno nulla poteſt eſſe ſatisfactio, benè tamen ſatiſpaſſio. 22.c.2
Nec ideò in eo dicitur eſſe aliqua redemptio. ibid.
In Infernum detruduntur homines propter ſolum peccatum mortale. 436.c.1 & 2
V. *Pœna.*

Infinitum.

Infinitum non admittitur in cauſis materialibus,& quare. 5.c.1
Nec in cauſis formalibus. ibid.
Nec in materialibus. ibid.
Nec præſertim in finalibus,& quare. ibid.
Proceſſus in Infinitum tollit rationem finis. ibid. c.2
Infinitum creatum in actu implicat. 6.c.1

Iniuria.

Iniuriam inferre perſonæ ſacræ eſt de ſe malum. 182.c.2

Inordinatio.

Inordinatio animi circà ea quæ ſunt ad finem prouenit ex hoc quod non ordinentur infallibiliter ſub fine. 434.c.1
Inordinatio hominis incepit ab hoc quod pars illius ſuperior non fuerit Deo ſubiecta. ibid.c.2

Intellectus.

Intellectus prius debet cognoſcere verum vt ſic, quam poſſit attingere verum particulare. 14. c.1
Intellectus hominis eſt infinitus obiectiuè, non autem ſubiectiuè. 25.c.2
Intellectus ſe habet merè paſſiuè ad receptionem luminis gloriæ. 34.c.1
Eodem etiam modo ſe habet ad vnionem eſſentiæ diuinæ in ratione ſpeciei. ibid.
Intellectus eſt optima potentia. 35 c.2
Intellectus perfectio & obiectum eſt verum. 36. c.1
Intellectus perfectio deſumitur ab obiecto. 40. c.2
Intellectus trahit res ad ſe; voluntas verò fertur ad ipſas. 41.c.1
Intellectus eſt nobilior voluntate ſecundùm omnes conſiderationes. ibid.
Intellectus ex modo operandi eſt poſſeſſiuus obiecti. 43.c.1
Intellectus obiectum materiale poteſt eſſe bonum. 55.c.1
Intellectus clarè videns Deum neceſſariò iudicat eum eſſe vltimum finem,ad quem omnes actiones referre debet. 71.c.2
Intellectus malum eſt falſum; bonum autem eſt verum. 86.c.2
Intellectus mouet voluntatem quoad ſpecificationem, & mouetur ab ipsâ quoad exercitium. 128.c.2 & ſeq.
Intellectus nec ſecundùm ſe, nec in exercitio eſt determinatus ad cognoſcendum ens in particulari. 138.c.1
Intellectus participat à voluntate vim aliquam mouendi in finem. 148.c.1
Intellectus intelligit non ſolùm ſibi, ſed etiam alijs potentijs. 147.c.2
Intellectus indifferens ad plura eget determinari per habitus. 272.c.2
Intellectus non eſt vnus numero in omnibus hominibus,vt volebant antiqui. 273.c.1
Intellectus ex ſe præcisè poteſt eſſe ſubiectum virtutis ſecundùm quid. 288. & 289.c.2
Virtutis autem ſimpliciter,non niſi cum ordine ad voluntatem. ibid.
Intellectus eſt ſubiectum fidei & Prudentiæ dependenter à voluntate. 289.c.1
Intellectus poteſt eſſe ſubiectum habitus vt ſic,non autem habitus propriè virtuoſi. 295.c.2
Intellectus

Intellectus agens & poſſibilis componunt partem intellectiuam hominis. 323.c.2
Intellectus poſſibilis eſt ille, qui eſt in potentia ad omnia intelligibilia. ibid.
Intellectus agens eſt ille, cuius lumine intelligibilia in potentia fiunt actu intellecta. ibid.
Intellectus in actu mouet voluntatem. 325.c.2
Intellectus poteſt errare ſecundùm ſe dupliciter, poſitiuè ſcilicet & priuatiuè. 378.c.1
Poteſt etiam errare, prout dirigit potentias inferiores. ibid.
Intellectus Angeli non eſt diſcurſiuus, ſed cognoſcit concluſiones in ſuis principiis. 434.c.2

Intendere.

Qui Intendit finem aſſequibilem per aliquod medium, neceſſariò eligit tale medium neceſſitate ſecundùm quid. 140.c.2
V. *Intentio.*

Intenſio.

Intenſio actus interioris non prouenit ex meritis actus exterioris, ſed potiùs ex mutatione voluntatis. 417.c.1
Intenſio Intentionis deriuatur ad electionem, & ad actum exteriorem. ibid.
Minor eſt aliquando quàm velimus. ibid.

Intentio.

Intentio eſt actus voluntatis. 133.c.1
Benignè explicatur opinio D. Bonauenturæ dicentis Intentionem importare duplicem actum intellectus & voluntatis. ibid.c.2
Intentio aliquando eſt finis vltimi, aliquando intermedij. 134.c.1
Intentio virtualis tandiu manet, quandiu durat opus vi illius inceptum. 160.c.1
Intentio præcedens vitiat actum voluntatis aliàs bonum, non autem conſequens. 163.c.1 & 2
Intentio ſpecificatur à fine. 168.c.1
Intentio virtualis ſufficit ad meritum. 179.c.2
Intentio eſt principium omnium in genere moris. 186.c.1
Si Intentio conſideretur vt ratio electionis, bonitas intentionis redundat in electionem. 195.c.2

Inuidia.

Inuidia annumeratur à D. Gregorio inter ſpecies Triſtitiæ. 243.c.2
Inuidia eſt triſtitia de bono alieno, quaſi eſſet malum ei qui triſtatur. 244.c.2

Ira.

Ira non habet contrarium. 215.& 217.c.1
Miteſcere opponitur Iræ ſolùm negatiuè. ibidem.
Ira annumeratur vltima inter Paſſiones. 229.c.1
Ira non fertur niſi ad particularia, per quod differt ab odio. 229.c.2
Ira non cauſatur ex læſione, niſi ſuppoſitâ ſpe vlciſcendi. 258.c.1
Ira læſionem conſequens auget audaciam. ibidem.
Ira poteſt quodammodò dici Paſſio generalis, quamuis ſit ab aliis diſtincta. ibid.c.2
Iræ obiectum componitur ex bono, & malo. ibid.
Ira non eſt in concupiſcibili ſed in Iraſcibili, vt patet ex nomine. ibid. & 260. c.1
Ira eſt quodammodò cum ratione. 259.c.1
Ira eſt ſimpliciter naturalior quàm concupiſcentia, & minùs naturalis ſecundùm quid. ibidem.
Ira pertinet ad eoſdem, ad quos Iuſtitia & iniuſtitia. ibid.c.2 & 261. c.1
Ira definitur accenſio, ſeu feruor ſanguinis circà cor. 259.c.2
Ira dicitur Paſſio generalis, quia cauſatur ex concurſu multarum Paſſionum. 260.c.1
Ira ſupponit aliquam magnitudinem & arduitatem. ibid.
In Ira conſideratur malum deſideratum, & intentio deſiderij. ibid.c.2
Ira non appetit malum niſi ſub ratione iuſti vindicatiui, ac proinde cum menſurâ. ibid.
Ira magis excludit miſericordiam quam odium, quantùm ad intentionem deſiderij; minùs verò quantùm ad malum deſideratum. ibid.
Ira poteſt eſſe in brutis. 261.c.1
Iræ motus poteſt inſurgere vel ex ſolâ imaginatione, vel ex ratione nuntiante læſionem. ibidem.
Ira non poteſt eſſe niſi contrà ſingularia. ibid.
Iræ tres ſunt ſpecies, fel, Mania, & furor. ibid.
Iræ tres gradus ſine voce, cum voce, & cum verbo expreſſo. ibid.
Hæ ſpecies, & gradus ſolùm diuerſificantur ex parte ſubiecti. 262.c.1
Iræ motiuum eſt ſemper aliquid factum contrà eum qui iraſcitur. ibid. & ſeq.
Excellentia læſi inflammat Iram. ibid.
Defectus etiam ex alio capite. ibid.
Ira cauſat delectationem expellendo triſtitiam illatæ iniuriæ. 264.c.1
Ira cauſat feruorem ſanguinis & ſpirituum circà cor. ibid.
Iræ indicia exteriora demonſtrantur. ibid.c.2
Ira inter cæteras paſſiones manifeſtiùs impedit vſum rationis. ibid.
Vnde Ira eſt maximè manifeſtatiua. ibid.
Ira maximè cauſat taciturnitatem. 265.c.1
Iræ perturbatio in exterioribus membris apparet. ibid.c.2
V. *Paſſio.*

Iudicium.

Iudicium temerarium damnatur à ſcripturâ, & SS. Patribus. 171.c.1
Conſilia Apoſtoli circà illud maximè vtilia. ibid.
Iudicium de his quibus adhærendum eſt circà diuina, pertinet ad donum ſapientiæ; de his verò quibus adhærendum eſt circà creata, ad donum ſcientiæ. 349.c.1
Iudicium finale in agendis pertinet ad ſupremum iudicatorium ſeu rationem ſuperiorem. 379.c.1

Iuſtitia

Iuſtitia.

Iuſtitia diuina punit occulta quæ cognoſcit; humana autem ſolùm exteriora opera. 205.c.2
Iuſtitia & virtutes morales illi annexæ debent ſubiectari in voluntate. 296.c.2
Iuſtitia, quamuis virtus moralis; non eſt circà paſſiones. 305.c.2
Ad iuſtitiam reducuntur tanquàm partes potentiales Pœnitentia, Religio, & Pietas. 314.c.2
Iuſtitiæ eſt æqualiter pro debito reddere. 315.c.1
Iuſtitia diuiditur in commutatiuam, & diſtributiuam. 316.c.1
Iuſtitia connectuntur virtutes omnes, quæ ſunt alterum. ibid.c.2
Ad Iuſtitiam pertinent liberalitas, affabilitas, & amicitia. ibid.
In Iuſtitiâ medium rationis eſt medium rei. 330. & 331.c.2
Iuſtitia non eſt habitus medius inter extrema. 332. c. 2
Contrà Iuſtitiam non peccatur per exceſſum, ſed ſolùm per defectum. ibid.
Iuſtitia eſt præcipua inter virtutes morales. 339.c.1 & 342.c.2.& ſeq.
Iuſtitia originalis conceſſa fuit Adamo pro ſe ac poſteris. 401.c.1
Iuſtitia originalis conſiſtit in rectitudine rationis ad Deum, appetitus ad rationem, & corporis ad animam. 404.c.2
Iuſtitiæ originalis ordo conſiſtebat in hoc quod homo Deo, & omnia inferiora homini ſubiicerentur. 407.c.2
Inde primus homo collocatus fuit in loco temperatiſſimo, & delitioſo. ibid.
Iuſtitia originalis conceſſa fuit Adamo, non vt homini priuato ſed vt naturæ humanæ principio ibid.
Iuſtitia originalis conuenit cum gratiâ in hoc, quod vtraque ſanctificat & rectificat animam. 409.c.2
Iuſtitia originalis eo modo fuit amiſſa, quo erat tranſmittenda. 410.c.1
Iuſtitiæ originalis priuatio nihil eſt quàm habitualis auerſio à Deo fine vltimo ſupernaturali. ibid. c. 2.
Eſt pœna peccati. ibid.
Iuſtitia originalis eſt habitualis conuerſio hominis in Deum finem ſupernaturalem. ibid.
Iuſtitiæ originalis priuatio habet rationem culpæ, & rationem pœnæ. 411.c.1
Hæc priuatio habet ſe vt formale peccati originalis. 412.c.1
Iuſtitia originalis in ſtatu naturæ integræ non ſolùm continebat inferiores vires ſub ratione, ſed etiam corpus ſub animâ. 417.c.2
Inde comitabantur iuſtitiam incorruptibilitas, & alia dona. 428.c.1
Contra iuſtitiam, nedum contrà caſtitatem facit accedens ad vxorem alterius. 433.c.1

Iuſtus.

Iuſti quâ ratione dicuntur frui ſummo bono in hac vita. 133.c.1
Iuſti ſunt leuibus peccatis obnoxij. 305.c.1.& 427. c. 2
Nec propterea deſinunt eſſe iuſti iuxtà definitionem Concilij Trident. ibid.
Iuſti ſumus ex ipſa iuſtitia Dei non extrinſecâ quâ eſt in ſe iuſtus, ſed intrinſecâ, quâ nos iuſtos facit. 320.c.2

L

LACHRYMÆ.

Lachrymæ cor exonerantes triſtitiam mitigant. 247.c.2

Latria.

Latria vocatur à D. Thoma virtus Cardinalis, quia ad iuſtitiam reducitur. 315.c.1

Lex.

Lex ſe habet diuerſo modo ad tres differentias actuum humanorum. 172.c.2
Per Legem gratiæ nihil eſt commune & immundum ex Apoſtolo. 190.c.2
Lex æterna eſt regula remota bonitatis & malitiæ, ratio autem proxima. 191.c.1
Lex æterna non inclinat ad peccatum ſed ad rationem ſub quâ dictatur à conſcientiâ erroneâ. 193.c.2
Lex æterna multiplex eſt, naturalis, & poſitiua, diuina & humana. 364.c.2
Hæ omnes leges continentur virtualiter in mente diuinâ, quæ eſt regula omnium agendorum. ibid.
Lex omnis ordinatur ad ſeruandam charitatem 430.c.1
Legis ſubſtantia ſeu præcipuum intentum, eſt ordo, & adhæſio ad vltimum finem. ibid.
Plenitudo Legis eſt charitas. ibid.

Liberalitas.

Liberalitas eſt in appetitu concupiſcibili, vt moderetur amorem, concupiſcentiam, & delectationem circà pecunias. 310.c.2
Liberalitas quæ eſt circà paſſiones, reſidet in appetitu ſenſitiuo, quæ verò circà operationes, ſubiectatur in voluntate. 312.c.2
Liberalitas fundatur ſuprà iuſtitiam, eâque minus latè patet. 315.c.2

Libertas.

Libertatis perfectio non exigit omnimodam indifferentiam. 152.c.2
Libertas neceſſariò requiritur ad actionem moralem. 153.c.2
A Libertate dependet meritum vel demeritum actionis. ibid.
Libertas conſiſtit in indifferentiâ iudicij. 364.c.1
Libertatis humanæ initium intelligitur per primum mane de quo Matth. decimo tertio. 438.c.2
In primo & vltimo inſtanti Libertatis homo maximè indiget ope diuinâ. ibid.
Libertas habitualis tanta requiritur ad peccatum veniale, quanta ad mortale. 443.c.1
Libertas ſolùm imperfecta & ſecundùm alios nulla reperitur in puero antè vſum rationis. 444.c.1 & 2.

Liberum.

Liberum addit indifferentiam ſuprà voluntarium. 91.c.2

Liberum arbitrium eſt propria cauſa defectus, qui reperitur in actu peccaminoſo. 390.c.1

Littera.

Littera Pythagoræ humanæ vitæ ſpeciem præ ſe ferens. 438.c.2
Vtramque viam virtutis & vitij puero ad vſum rationis venienti demonſtrat. ibid.

S. Lucia.

S. Lucia contemnens Virginitatis iacturam,quam Tyrannus minabatur, adhuc virginitatem amabat. 118.c.1

Lux.

Lux dicitur illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum, cum primùm incipit habere vſum rationis. 438.c.2

Lymbus.

Lymbus puerorum eſt locus conſtitutus ad expiationem peccati originalis. 436.c.1.& 2.
Ibi non erit pœna ſenſus, nec etiam animi afflictio, & quomodò V. *preclara.* ibid,

M

MACVLA.

Macula peccati remanet in animâ etiam poſt peccatum. 418.c.2
Ceſſat autem redeunte lumine gratiæ. 419.c.1
Macula peccati ſolo nomine diſtinguitur à peccato habituali. ibid.
Vnum tamen meliùs alio rem explicat. ibid.
Macula propriè ſignificat turpitudinem, & priuationem nitoris debiti ſubiecto. 420.c.1
Macula relicta ex peccato actuali eſt priuatio nitoris gratiæ ſanctificantis, cum reſpectu ad actum peccati præcedentem. ibid.
Macula non eſt aliquid poſitiuum, in animâ, ſed priuatio gratiæ cum connotatione ad ſuam cauſam. ibid.
Macula peccati comparatur vmbræ à D. Thoma. ibid.
Maculæ multiplicantur ad multiplicationem peccatorum actualium. ibid.
Macula dicitur tenebra à Sancto Doctore. ibid.c.2
Maculâ per pœnitentiam ablatâ,remanet aliquando reatus ad pœnam. 424.c.2.& 425.c.1
Macula peccati non tollitur ab homine,niſi voluntas illius ordinem diuinæ iuſtitiæ acceptet. ibid.
Macula propriè non cauſatur in animâ per peccatum veniale. 433.c.2
Macula importat aliquid manens in animâ ſeu detrimentum nitoris habitualis. ibid.
V. *Peccatum.*

Magnanimitas.

Magnanimitas manifeſtat odium, vel amorem. 265.c.1
Magnanimitas verſatur circà magnos honores. 310.c.2
Magnanimitas in quo conuenit, & diſtinguitur à fortitudine. ibid.

Magnificentia.

Magnificentia verſatur circà magnos ſumptus,tanquàm circà propriam materiam. 310.c.2
Magnificentia eſt pars fortitudinis. ibid.
Magnificentia, quæ eſt circà paſſiones, reſidet in appetitu ſenſitiuo; quæ verò circà operationes, reſidet in voluntate. 311.c.2

Malitia.

Malitia finis determinat malitiam obiecti. 156.c.1
Vna Malitia non deſtruit aliam. 162.c.2
Malitia deſumpta à fine vniuerſalior eſt malitiâ deſumpta ex obiecto. ibid.
Malitia vnica eſt in actione, cuius obiectum eſt bonum,& finis malus. 166.c.1
Malitiæ vulnus conſiſtit in hoc quod voluntas deſtituatur ſuo ordine ad bonum. 417.c.1
V. *Actus*, *Circunſtantia.*

Malum.

Mala grauia ſunt quæ perſonam, vel honorem, vel fortunam alicuius notabiliter lædunt. 110.c.2
Mala grauia perſonæ dicuntur non ſolùm, quæ lædunt perſonam propriam,ſed etiam coniunctam. ibid.
Malum leue,ſi ſit verum, poteſt incutere metum grauem ratione imbecillitatis perſonæ. ibid.
Malum morale non eſt mera priuatio, ſed quid poſitiuum. 167.c.1
Malum ex obiecto, & circunſtantiâ dicente ſpecialem deformitatem ad rationem conſtituitur in duplici ſpecie diſparatâ; alterâ deſumpta ex obiecto, alterâ deſumpta ex tali circunſtantiâ. 183.c.1.& ſeqq.
Malum latiùs patet quàm peccatum. 208.c.2
Malum eſt cauſa & obiectum odij.227.& 228.c.2
Malum exterius poteſt excedere facultatem hominis;ratione magnitudinis, diſſuetudinis, & improuiſionis. 253.c.1
Malum naturæ poteſt eſſe obiectum timoris. ibid. c. 2
Ad hoc requiritur Mali propinquitas, & ſpes euaſionis. ibid.
Malum culpæ non eſt obiectum timoris, niſi in quantùm eſt à cauſâ exteriori. 254.c.1
Malum repentinum magìs timetur, quia maius apparet. ibid.c.2
Mala irremedibilia magìs timentur. ibid.
Malum ingens turbat iudicium. 255.c.2
Malum nunquàm aggredimur niſi ratione boni adiuncti. 256.c.2
Odium & ira verſantur circà Malum, ſed diuerſo modo. 260.c.1
Malum appetere ſub ratione iuſti minùs habet de ratione mali, quàm velle malum ſimpliciter. ibid.c.2
Malum in artificialibus contingit per deuiationem à fine particulari, & communi humanæ vitæ; in moralibus autem ſolùm per deuiationem ab ordine rationis ad finem communem. 299.c.2
Nemo intendens ad Malum operatur. 336.c.1
Malum eſt priuatio boni. 425.c.1
Mali rationem propriè non habet detrimentum ordinatum ad maius bonum. ibid.

Manſuetudo.

Manſuetudo.

Manſuetudo eſt propriè circà maximas iras quas debet moderari. 311.c.1

Martyrium.

Martyrium eſt actus fortitudinis vt elicientis, charitatis verò vt imperantis. 146.c.2

Martyrij actus addit aureolam & remiſſionem peccatorum ſuprà voluntatem efficacem illius. ibid.

Martyrij aureolam aſſequeretur occiſus inter ſomnum ſi anteà habuiſſet animum patiendi pro fide. 363.c.2

Materia.

Materia eſt capax recipiendi formas in infinitum ſucceſſiuè. 5.c.1

Materia tria recipit à formâ. 84.c.2

Matrimonium.

Matrimonium ſpirituale inchoatur in viâ per virtutes Theologicas. 83.c.2

Conſummatur in patriâ per dotes animæ beatæ. ibid.

Medium.

Medium virtutis moralis non eſt medium rationis, ſed rei ſecundùm æqualitatem geometricam. 331.c.1

Membrum.

Membra corporea non ſunt principia,ſed ſolùm organa actuum. 375.c.1

Membra comparantur ad animam mouentem ſicut ſeruus qui agitur & non agit. ibid.

Membra ſunt incapacia libertatis ,& peccati venialis. 337.c.2

Membrorum motus contrà rationem vocantur peccata membrorum. 396.c.1

Memoria.

Memoria eſt delectationis cauſa. 236.c.2

Memoria ſeu reminiſcentia habet quamdam vim diſcurrendi propter vnionem ad intellectum. 377.c.2

V. *Cogitatiua.*

Mendacium.

Mendacij grauitas vel leuitas vnde colligitur. 191 c.2

Mendacium ex naturâ ſua non opponitur contrà charitatem. 432.c.1

Mens.

In Mente diuina continentur virtualiter omnes leges. 364.c.2

Mens diuina eſt regula omnium agendorum. ibid.

Meritum.

Meritum reperitur etiam in minimis ſeu leuiſſimis, ſi ea propter Deum ſummè dilectum operemur. 179.c.2

Ad Meritum non requiritur attentio actualis, ſed ſufficit virtualis. ibid.

Metus.

Ex Metu facta ſunt mixta ex voluntario, & inuoluntario. 109.c.1

Magis tamen ſunt voluntaria quam inuoluntaria. ibid.

Metus eſt de malo imminenti futuro quod difficilè vitari poteſt. ibid.c.2

Metus definitur paſſio partis appetitiuæ, quâ fugimus aliquod obiectum , quatenùs repræſentatur nobis vt malum futurum,& difficile. ibid.

Definitur 2.ægritudo aut perturbatio orta ex Phātaſiâ imminentis mali. ibid.

Definitur 3. inſtantis periculi , aut futuri cauſâ, mentis trepidatio. ibid.

Metu agere non eſt idem ac agere ex metu. ibid.

Metus diuiditur in grauem , ſiue cadentem in conſtantem virum,& leuem. 110.c.1

Metus grauis prouenit ex cauſâ intrinſecâ & extrinſecâ. ibid.

Cauſa huiuſmodi duplex eſt , iuſta ſcilicet , & iniuſta. ibid.

Metus grauis ſolus poteſt inuoluntarium inducere. ibid.

Metus grauis requirit , vt metuens cogatur ad minus malum ſuſtinendum metu maioris mali; non autem è contrà. 111.c.1

Oppoſitum tamen non eſt improbabile. ibid.

Metus infamiæ cadit in conſtantem virum , ſi difficilè vitari nequeat. ibid.c.2

Metus dicit ſolam cauſam motiuam voluntatis ad actum, nec attingit effectum niſi medio conſenſu voluntatis. 112.c.2

In hoc diſtinguitur à coactione. ibid.

Metus dicitur cauſa , cur actus ſit mixtus ex voluntario , & inuoluntario in ſenſu ſolùm materiali. ibid.

Metus eſt cauſa indirecta inuoluntarij ; directa autem eſt amor actus oppoſiti. ibid.

In his quæ fiunt ex Metu adeſt velleitas non faciendi id quòd actu fit. 113.c.1

Facta ex metu ſunt voluntaria ſimpliciter , inuoluntaria autem ſolùm ſecundum quid. 115.c.1

V. *Voluntarium.*

Miſericordia.

Miſericordia eſt ſpecies triſtitiæ de malo alieno æſtimato vt proprio. 244.c.2

Miſericordia dicitur quaſi cordis miſeratio, ſeu miſeria in corde. ibid.

Moralitas.

Moralitas eſt genus contractum per tres ſpecies bonitatis,malitiæ, & indifferentiæ. 98.c.1

Moralitas dicitur à moribus. 152.c.1.& 154.c.2

Moralitas requirit libertatem actus tanquàm conditionem neceſſariam. 152.c.2

Moralitas tamen inuenitur in actu beatifico. ibid.

Moralitas non conſiſtit in libertate. 153.c.2

Moralitas dependet à lege. ibid.

Moralitas dicit aliquid ſuperadditum ad libertatem , quod eſt ordo intrinſecus actus humani ad obiectum vt ſubiectum regulis morum. 154. c. 1

Moralitas actionis dependet ab obiecto moraliter conſiderato. ibid.

Moralitas diſtinguitur ab entitate phyſicâ actus moralis. ibid.c.2

Moralitas non conuenit actibus humanis, niſi per comparationem ad voluntatem & eius dominium. 376.c.1

Mors.

Mortem obire pro Chriſto eſt actus fortitudinis & charitatis ſimul ſecundùm diuerſam rationem. 146.c.2.& 156.c.1

Mors D.Martini quomodò volita à Deo, non autem à Diſcipulis voluntatem ſuam diuinæ conformantibus. 199.c.1

Mors, & alij defectus corporales ſunt pœnæ peccati originalis. 411.c.1

Quâ ratione ſunt effectus illius. 417.c.2

Sunt naturales homini non ſecundùm formam ſuæ naturæ;ſed ſolùm ex parte materiæ. ibid.

Mos.

Mos ſignificat aliquando conſuetudinem; aliquando inclinationem naturalem. 300.c.2

Motus.

Motus ſpecificatur à termino. 4.c.2

Motus Circularis ignis in propriâ ſphærâ eſt præternaturalis. 103.c.2

Motus etiam fluxus,& refluxus maris. ibid.

Motus primò primi violenti ſunt homini, vt homo eſt,non tamen vt animal eſt. ibid.

Non ſunt ab intellectu, nec à voluntate. ibid.

Motus excitati in corporibus inferioribus ex impreſſione ſuperiorum non ſunt violenti. 104.c.2

In Motu principalior eſt actio quâm paſſio. 133.c.1

Motus ſubitò excitati ad apprehenſionem imaginationis, vel ſenſus non ſubſunt imperio rationis. 149.c.1

Motus membrorum, quæ mouentur à potentiis ſenſitiuis ſubduntur imperio rationis; non autem eorum quæ mouentur à viribus naturalibus. ibid.c.2

Motus appetitus rationalis ſunt aliquando ſimiles motibus paſſionum,ſed nunquam iidem.214.c.1

Motus appetitiuus circulo agitur. 222.c.1

In Motu amoris eſt duplex reſpectus ſcilicet ad bonum quod amamus, & ad perſonam, cui bonum amatum volumus. 223.c.1

Motus eſt cauſa delectationis in mutabilibus; non autem in immutabilibus ex ſuâ naturâ. 236. & 237.c.2

Motus in res propriè pertinet ad appetitum.250.c.1

Motus diuerſi excitantur in animâ ſecundùm diuerſas rationes obiecti apprehenſi. ibid.

Motus iræ non eſt per modum retractionis, ſed inſecutionis. 264.c.2

Motus quilibet appetitus ſenſitiui circà obiectum turpe non eſt peccatum veniale. 376.c.2

Diſtans ab aliquo per Motum, non poteſt ad illud redire niſi per Motum contrarium. 419.c.1

Motus ſubiti ſenſualitatis oriuntur ex eo quod ſenſualitas non ſit omninò ſubiecta rationi. 434.c.1

Motus primi ſenſualitatis in infidelibus non ſunt peccata mortalia,ſi eis non conſentiant. 435.c.2

Mulier.

Mulier aliàs honeſta conſentiens in Adulterium ex ſtimulis concupiſcentiæ, non cenſetur habere abſolutum amorem caſtitatis. 118.c.1

Mulier ſciens ſe appetendam fore, dum egreditur recreationis causâ, non peccat niſi venialiter. 207.c.2

Mulier dicitur prima peccati origo, quia inuitauit maritum ad comedendum de ligno vetito. 404.c.2

N

NATVRA.

NAtura non deficiens in neceſſariis, conceſſit homini liberum arbitrium, quo finem vltimum conſequatur. 88.c.2

Natura eſt quoddam artefactum diuinæ artis. 154.c.2

Ad Naturæ legem pertinet omne ad quod homo naturaliter inclinatur. 157.c.2

Illud dicitur eſſe contrà Naturam hominis, quod repugnat illi, in quantum eſt rationalis. 356.c.2

Propria Naturæ tranſmittuntur à parentibus in filios; non autem propria perſonæ. 401.c.1.

In ſtatu Naturæ integræ inferiora ſubiiciebantur rationi, quia ratio erat ſubiecta Deo. 407.c. 2

Natura humana vulnerata eſt quantùm ad animam per deordinationem potentiarum; & quantùm ad corpus per incorruptibilitatem. 411.c.1

Naturæ vulnera à peccato inflicta ſunt quatuor, infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia. 416.c.2

Naturæ dicitur propriè vulnerata per inordinationem virium animæ. 417.c.1

Corruptiones; & alij defectus corporales ſunt contrà Naturam particularem, & ſecundùm Naturam vniuerſalem. ibid.c.2

In ſtatu Naturæ integræ iuſtitia originalis non ſolùm continebat inferiores animæ vires ſub ratione,ſed etiam corpus ſub animâ. ibid.

Natura ſuggerit homini in primo vſu rationis conuerſionem in bonum honeſtum & finem debitum. 441.c.1

Naturalis.

Naturale ſumitur tripliciter. 91.c.1

Naturale, in quo diſtinguitur à voluntario, & à libero. ibid.

Naturalia comparantur ad artem diuinam, ſicut artefacta ad artem humanam. 138.c.2

In Naturalibus bonitas conſequitur entitatem. 151.c.1

Naturalia ſunt communia animatis, & inanimatis. 252.c.2

Naturale dicitur illud quod conuenit homini, vel ratione indiuidui, vel ratione ſpeciei. 313.c. 1

Neceſſarium.

Neceſſarium dicit determinationem ad vnum 103.c.1

Neceſſarij diuerſa acceptiò. ibid.
Neceſſarium eſt quid ſuperius ad neceſſarium ex coactione, & neceſſarium ex inclinatione. ibid.
Neceſſarium eſt dari habitus, ad determinandum & perficiendum potentias. 267.c.2

Nitor.

Nitor animæ duplex vnus ex refulgentiâ luminis naturalis, alius ex refulgentiâ luminis diuini. 418.c.2
Vterque amittitur per peccatum, & inducitur macula. ibid.
Nitor habitualis eſt fulgor intrinſecus in animâ, actualis verò extrinſecus. 433.c.2

Nocumentum.

Nocumentum inferri poteſt alicui, vel ex ignorantiâ, vel ex malitiâ, vel ex paſſione. 263.c.1.
Nocumentum peccati præuiſum, & intentum directè aggrauat peccatum; præuiſum autem, & non intentum aggrauat ſolùm indirectè. 371.c.2
Nec præuiſum, nec intentum non aggrauat directè, ſi ſe habeat per accidens; benè tamen ſi ſequatur per ſe ex actu peccati. ibidem.

Nolitio.

Nolitio inefficax & Conditionata non opponitur volitioni oppoſitæ actus contrarij. 114.c.2

O

OBIECTVM.

AD Obiecti conſecutionē requiritur quòd potentia trahat illud ad ſe. 43.c.1
Obiectum intellectus debet eſſe præſens ſecundùm eſſe intentionale. ibid.
Obiecta potentiarum ſunt naturaliter priora earum actibus. 44.c.2
Obiectum tùm Intellectus, tùm voluntatis poteſt conſiderari, vel in eſſe entis, vel in eſſe obiecti. 52.c.1
Obiectum vitiatur ex malâ ordinatione. 165.c.2
Obiectum intellectus eſt eiuſdem rationis; appetitus verò diuerſæ. 306.c.2
Obiectorum quædam differentia poteſt cauſare diuerſitatem paſſionum, abſque quod cauſet diuerſitatem virtutum. 309.c.2
Obiecta moralia principalia ſunt in quadruplici genere. 314.c.1
Obiecto poteſt aliquis inhærere, vel vt fruens, vel vt vtens. 430.c.2
V. *Intellectus*. & *Voluntas*.

Odium.

Odium nociui quantum in homine. 75.c.2
Odium cauſatur ex amore. 227. & 228.c.2
Odium non poteſt eſſe fortius amore. 228.c.1 & 2
Videtur tamen aliquando præualere, & quare. ibid. & 229.c.1
Odium eſt diſſonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur vt nociuum. 228.c.2
Nemo Odio habet ſeipſum, niſi per accidens. 229.c.1
Odium appetitus ſenſitiui non poteſt ferri ad vniuerſale logicum, ſed ſolùm ad vniuerſale Phyſicum. 229.c.1
Odium appetitus intellectiui poteſt ferri ad vtrumque, ibid.
In hoc Odium differt ab irâ. ibid.
Odium eſt multò grauius, quam ira. 259.c.1
In Odio conſiderantùr malum deſideratum, & intentio deſiderij. 260.c.2
Odium nullâ menſurâ mali ſatiatur. ibid.
Odium poteſt totum genus complecti; quamuis ira ſolùm verſetur circà ſingulariâ. 261. c.2 & ſuprà.

Omiſſio.

Omiſſio num poſſit eſſe aliquando libera, & non voluntaria? 93.c.1
Ad Omiſſionem liberam tria requiruntur. ibid. & 97.c.1
Omiſſio quomodò requirat actum, & negationem actus. 96.c.1 & ſeqq.
Omiſſionem voluntariam ſequitur effectus voluntarius; ſicut inuoluntariam inuoluntarius. 96.c.2
Omiſſio officij poſt proiectum in mare Breuiarium, num cenſeatur voluntaria. 101. c.1 & ſeq.
Omiſſio etiam miſſæ propter opus incompoſſibile cum illius auditione. ibid.
Omiſſio præcepti aliquando virtuoſa efficitur ex circunſtantiis. 176.c.1
Omiſſio ſecundùm ſe nullum petit actum, ſed ſolùm in ſua cauſâ. 359.c.2
Omiſſio non erit voluntaria, ſi talis cauſa vel occaſio non ſit in poteſtate hominis. ibid.
Omiſſio culpabilis non poteſt dari moraliter abſque actu libero. 360.c.2
Omiſſio. vt ſit culpabilis, debet eſſe voluntaria directè, vel indirectè. ibid.
Omiſſionis peccatum contrariatur præcepto affirmatiuo. 363.c.1
Omiſſio cenſetur volita in ſua cauſâ, quando volumus aliquid incompatibile cum actu. ibid.

Operatio.

Operatio eadem non poteſt eſſe per ſe & ex naturâ ſuâ perpetua, & tranſitoria. 109.c.1
Operatio facta metu grauis mali ordinatur vel ex ſua naturâ, vel ſolùm per accidens ad illud vitandum. 111.c.2
Operatio humana, vt ſit bona, debet eſſe conformis diuinæ voluntati in volito formali. 197.c.2
Operatio eſt propria cauſa delectationis. 235.c.1
Operationis perfectio eſt vltimus delectationis effectus. 240.c.2
Operationum quædam ſunt bonæ, quædam autem malæ. 241.c.2
Ad rectam Operationem requiritur electio mediorum, quæ ſunt neceſſaria ad finem. 299 c.2

Operatio eſt genus ad paſſiones, & operationes, quæ non ſunt actus appetitus ſenſitiui. 308.c.1
Operationes appetitus ſenſitiui diſtinguntur ab alijs, & dicuntur communiter paſſiones. ibidem.

Opinio.

Opinio Stoicorum dicentium ſapientem non eſſe Paſſionibus obnoxium. 304.c.1
Opinio Peripateticorum oppoſita. ibid.
Conciliatur vtraque ſententia à D. Auguſtino ibid.
Opinio Stoicorum dicentium ſpecialiter Triſtitiam eſſe non poſſe in animo ſapientis. 305.c.1
Opinio Tullij dicentis virtutes Cardinales poſt hanc vitam non remanſuras. 344..2
Opinio antiquorum dicentium ſpecies intelligibiles non remanere in intellectu niſi durante intellectione. 345.c.1
Opinio Durandi dicentis actum antecedentem, vel concomitantem omiſſionem malam, ſi ſit aliàs ex obiecto bonus, non vitiari. 361.c.1
Opinio oppoſita refertur. ibid.
Opinio Durandi negantis peccatum originale eſſe voluntarium. 395.c.1
Opinio dicentium ſemen virile diſtinctâ virtute producere inſtrumentaliter naturam, & peccatum originale. 397.c.2
Opinio Capreoli aſſerentis puerum in primo vſu rationis teneri ſe conuertere in Deum, vt auctorem ſupernaturalem. 437.c.2
Expenditur, & meritò improbatur ab aliquibus. 438.c.1
Opinio Caietani probabilior, quæ ſtatuit illum teneri ſolùm ſe conuertere in bonum honeſtum. ibid.

Opus.

Opera bona ex Circunſtantiis poſſunt vitiari, & fieri mala. 176.c.1
Opus bonum moraliter factum ab infideli eſt conforme diuinæ voluntati in volito formali. 197.c.2
Opus executioni mandatum affert plura commoda, quæ ex volitione illius quantùmuis efficaci euenire non poſſunt. 203.c.2
Addit imprimis præmium, vel pœnam ſuprà voluntatem efficacem. ibid.
Opera bona non ſolùm ſunt ſigna, ſed vera incrementa iuſtitiæ noſtræ ex Concilio Trident. 205.c.1

Oratio.

Orationis Dominicæ quarta petitio exponitur. 199.c.2

Ordo.

Ordo rationis mouentis apparet in omnibus mobilibus, etiam ratione carentibus. 138.c.2
Ordo ſupernaturalis longè perfectior eſt naturali. 327.c.1
In illo propterea maior elucet Prouidentia. ibidem.
Tres Ordines ſcilicet rationis, exterioris hominis gubernantis, & diuini regiminis per peccatum euertuntur. 420.c.2
Ordo diuinæ Iuſtitiæ ſemel peruerſus in homine per peccatum mortale, ſine virtute diuinâ reparari non poteſt. 421.c.2
Ordo ad vltimum finem dat initium vitæ ſpirituali. 429.c.1
Non poteſt niſi per virtutem diuinam reparari. ibid.
Ordo in homine conſtitutus conſiſtebat in hoc quod pars inferior contineretur ſub ſuperiori; ſuperior autem ſub Deo. 434.c.2

P

PACTVM.

PActum Dei cum Adamo nullatenùs fuit iniurioſum poſteris, ſed potiùs ſingulariſſima gratia. 396.c.2
Ordinatum fuit ad redemptionem omnium hominum. ibid.

Paſſio.

Paſſiones omnes verſantur circà bonum, excepto timore, & triſtitiâ. 116.c.2
Paſſio vehemens & auferens iudicium rationis, neceſſariò trahit ſecum voluntatem. 131. c.2
Paſſiones appetitus iraſcibilis oriuntur è paſſionibus concupiſcibilis. 211.c.2
Paſſiones à quibuſdam vocantur perturbationes, ab aliis verò affectus, ſiue affectiones. ibidem.
Paſſionis ethymologia à nomine Græco πάθος quod ſignificat motum animi. 212.c.2
Paſſio ſumitur tripliciter, vel ſecundùm quod ſignificat receptionem alicuius præciſè, vel vt ſignificat receptionem alicuius conuenientis cum abiectione alterius diſconuenientis, aut è contrà receptionem alicuius diſconuenientis cum abiectione alterius conuenientis. ibidem.
Paſſiones propriè dictæ pertinent ad gradum ſenſitiuum. ibid.
Habent etiam per ſe annexam aliquam immutationem corporalem. ibid.
Paſſiones animæ ſenſitiuæ participant bonitatem, & malitiam moralem ab intellectiuâ. ibid. & ſeq.
Paſſio propriè definitur motus appetitiuæ virtutis ſenſibilis, ob imaginationem boni, vel mali. 213.c.1
Paſſiones ita dicuntur, quia in illis appetitus ſe habet per modum patientis, dum rapitur ab appetibili. ibid.c.2
Paſſionis ratio potiùs inuenitur in parte appetitiuâ, quam in apprehenſiuâ. ibid. & ſeq.
Eſt analoga ad Paſſiones appetitus ſenſitiui, & intellectiui. 214.c.1
Paſſiones appetitus concupiſcibilis differunt pluſquàm ſpecie à Paſſionibus iraſcibilis. 214. c.2 & ſeq.
Vnde prouenit huiuſmodi diuerſitas. 215.c.2
In Paſſionibus iraſcibilis duplex contrarietas inuenitur. 215.c.1 & 216.c.2
Paſſiones aliquæ differunt ſpecie in eadem potentiâ, nec tamen ſunt contrariæ. ibid.

Paſſiones differunt ſpecie ſecundùm obiecta. ibid. c.2

Paſſiones eſſe numero vndecim fusè probatur. 216. c.1

Sex Pertinent ad concupiſcibilem, quinque verò ad iraſcibilem. ibid.

Paſſiones ſunt contrariæ vel ſecundùm diuerſos terminos, vel ſecundùm acceſſum & receſſum ab eodem. 216.c.2

Prima Contrarietas duntaxat reperitur in Paſſionibus concupiſcibilis. ibid.

In Paſſionibus inuenitur bonum, & malum morale, provt ſubiacent imperio rationis. 217. c.2

Paſſiones, in quantùm ſunt præter ordinem rationis, inclinant ad malum; in quantùm verò ad illam ſunt ordinatæ, inclinant ad bonum. ibid.

Paſſiones antecedentes iudicium rationis diminuunt, conſequentes verò augent bonitatem, vel malitiam actus. ibid.& 219.& 387.c.1

Paſſiones poſſunt conſiderari vel ſecundùm ſe, vel vt ſubiacent imperio rationis. 218.c.1

Solùm in ſecundâ conſideratione ſunt capaces bonitatis & malitiæ. ibid.

Paſſiones vnde dicuntur voluntariæ. ibid.

Paſſiones habent ſe antecedenter, & conſequenter ad iudicium rationis. ibid.c.2

Paſſiones ſe habent conſequenter, vel per modum redundantiæ, vel per modum electionis. 219. c.1

Paſſiones concupiſcibilis ſunt priores, & via intentionis, & via executionis quàm Paſſiones iraſcibilis. ibid. c.2

Inter ſe ſigillatìm, Priores ſunt quæ verſantur circà bonum, illis quæ verſantur circà malum. 220.c.1

Paſſiones quo ordine debent recenſeri. ibid.

Paſſiones principales communiter dicuntur Gaudium, Triſtitia Timor & Spes. ibid,c.2

Dicuntur etiam Paſſiones generales. ibid.

Paſſiones hæ multiplicantur ſecundùm differentiam præſentis, & futuri. ibid.

Paſſio eſt effectus agentis. 222.c.1

Nulla alia Paſſio poteſt eſſe cauſa amoris vt ſic, ſed ſolùm alicuius. 224.c.1

Paſſio non fit ab aſſuetis. 237.c.2

Paſſio propriè dicitur motus inferens nocumentum. 252.c.1

Paſſiones ſpecificantur ab obiecto. ibid.c.2

Paſſiones ſeu actiones voluntatis facilè ſubiiciuntur rationi; non autem Paſſiones appetitus ſenſitiui. 295.c.1

Paſſiones ex ſe non habent rationem boni aut mali. 304.c.1

Paſſio incipit in appetitu, & terminatur in ratione; virtus verò è conuerſo. ibid.

Paſſiones, vt ſunt affectiones inordinatę, in ſapiente eſſe non poſſunt. ibid.c.2

Paſſiones inordinatæ dicuntur à Tullio morbi animæ. ibid.

Paſſiones poſſunt eſſe in homine in gratiâ exiſtente, circà materiam leuem, & venialem. 305. c.1

Paſſiones appetitus iraſcibilis ad diuerſa ordinantur, & diuerſas virtutes requirunt ad moderationem. 309.c.1

Paſſionum obiecta diuerſimodè relata ad appetitum ſenſitiuum cauſant diuerſas ſpecies Paſſionum; comparata verò ad rationem cauſant diuerſas ſpecies virtutum. ibid.

Paſſiones ad diuerſas potentias pertinentes, pertinent ſemper ad diuerſas virtutes. ibid.

Paſſio appetitus ſenſitiui nequit directè mouere voluntatem, benè tamen indirectè. 386. c.1

Paſſio antecedens voluntatem minuit peccatum, conſequens verò potiùs auget. 387.c.1

Paſſio ita vehemens vt omninò auferat iudicium rationis, excuſat totaliter à peccato. ibid.

Paſſionibus facilè cedit homo gratiâ deſtitutus. 421.c.1

Paſſiones vocantur ab Apoſtolo deſideria cordis. ibid.

Peccare. Peccans.

Peccans venialiter habet Deum pro fine habitualiter, & deficit actualiter circà media. 11. c.1

Peccandi facultas merus eſt libertatis defectus. 75. c.1

Peccans proprij commodi amorem ſibi proponit vt finem. 165.c.1

Peccare neceſſariò eſt contrà rationem peccati. 192.c.1

Peccans præponit creaturam Deo. 194.c.1

Peccans etiam mortaliter operatur vt tendens in bonum, & propriam beatitudinem. 198.c.1

Peccaret mortaliter qui appeteret carere gratiâ, etiam exiſtens in peccato mortali. 199. c.1

Peccandi poteſtas hominem reddit miſeriorem quàm voluntas ex D. Auguſtino, & quare. 205. c.1

Peccat ex certâ malitiâ, qui peccat ex habitu; non è conuerſo. 387.c.2

Non Peccant Parentes in generatione filiorum, quamuis ex eorum generatione ſequatur Peccatum originale. 398.c.2

Peccans triplicem pœnam incurrit à ſe ipſo, ab homine, & à Deo. 420.c.2

Peccans venialiter non ponit finem vltimum in creaturâ, nec deſtruit principium vitæ ſpiritualis. 429.c.2

Non facit etiam contrà legem, ſed præter legem. ibid.& ſeq.

Peccat mortaliter, qui facit contrà præceptum. 430.c.2

Peccans venialiter inhæret bono temporali ſolùm vt vtens. 431.c.1

Refert omnia in Deum non actu ſed habitu. ibidem.

Facit contrà legem reſpectu medij; non autem reſpectu finis vltimi. ibid.

Peccat mortaliter puer non conuertens ſe in Deum ſeu bonum honeſtum, quàm primùm peruenit ad vſum rationis. 437.c.1 & 2

Hæc obligatio incipit à primo inſtanti morali. ibid.

Colligitur ex variis locis ſacræ ſcripturæ. 438. c.1 & 2

Peccat mortaliter puer non correſpondens Deo ſuadenti honeſta ſectari. 440.c.2

Ad Peccandum venialiter ex imperfecta deliberatione, requiritur quod ſit quis potens perfectè deliberare in actu primo. 443.c.2

Peccator.

Peccator non ſatiatur bonis temporalibus. 7.c.1
Peccatores tribuunt creaturis rationem boni ſatiatiui practicè, non verò ſpeculatiuè. ibidem c.2
Peccatorum ſumma miſeria conſiſtit in hoc, quod quamuis experientiâ agnoſcant nullum bonum creatum eſſe perfectè ſatiatiuum;illud tamē ſemper appetunt vt tale. 8.c.1
Peccatoris inconſtantia vnde proueniat? ibidem.
Peccator habet vltimum finem ſimpliciter vnum etiam in peccatis diſparatis. 11.c.1
Peccatores quærunt beatitudinem etiam in obiectis peccaminoſis V.*preclara*. 16.c.2
Peccatores poſſunt facere opera bona moraliter. 170.c.2
Peccator non ſolùm extrinſecè, ſed etiam intrinſecè denominatur paruulus ex ſeminali propagatione ortus ab Adamo. 394.c.2
Cuilibet ſtatui Peccatoris ſecundùm præſentem iuſtitiam debet reſpondere locus proportionatus in aliâ vitâ, vbi puniatur, ſi decedat in tali ſtatu. 436.c.2

Peccatum.

Peccatum minimum peius eſt priuatione ſummi etiam boni. 53.c.2
Peccatum nullo modo poteſt ſtare cum viſione beatificâ. 69.c.2 & 71.c.1 & ſeq.
Peccatum ſupponit errorem, & ignorantiam. 72.c.1
Peccatum omne opponitur bono diuino. 73.c.2
In Peccato mortali exiſtens poteſt eleuari ad viſionem beatificam. 76.c.1
Peccati macula nullatenùs poteſt deleri niſi per infuſionem gratiæ ſanctificantis. ibid.
Peccata mortalia omnia & ſingula aperienda ſunt in ſacramento Pœnitentiæ. 125.c.1 & ſeq.
Peccatum contrà Conſcientiam erroneam vincibilem eſt eiuſdem ſpeciei, & grauitatis; ac ſi præceptum, in quo erratur, eſſet verum. 192.c.2
Peccati grauitas augetur ex maiori nocumento ſi ſit præuiſum. 207.c.2
Peccatum contrà naturam vnde dicitur. 322.c.2
Per Peccatum non tollitur quod ineſt à natura. ibid.
Peccati ſunt tria nomina ſcilicet vitium, Peccatum,& malitia. 355.c.1
Reſpondent tribus acceptionibus virtutis ibid.
Peccatum mortale poteſt eſſe cum virtute acquiſitâ,non autem cum infuſâ. 357.c.1 & 2
Peccatum veniale compatitur cum vtraque. ibid.
Peccatum aliquod poteſt eſſe veniale, vel ex ſuo genere,vel ratione leuitatis materiæ, aut imperfectionis deliberationis. 358.c.2
Peccata venialia ex ſuo genere deſtruunt virtutem oppoſitam. ibid.
Non autem venialia ex leuitate materiæ,aut deliberatione imperfectâ. ibid.& 358.c.1 & 2
Peccatum rectè definitur à D. Auguſtino dictum, factum, vel concupitum contrà legem æternam. 364.c.2
Hæc definitio poteſt accommodari Peccato omiſſionis. ibid.
In eâ exprimitur materiale, & formale Peccati. ibid.
Peccatum adæquatè diuiditur in peccatum cordis, oris,& operis. ibid. & 369. c.2
In Peccato plura includuntur 1. entitas Phyſica actus. 2. conuerſio ad obiectum diſſonum. 3. plures priuationes inde manantes. 365.c.2
Peccati conſtitutiuum formale non poteſt conſiſtere in aliquo priuatiuo. 365.c.1 & ſeqq.
Peccatum expellit gratiam ſolùm moraliter. 366. c.1
Peccati eſſentia non poteſt conſiſtere in priuatione gratiæ. ibid.
Nec etiam in priuatione rectitudinis virtutis oppoſitæ. ibid.
Nec denique in aliquo poſitiuo ſimul & priuatiuo. ibid.c.2
Peccati eſſentia conſiſtit in relatione tranſcendentali,quam actus humanus dicit ad obiectum vt diſſonum rationi, & legi. ibid.
Priuatio conſequitur malitiam poſitiuam Peccati, vt quid reſultans. ibid.
Peccatum aliquando exprimitur in ſcripturâ nominibus poſitiuis, aliquando verò priuatiuis. 367.c.1 & 2
Peccatum intelligitur conſtitutum antè quamcunque priuationem. ibid.
Peccatum dicit ens cum quodam defectu. 368.c.1
Peccata diſtinguntur ſecundùm obiecta. ibid.c.2
Peccata conuenienter diuiduntur in Carnalia, & ſpiritualia. 369.c.1
Vnde ſic dicta ſunt. ibid.
Peccatum non diſtinguitur ſpecie ſecundùm cauſas. ibid.
Peccatum conuenienter diuiditur in Peccatum contrà Deum, contrà ſe ipſum, & contrà proximum. ibid.
Peccatorum diuiſio, quæ eſt ſecundùm reatum, non diuerſificat ſpeciem. ibid.c.2
Peccatum commiſſionis,& omiſſionis non differunt ſpecie morali. ibid.
Peccata ex ſuperabundantiâ & defectu non ſolùm ſunt ſpecie diuerſa, ſed etiam oppoſita. 370. c.1
Peccata differunt ſpecie ſecundùm diuerſas circunſtantias,ſi ex diuerſo motiuo ſint corruptæ; non autem ſi ex eodem. ibid.
Peccata omnia non ſunt ſibi inuicem connexa,nec etiam æqualia. ibid.c.2
Peccatorum grauitas variatur ſecundùm obiecta. 371.c.1
Peccatum illud grauius eſt, quod directè opponitur maiori virtuti. ibid.
Peccata carnalia, ſunt minoris culpæ,ſed maioris infamiæ quàm ſpiritualia. ibid.
Peccatum aggrauatur ex propriâ cauſâ, quæ eſt voluntas. ibid.
Peccatum aggrauatur ratione perſonæ in quam peccatur. 372.c.1
Peccatum inde grauius eſt, quod contrà ſeruos Dei, contrà propinquos, & contrà magnates committitur. ibid.
Peccatum aggrauatur etiam ex dignitate peccantis. ibid.
Peccati nomine actus vitioſus intelligitur. ibid.c.2
Peccatum in triplici potentiâ ſubiectatur ſcilicet voluntate,ratione,& appetitu ſenſitiuo. 373.c.2
Omnia tamen Peccata ſunt à voluntate, tanquam

quam à primo mouente. 374.c.1
Peccatum poteſt eſſe in ſenſualitate. ibid.
Non tamen mortale, quod eſt in ſolâ ratione. ibid.
Peccatum neceſſariò debet eſſe voluntarium. ibid.
Peccatum inuenitur in omni potentiâ, cuius actus eſt voluntarius. 375.c.1
Non poteſt ſubiectari in membris corporeis. ibid. & ſeq.
Eſſe mortale Peccati conſiſtit in auerſione à Deo vltimo fine. ibid.c.2
Peccatum mortale non poteſt eſſe in appetitu ſenſitiuo ſecundùm ſe conſiderato. ibid.
Peccatum etiam veniale non poteſt eſſe à ſolo appetitu ſenſitiuo, ſecluſâ motione voluntatis. 376.c.1
Eſt tamen cauſaliter ab illo. 377.c.1
Peccatum nullo modo habet eſſe mortale ab appetitu ſenſitiuo, ſed à ſolâ voluntate. ibid.
Peccatũ poteſt eſſe in ratione, ſeu intellectu. 378.c.1
Peccatum delectationis moroſæ eſt in ratione. ib.c.2
Peccatum conſenſus in actum eſt in ratione ſuperiori. ibid.
Peccatum veniale poteſt eſſe in ratione ſuperiori, provt eſt directiua inferiorum vitium. 379.c.1
Poteſt etiam eſſe in illâ ſecundùm ſe ipſam conſideratâ. ibid.
Peccatum ex parte actus habet cauſam per ſe; ex parte verò inordinationis, habet ſolùm cauſam per accidens, & deficientem. 380.c.1
Peccatum habet cauſam interiorem proximam, quę eſt intellectus, & voluntas, & remotam, quæ eſt imaginatio & appetitus. ibid.c.2
Peccatum poteſt eſſe ab aliquo exteriori, vt à causâ mouente, ſed non ſufficiente & completâ. ibid.
Peccatum poteſt ab aliquo cauſati tripliciter, iuxtà triplex ſubiectum illius. 381.c.1
Vnum Peccatum poteſt eſſe cauſa efficiens alterius, vel per ſe, vel per accidens. ibid.
Poteſt etiam habere rationem cauſæ materialis, finalis, & formalis. ibid. & ſeq.
Peccatum, quod oritur ex paſſione, poteſt dici peccatum infirmitatis. 386.c.1
Peccatorum omnium cauſæ ſufficientes enumerantur in concupiſcentiâ carnis, concupiſcentiâ oculorum, & ſuperbiâ vitæ. ibid.c.2
Peccatum, quod eſt ex paſſione, poteſt eſſe mortale. 387.c.1
Peccatum contingens ex inordinatione voluntatis, prouenit ex malitiâ. ibid.c.2
Peccatum, quod eſt ex certâ malitiâ, grauius eſt illo, quod eſt ex paſſione. 378.c.1
Peccatum originale traduci in poſteros eſt de fide. 392.c.1
In eos deriuatur, vt in membra procedentia à primo parente. ibid.c.2
Peccatum originale vix creditum fuit apud Gentiles, & Iudæos. ibid.
Pelagius illud omninò primus negauit. 393.c.1
Error aliorum ad Pelagianum accedens. ibid.
Peccatum originale dicitur aliquando reatus à D. Auguſtino, & Concilio Trident. ibid.c.2
Peccatum originale eſſe in paruulis non baptiſatis non ſolùm quantùm ad pœnam, ſed etiam quantùm ad culpam, eſt de fide. ibid.
Peccatum originale quo ſenſu vocetur iniquitates, & peccata Pſalmo 50. 394.c.1
Remedia inſtituta contrà Peccatum originale in triplici lege. ibid.c.2
Peccatum originale eſt verè, & propriè paruulo voluntarium. 395.c.1
Non tamen per proprium actum paruuli, ſed habitualiter, ſeu per modum effectus ex Adæ peccato cauſati. ibid.
Voluntarium eſt illi moraliter non phyſicè. ibid. & ſeqq.
Peccatum primi parentis quare imputatum eius filiis. 395.c.2
Peccatum originale eſt voluntarium in poſteris voluntate communi. 396.c.1
Voluntarium tamen eſt etiam in actu.2°. ibid.
Peccatum originale dicitur traduci per ſemen, non quod ſemini inſit aliqua morbida qualitas, ſed quia ſemen ab Adamo iuſtitiâ originali carente originem trahit. 275.c.1
Traductio hæc per ſeminalem propagationem explicatur. ibid.
Peccatum originale formaliter conſiſtit in priuatione iuſtitiæ originalis. ibid.c.2
Peccatum originale contrahitur etiam in filiis naſcentibus à parentibus illo carentibus. 398.c.2
Alia Peccata tranſmitti in poſteros eſt impoſſibile. 399.c.1
Peccata actualia non corrumpunt naturam ſed perſonam. ibid.
Peccatum originale, quod tranſmittitur in poſteros, fuit primum Adæ peccatum. ibid.c.2
Peccata interiora ſunt priora exterioribus. 400.c.1
Inter interiora prior eſt appetitus finis, quàm volitio mediorum. ibid.
Peccatum primum Adæ fuit appetere bonum ſpirituale ſuprà menſuram. ibid.
Peccatum gulæ in primis parentibus deriuatum fuit à peccato ſuperbiæ. ibid.c.2
Peccata Adami, ſi poſt transgreſſionem commiſiſſet, fuiſſent perſonalia, quia in aliis præceptis Deus non iniuit pactum cum illo. 401.c.1
Probabiliſſimum tamen eſt illum in peccatum non recidiſſe. ibid.
Peccatum originale non fuiſſet à poſteris contractum, ſi Euâ peccante, Adam non peccaſſet. 403.c.2
Peccatum originale minimè contraheret, qui formaretur miraculosè ex carne humanâ. ibid.
Peccatum originale traducitur à primo parente, in quantum mouet ad generationem filiorum. ibid.
Peccatum quare dicitur per vnum hominem in mundum intraſſe & non per duos, aut per mulierem. 404.c.1
Peccatum originale eſt habitus ſumptus pro diſpoſitione alicuius naturæ, ſecundùm quod benè vel malè ſe habet in ordine ad aliquid. 406.c.2
Peccato originali nihil notius ſimul & obſcurius ex D.Aug. 408.c.1
Peccati originalis formale conſtitutiuum conſiſtit in aliquo priuatiuo. 409.c.1
Priuatiuum illud nihil eſt aliud quàm carentia iuſtitiæ originalis, per quam homo ſubdebatur Deo. 410.c.1
Peccatum originale definitur priuatio voluntaria iuſtitiæ originalis debitæ deſcendentibus ab Adamo, intrinſeca cuilibet contrahenti. 409.c.2
In Peccato originali non eſt conuerſio, ſed ſola auerſio. 410.c.1.& 423.c.2
Peccatum originale eſt peccatum naturæ. 411.c.1
Peccatum originale dicit plures deordinationes conſequentes auerſionem à Deo fine vltimo ſupernaturali. ibid.c.2
Peccatum actuale debet eſſe ſubiectiuè in potentiâ, quæ

quæ eſt principium actus peccaminoſi. 413.c.1
Includit intrinſecè conuerſionem ad aliquod obiectum inordinatum. ibid.
Peccatum originale è contrà eſt in eſſentiâ animæ, ſicut & iuſtitia originalis. ibid.
Peccatum Adæ fuit & actuale, & originale ſecundùm diuerſam conſiderationem. 413.c.2.& ſeq.
Peccatum originale fuit in Adamo ſicut in causâ principali, eſt in ſemine tanquam in inſtrumentali, & in membris corporeis ſicut in ſubiecto. ibid.c.2
Peccatum Adæ vocatur in eo originale originans, in aliis verò originale originatum. 414.c.1
Peccatum originale non conſiſtit in fieri, ſed in eſſe per modum habitus. ibid.
Peccatum originale ſic dicitur, quia cauſatur per originem. ibid.
Peccatum originale prius inficit voluntatem quàm alias potentias. ibid.c.2
In infectione Peccati originalis debent conſiderari inhærentia ad ſubiectum, & inclinatio eius ad actum, ibid.
Secundùm primam conſiderationem reſpicit eſſentiam animæ; iuxtà ſecundam verò eius potentias. ibid.
Peccata dicuntur capitalia, quia ex eis frequentiùs, quamuis non ſemper alia oriuntur. 415.c.1.& 2.
Sunt quædam alia præter ſuperbiam, & auaritiam. ibid.
Comparantur ducibus exercituum. 416.c.1
Peccatum minuit bonum naturæ, in quantùm ſignificat inclinationem naturalem ad virtutem; non autem vt ſumitur pro principiis conſtitutiuis naturæ. ibid.
Pecccatum inflixit quatuor vulnera naturæ humanæ ſcilicet infirmitatem, ignorantiam, malitiam & concupiſcentiam. ibid.c.2
Huiuſmodi vulnera ſequuntur etiam ex Peccatis actualibus. 417.c.1
Peccati præcipuus effectus eſt priuatio modi, ſpeciei, & ordinis. ibid.
Peccatum eſt eſſentialiter priuatio modi, ſpeciei, & ordinis, quæ reperiuntur in actu ordinato. ib.c.2
Peccatum eſt cauſa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium. ibid.
Peccato primi parentis non ſolùm vulnerata eſt natura humana quantùm ad animam, ſed etiam corruptibilis effecta quantum ad corpus. ibid.
Peccatum cauſat maculam in animâ. 418.c.1
Peccati macula remanet in animâ poſt peccatum ibid.
Peccati macula dicitur metaphoricè à maculis corporis. ibid.c.2
Peccato amittitur duplex animæ nitor. ibid.
Peccati macula remanet in homine, quandiu manet extrà lumen rationis, & diuinæ legis. 419.c.1
Ceſſat redeunte lumine gratiæ. ibid.
Peccatum originale habet aliquid de habituali, & aliquid de actuali. ibid.c.2
Peccatum habituale, & peccati macula, pro eodem vſurpantur. ibid.& ſeq.
Solùm diſtinguntur in modo ſignificandi. 420.c.1
Peccatum inde dicitur mundari, & lauari in ſcripturâ. ibid.
Peccato violatur triplex ordo, rationis, exterioris hominis gubernantis, & diuini regiminis. ib.c.2
Peccatum non poteſt eſſe per ſe cauſa Peccati. 421.c.1
Benè tamen per accidens, & hoc tripliciter. ibid.
Peccatum ſecundùm ſubſtantiam actus ſiue interioris, ſiue exterioris afflictionem inducit. ibid.
Peccatum poteſt eſſe pœna peccati etiam ex parte effectus conſequentis. ibid.
Peccata, quæ auferunt charitatem, inducunt reatum pœnæ æternæ. ibid.
Peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod peruertit aliquem ordinem. ibid.c.2
Peccatum ex duobus conſtituitur ſcilicet ex auerſione à Deo, & conuerſione ad creaturam. ibid.
Infligitur illi duplex pœna proportionata. ibid.
Peccatum ex parte auerſionis eſt infinitum; ex parte verò conuerſionis eſt finitum. ibid.
Peccatis, quæ non contrariantur vltimo fini, debetur pœna æterna. 422.c.1
In Peccatis leuioribus non eſt deordinatio circà finem, ſed circà media. ibid. & 429.c.1
Peccatum veniale non remiſſum quoad culpam in hac vitâ, punietur in inferno pœna æternâ. ibid.
Peccatũ veniale non poteſt remitti damnatis. ib.c.2.
Peccatum veniale remiſſum in hac vitâ quoad culpam, non punitur pœnâ æternâ. ibid.
In Peccato originali morientes patiuntur pœnam damni. 423.c.1
Non autem pœnam ſenſus, nec vllum dolorem ſiue interiorem, ſiue exteriorem. ibid.c.2
In Peccato actuali mortali reperitur & auerſio ab incommutabili bono, & conuerſio ad bonum commutabile; in originali autem ſola auerſio ab incommutabili. ibid.
Peccata Parentum quomodò puniuntur, & non puniuntur in filiis V *præclara*. 425.c.2.& ſeqq.
Quare dicuntur puniri vſque ad tertiam & quartam generationem. 426.c.2
Peccatum veniale conuenienter diuiditur contrà mortale. 427.c.1
Peccata aliqua ex ſuo genere ſunt venialia, aliqua verò mortalia. ibid.
Peccatum veniale ex genere poteſt fieri mortale ratione finis. ibid.& 431.c.2
Peccatum mortale ex genere poteſt fieri veniale ob imperfectionem actus. 427.c.1
Peccata venialia indiſcriminatìm reperiuntur in prædeſtinatis, & in reprobis. 428.c.1
Peccata quædam ſunt venialia non ſolùm ex diuinâ miſericordiâ, ſed etiam ex naturâ ſuâ. ibid.
Catholici contrarium ſentientes fauent ſententiæ hæreticorum. ibid.
Peccatum veniale non diſtinguitur per hoc à mortali, quod iſtud ſit contrà præceptum; illud verò contrà Conſilium. ibid.c.2
Peccatum veniale dicitur tripliciter vel ex parte diuinæ miſericordiæ vel ex parte cauſæ, vel tandem ex parte ſubſtantiæ actus. ibid.
Peccatum mortale, & veniale in hoc diſtinguntur, quod illud deſtruit principium vitæ ſpiritualis; iſtud verò non. 429.c.1
Peccatum veniale non excludit gratiam, & Charitatem. ibid.
Peccatum veniale & mortale differunt ſicut reparabile, & irreparabile per principium interius; non autem per virtutem diuinam, quæ poteſt reparare vtrumque. ibid.
Peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ; non autem veniale, & quare. ibid.c.2
Peccati diuiſio in mortale, & veniale non eſt generis in ſpecies, ſed analogi in analogata. ibid.
Peccatum mortale eſt principale analogatum in eâ analogiâ, quæ eſt attributionis. ibid.

Peccatum

Peccatum veniale non deſtruit, nec opponitur ſubſtantiæ legis, ſed ſolùm impedit perfectam eius obſeruantiam. 430.c.1
Peccatum veniale non excludit ordinationem habitualem actus humani in glotiam Dei, ſed ſolùm actualem. ibid. c.2
Peccatum mortale ex genere eſt illud quod tale eſt ex obiecto ſuo, ſeu propter grauitatem obiecti. 431.c.1
Peccatum veniale ex ſuo genere eſt illud quod non contrariatur dilectioni Dei, vel proximi; quamuis Deo aliqualiter diſpliceat. ibid.
Peccatum mortale ex ſuo genere poteſt fieri veniale ex diſpoſitione peccantis, vel ex leuitate materiæ. ibid.
Peccatum veniale poteſt fieri mortale etiam ex genere, ſed indirectè. 432.c.1
Peccata venialia quantumuis multiplicata, non poſſunt conſtituere vnum peccatum mortale. ib.
Peccatum mortale non fit veniale, per hoc quod addatur ei aliqua deformitas pertinens ad genus iſtius, ſed ex defectu deliberationis. ibid.c.2
Peccatum veniale fieri mortale, tripliciter intelligitur. ibid.
1. Ita vt idem actus prius ſit peccatum veniale; poſteà verò mortale, quod eſt impoſſibile. ibid.
2. Ita vt veniale ex genere fiat mortale, quod eſt poſſibile. ibid.
3. Ita vt ex multis Peccatis venialibus integraliter conſtituatur vnum mortale quod eſt falſum. ibid.
Peccata omnia venialia non adæquant vnicum mortale in malitiâ. 433.c.1
Peccatum mortale habet deformitatem ex deordinatione circà vltimum finem, veniale verò ex deordinatione circà ea quæ ſunt ad finem. ibid.
Peccatum veniale fit mortale per additionem alicuius deformitatis pertinentis ad genus peccati mortalis. ibid.c.2
Peccatum mortale è contrà non fit veniale per ſimilem additionem, ſed potiùs per ſubtractionem. ibid.
Peccatum veniale non cauſat propriè maculam in animâ. 433.c.2
Peccatum veniale non minuit habitum charitatis, nec aliarum virtutum, ſed ſolùm impedit earum actum. ibid.
Peccata venialia conuenienter exprimuntur per lignum, fœnum, & ſtipulam. 434.c.1
Peccatum veniale contingit in nobis vel ob imperfectionem actus, vel ob inordinationem circà ea quæ ſunt ad finem. ibid.
Peccata Angelorum ſunt omnia mortalia, & quare. 434.c.2.& ſeq.
Peccatum non minuitur, ſed augetur ex dignitate perſonæ. 435.c.2
Peccata infidelium faciliùs veniam conſequuntur. ibid.
Peccata fidelium aggrauantur propter gratiæ ſacramenta ibid.
Peccatum veniale non poteſt eſſe cum ſolo originali. 436.c.1

Pecunia.

Pecuniæ quomodò omnia obediunt. 19.c.2. & 415. c.1
Pecuniâ quomodò acquiruntur omnia. 20.c.1

Perfectio.

Ad Perfectionem alterius pertinet aliquid dupliciter. 79.c.1
Perfectio naturalis habetur tota ſimul. 232.c.2
Perfectio præcipua alicuius attenditur in ordine ad finem. 285.c.2
Perfectio addita animæ rationali ad rectè operandum, eſt qualitas permanens. ibid.
Perfectio maior requiritur in mouente, quàm in moto. 292.c.1
Perfectio, cuius habemus principium paſſiuum, acquiritur actione exterioris agentis; cuius autem habemus principium actiuum, acquiritur per actionem propriam. 325.c.1
Imperfectum per aliquam additionem poteſt ad Perfectionem venire. 433.c.2

Perfectus.

Tantò Perfectior eſt res, quantò minus eſt potentialis. 356.c.2

Perplexitas.

Perplexitas eſt quædam ambiguitas rationis, & voluntatis in quodam Labyrintho contradictionis ita conſtitutæ, vt quamcunque partem eligat, peccatum vitare non poſſit. 192.c.1

Phantaſia.

Phantaſia eſt Theſaurus ſpecierum perceptarum per ſenſum communem. 213.c.1
Phantaſia ſumitur aliquando pro cogitatiuâ. ibid.

Philotimia.

Philotimia eſt virtus quæ verſatur circà honores mediocres. 311.c.1

Pœna.

Pœna damni grauior eſt pœnâ ſenſus. 56.c.2
Pœnæ non ſunt ampliandæ ſed reſtringendæ. 363. c. 1
Pœna omnis eſt à Deo. 410.c.2
Pœna ſupponit culpam. ibid.
Pœnæ reatus eſt effectus peccati. 420.c.2
Pœna triplex incurritur per peccatum à ſe ipſo, ab homine, & à Deo. ibid.
Non tamen ſemper & pro quolibet peccato incurruntur omnes. ibid.
Pœnæ reatus tandiu remanet, quandiu durat peruerſitas ordinis. 421.c.2
Pœna damni debetur, & reſpondet peccato ex parte auerſionis. ibid.
Pœna ſenſus verò ex parte conuerſionis. ibid.
Pœna æterna non debetur peccatis, quæ non contrariantur vltimo fini. 422.c.1
Pœnæ reatus tandiu durat, quandiu culpa non eſt remiſſa. ibid.&c.2.& 424.c.2
Pœnam æternam patitur damnatus pro peccato nõ remiſſo in hac vita quoad culpam, non autem pro remiſſo. 422.c.1.& 2
Pœnam inferni minui vel augeri vſque in diem iudicij, non eſt inconueniens. ibid.
Pœna damni debetur decedentibus cum ſolo peccato originali. 423.c.1

Non autem pœna ſenſus. ibid.
Pœna debet proportionari culpæ. ibid.c.2
Pœna ſenſus reſpondet conuerſioni, & delectationi in bono ſenſibili contrà legem Dei. ibid.
Pœna propria peccati actualis eſt Gehenna; originalis verò carentia viſionis Dei. ibid.
Pœna damni vocatur aliquando à SS. Patribus nominibus tormenti,ſupplicij,cruciatus &c. ibid.
Pœnæ reatus remanet aliquando pſt ablatam ex vera Pœnitentiâ peccati maculam. 424.c.2.& 425.c.1
Pœna hæc remanens non eſt pœna ſimpliciter, ſed appellatur pœna ſatisfactoria. 424.c.2
Pœna habet rationem ſatisfactionis, ſiue ſponte aſſumatur, ſiue à Deo inflicta patienter toleretur. ibid.
Pœna ſatisfactoria, quamuis abſolutè ſit contra voluntatem, poteſt tamen aliquando dici voluntaria ſimpliciter, & inuoluntaria ſolùm ſecundùm quid. ibid.
Pœnam ſatisfactoriam voluntarius aliquis poteſt pati pro alio. 425.c.1
Pœna propriè dicta ſemper eſt propter culpam. ibid.c.2
Non autem Pœna medicinalis ad exercitium virtutum ordinata. ibid.
Pœna eſt ſpecies mali. ibid.
Detrimenta in bonis minoribus ad maiorum conſeruationem; non habent rationem Pœnæ, ſed medicinæ. 425.c.1
Ideò non referuntur ad culpam, vt ad propriam cauſam. ibid.
Pœnæ communicatio in eo qui eſt particeps culpæ habet rationem pœnæ,in inſonte verò rationem medicinæ. 426.c.1
Pœnæ ſpirituales non ſunt merè medicinales,ideóque in his non patitur vnus pro alio. ibid.
Pœna æterna debetur peccato mortali, non autem veniali. 429.c.2

Potentia.

Potentia & actus ſpecificantur ab obiecto. 40. & 50.c. 2
Potentiarum obiecta ſunt priora actibus earumdem. 44.c.2
Potentia determinatur ad obiectum, vel ſecundùm ſe ipſam,vel ſecundùm ſuum actum exercitum. 138.c.1
Potentia eſt indifferens ad plura; imò ad bonum & malum niſi determinetur ab habitu. 268.c.2
In Potentiis appetitiuis non poteſt generari habitus vnico actu; benè tamen in Potentiis apprehenſiuis intellectiuis. 274.c.1
Potentiæ appetitiuæ non poſſunt reddi faciles ad ſua obiecta. ibid.
In eâdem Potentiâ poſſunt eſſe plures habitus. 281.c.2.& 283.c.1
Potentia eadem poteſt moueri ab obiectis ſpecie diuerſis. 283.c.1
Potentia dicitur perfecta, ſecundùm quod ad ſuum actum,qui eſt eius finis, determinatur. 285.c.2
Potentiæ diſtinguntur penès obiecta generica. 289. c. 2
Cum vna Potentia aliam mouet ad eumdem effectum, requiritur recta diſpoſitio vtriuſque. 290.c.2
In eadem Potentiâ ſubiectantur actus & habitus. 372.c.2
Potentia quælibet participat voluntatem à libertate. 373.c.1
Potentiæ eiuſdem eſt auertere à fine, & ordinare ad finem. 377.c.1
Potentiæ animæ dicuntur inordinatæ, quando non ſubduntur ordini rationis. 386.c.2
Potentia concupiſcibilis dicitur non ſolùm corrupta, ſed etiam infecta per peccatum originale. 412.c.1
Potentiæ animæ ſpecialiter infectæ ex peccato orinali ſunt generatiua, concupiſcibilis, & ſenſus tactus. 414 c.2

Poteſtas.

Poteſtas eſt bonum maximè imperfectum, & quare. 21.c.1
Poteſtas cui non poteſt reſiſti, eſt cauſa doloris. 245.c.2
Poteſtas inflictiua mali ingreditur obiectum timoris. 253.c.2

Præceptum.

Præceptum eſt requiſitum ad hoc vt omiſſio dicatur voluntaria. 99. c.1. & ſeq.
Præcepto ſatisfit per ſubſtantiam actus. 166.c.2
Præcepto naturali tenemur omnes actiones ordinare ad debitum,& honeſtum finem. 179.c.1
Præceptum hoc reducitur ad primum Decalogi. ibid.
Præceptum obligat ad conformitatem cum voluntate diuinâ etiam in volito materiali. 198.c.1
Præcepta ſpecialia dantur contrà interiores actus concupiſcentiæ, & quare V. *præclara.* 204.c.2
Præceptum, affirmatiuum obligat ſemper, ſed non ad ſemper. 363.c.1.& 430.& 438.c.2
Præceptum, ſicut & dictamen ſunt extrinſeca actui. 366.c 2
Facere contrà Præceptum eſt peccare mortaliter. 430.c.2
Præceptum, quo homo in primo vſu rationis obligatur ad conuertendum ſe in debitum finem, intelligitur de bono honeſto. 438.c.1
Innuitur in Præcepto poſitiuo charitatis, quod obligat omnes pro loco & tempore. ibid.c.2
Non eſt nouum,nec à D.Thoma adinuentum, ſed antiquum, & à Deo impoſitum. 439.c.1
Præceptum conuerſionis in Deum magìs obligat tempore maioris neceſſitatis. ibid.
Præceptum de re admodum notâ obligat etiam in debili ætate. 441.c.1
Præceptum conuerſionis in Deum in primo vſu rationis cognoſcitur lumine ſyndereſis ſuperiori lumine roborato. ibid.
Tenentur fideles ſe accuſare in confeſſione ſacramentali de omiſſione illius præcepti. ibid. c.2
Præcepta Dei non ſunt de irrationabilibus,nec impoſſibilia. ibid.

Præſentia.

Præſentia continuata delectabilis excedit aliquando menſuram proportionatam appetitus. 237.c.2

Principium.

Principium primum definitur illud ex quo omnes aſſenſus ſcientifici originem habent,& in quod omnes reducuntur. 2.c.1
Principia omnia, circà quæ verſatur intellectus, reducuntur ad vnum ſimpliciter primum. 9.c.1
Principium primum intellectus ſpeculatiui quid? ibid.
Principium primum intellectus practici quid? ibid.
Principium ſeu inchoatio alicuius ordinatur ad conſummationem ipſius. 11.& 12. c.1
Principia omnia actiua hominis non ſunt deſpoticè ſubiecta rationi. 301.c.1
Principium actuum humanorum duplex ſcilicet ratio,& appetitus. ibid.c.2
Principium vniuerſale rectè cognitum corrumpitur aliquando per aliquam Paſſionem in particulari. 302.c.1 & 2

Priuatio.

Priuatio modi, ſpeciei, & ordinis eſt effectus peccati. 417.c.1

Proprietas.

Proprietates Producuntur per eamdem actionem, perquam producitur eſſentia. 330.c.1

Prouidentia.

Prouidentiæ diuinæ ſuauitas maximè elucet in hoc quod pauperrimi homines non minori gaudent animi tranquillitate, quam nobiles & diuites. 424.c.2
Prouidentiæ eſt determinare locum proportionatum purgandis variis hominum culpis. 436. c.2
Ad Prouidentiam pertinet puerum in primo vſu rationis ad meliora compellere. 441.c.1

Prudentia.

Prudentia eſt virtus diſtincta ab arte. 298.c.1
Prudentia eſt virtus homini maximè neceſſaria. ibid.&299.c.2
Virtutes Prudentiæ adiunctæ ſunt Eübulia, Syneſis,& Gnome. 298.c.2
Prudentia diſponit ad rectam rationem operis, & ad bonum vſum. ibid.
Ad Prudentiam requiritur, quod homo ſit benè diſpoſitus circà fines. 299.c.1
Prudentia ſupponit appetitum rectum; non autem ars. ibid.
Prudentia eſt recta ratio agibilium non ſolùm in vniuerſali, ſed etiam in particulari. 302.c.1
Prudentia alia eſt monaſtica, alia œconomica,alia Politica. 306.c.2
Prudentia vnica eſt circà omnes virtutes morales. 307.c.1
Prudentia vtitur iiſdem principiis ad conſulendum in omni virtute. ibid.c.2
Prudentia applicat principia vniuerſalia ad concluſiones particulares operabilium, ibid.
Prudentia diuiditur in Politicam, regnatiuam, œconomiam, &militarem. 316.c.1
Prudentia ſecum exigit omnes virtutes morales. 334.c.1
Prudentia infuſa non poteſt habere rationem prudentiæ abſque Charitate. 338.c.2
Prudentia eſt virtus moralis ſolùm reductiuè. 342. c.2
Eſt tamen aliis perfectior. ibid.
Prudentia cæteris virtutibus intellectualibus ſuperior, ſolâ ſapientiâ inferior eſt. 343.c.1

Purgatorium.

Purgatorium non eſt locus proportionatus ad puniendum decedentes cum ſolo peccato originali. 437.c.1

Q

QVALITAS.

Qualitas non deſtruitur niſi à ſuo contrario. 277.c.1
Qualitas non poteſt augeri per additionem alterius qualitatis, ſeu formæ partialis. ibid.
Qualitates quædam ſunt maximæ actiuitatis, & minimæ reſiſtentiæ; aliæ autem è contrà. 281. c.2

R

RATIO.

Ratio imitatur naturam. 105.c.1
Ratio poteſt aliquid enuntiare dupliciter vel abſolutè, quod exprimitur per verbum indicatiuum, vel mouendo ad illud quod exprimitur per verbum imperatiuum. 146.c.2
Ad Rationem pertinet in finem dirigere, & intimare. 147.c.1
Ratio præeſt appetitui non principatu deſpotico, ſed Politico. 149.c.2& 272.c.1
Rationi hominis inſunt quædam ſemina ſcientiarum,& virtutum. 158.c.1
Ratio eſt principium actuum humanorum. 171. c.2
Ratio recta dictat omnem actionem ordinandam eſſe ad debitum finem. 177.c.2
Ratio nihil ordinat circà Circunſtantias multum, & paucum, maius & minus, niſi cum ſuppoſitione. 181.c.2
Dicere ſpecialem ordinem ad Rationem,& addere actui maiorem difformitatem ad rationem, ſunt maximè diuerſa. 182.c.1
Ratio in eligendis & fugiendis quaſi quibuſdam ſyllogiſmis vtitur V. *præclara.* 188.c.1
Ratio dominatur in membra principatu deſpotico. 272.c.1
Ratio in artificialibus ordinatur ad finem particularem; in moralibus autem ad finem communem. 299.c.1
Ratio habet tres actus, circà agibilia humana ſcilicet præcipere, conſiliari, & iudicare. ibidem.
Ratio eſt principium omnium humanorum, non tamen æquale in omnia habet Imperium. 301. c.1
Rati o humana eſt principium intrinſecum directiuum hominis; ratio verò diuina eſt princi-

 pium

pium extrinſecum. 348.c. 1
Ratio non ſolùm eſt directiua exteriorum actuum, ſed etiam interiorum paſſionum. 378. c.2
Ratio deficit dupliciter in directione interiorum paſſionum, vel imperando illicita vel non reprimendo. ibid.
Ratio ſeu intellectus practicus diuiditur in ſuperiorem, & inferiorem, tanquàm in diuerſa munera eiuſdem potentiæ. 379.c.2
Ratio ſuperior eſt illa quæ verſatur circà operationes diuinas,& æternas. ibid.
Ratio inferior illa eſt quæ conſiderat rationes inferiores. ibid.
Ad Rationem ſuperiorem propriè pertinet conſenſus in actum. 389. c.2
Ad Rationem inferiorem pertinet iudicium præambulum, quod eſt de delectatione. ibid.
Rationis ſcientia poteſt à paſſione ſuperari. 386. c. 1
Ratio in ſtatu naturæ integræ inferiora ſub ſe firmiter continebat, quia erat plenè ſubiecta Deo. 407. c.2
Ratio hebetatur in agendis per peccatum. 417. c.1
Rationis vſum non habens excuſatur à peccato mortali,& veniali. 437.c.1.& 443.c.2
Puer perueniens ad Rationis vſum tenetur ſe conuertere in Deum. ibid.

Regula.

Regulæ morum ſunt ratio, & Lex. 98. & 153. c.1
Non datur certa Regula ad diſcernendum grauitatem peccati, quod eſt contrà conſcientiam erroneam, & peccati quod eſt ſecundùm illam. 193.c.1
Huius grauitas ponderatur ex grauitate violatæ virtutis. ibid.

Relatio.

Relatio habitualis omnium in Deum excuſat à peccato mortali. 430.c.2
Relationis actualis defectu committitur peccatum veniale. ibid.

Religio.

Religio non poteſt ſoluere debitum æquale Deo 314.c.2
Religio non eſt virtus Theologica, & quare. 322. c. 1

S

SACRAMENTVM.

Sacramentum fructuosè reciperet in ſomno, qui vigilans emiſiſſet votum ſuſcipiendi. 363.c.2
Sacramentum tamen non poſſet in ſomno adminiſtrare, nec votum emittere. 364.c.2

Sacrilegium.

Sacrilegium in furto ſupponit iniuriam loco ſacro illatam. 182.c.1 & 2
Sacrilegium fuit quodammodò peccatum Adami 400.c.1

Sapiens.

Sapiens non dolet ſe priuari indebitis. 424.c.1

Sapientia.

Sapientia non eſt virtus Theologica, & quare. 322.c.1
Sapientia præeminet cæteris virtutibus intellectualibus, etiam Prudentiæ. 339.& 343.c.2

Scientia.

Scientia quomodò deſtruetur in cœlis. 42.c.2
In Scientiis ſuperioribus practicum & ſpeculatiuum ſunt differentiæ oppoſitæ; ſecùs in ſuperioribus. 59.c.2

Senſualitas.

Senſualitas non poteſt eſſe ſubiectum peccati mortalis. 435.c.2
Eadem eſt natura Senſualitatis in fidelibus & infidelibus. ibid.

Senſus.

Senſus communis non eſt ſolus ſenſus internus. 213.c.1
Senſus Phantaſiæ & cogitatiuæ interdum pro eodem ſumuntur. ibid.

Seraphin.

Seraphin ſic dicitur ex abundantiâ amoris. 50. c.2

Similitudo.

Similitudo per ſe eſt cauſa amoris; per accidens autem poteſt etiam eſſe cauſa odij. 224.c.1 & 2 & 225.c.1
Similitudo eſt cauſa delectationis. 237.c.1

Species.

Species actionis deſumptæ ab obiecto ſubordinatur ſpeciei deſumptæ à fine, ſi obiectum per ſe ordinetur ad finem. 168.c.2.& 169.c.1
Species deſumpta à fine vniuerſalior eſt ſpecie deſumptâ ad obiecto. 169.c.2
Species completa eſt illa, quæ eſt capax exiſtentiæ. 172.c.2
Species incompleta eſt quæ in re inueniri non poteſt. ibid.
Species Phyſica neceſſariò requirit indiuiduum; non autem moralis. 180.c.2
Species Phyſica deſumitur à formâ. ibid.
Species moralis deſumitur à pluribus, ſed præſertim à conformitate vel repugnantiâ ad rectam rationem. 181.c.1
Species peccati completur ex actu interiori, & exteriori. 206.c.2

Notabilium.

Spes.

Spes eſt delectationis cauſa. 236.& 237.c.2
Per Spem bonum coniungitur ſperanti. 238. c.1
Spes non eſt idem quod deſiderium, vel cupiditas. 249.& 250.c.1
Spes pertinet ad vim appetitiuam. 250.c.1
Spes reperitur etiam in brutis. ibid.
In obiecto Spei quatuor conditiones deſiderantur ſcilicet quod ſit bonum, futurum, arduum, & poſſibile. ibid.
Spes definitur motus partis appetitiuæ conſequens apprehenſionem boni, futuri, ardui, poſſibilis adipiſci. ibid.
Spei contrariatur deſperatio, & quomodò. ibid.c.2 & 151.c.1
Spes abundat in iuuenibus, & ebriis propter tria. 251.c.2
Spes maximè confert ad operationem, intendendo ipſam. ibid.
Spes cauſatur ab amore, & eſt cauſa amoris. 252. c.1
Spes de humanis non habet rationem perfectæ virtutis; benè tamen Spes de ſupernaturalibus, ſeu Theologica. 320.c.1
Spes vt virtus Theologica menſuratur Dei magnificentiâ. 332.c.1
Spes per accidens, & ex parte noſtrâ poteſt habere aliquod medium. ibid.
Spes poteſt aliqualiter eſſe, non tamen habere rationem perfectæ virtutis ſine Charitate. 337. c.2
Spes non remanet in Patriâ. 344. c.1 & 345. c.2
Spes remanet in animâ ſeparatâ, in purgatorio. exiſtente. ibid.

Spiritualis.

Ad res Spirituales transfertur augmentum, & alia pertinentia ad quantitatem rerum corporalium. 275.c.2
Spiritualibus ab infantiâ aſſueſcere quanti referat. 440.c.2

Spiritus Sanctus.

Spiritus Sanctus inhabitat animas noſtras per gratiam & Charitatem. 349.c.2
Spiritus Sancti fructus ſunt actus. 352.c.2
Differunt à beatitudinibus. ibid.
Conſiſtunt in aliquo habente rationem vltimi, & delectabilis. ibid.
Conuenienter enumerantur ab Apoſtolo. 353. c.1
Contrariantur operibus carnis. ibid.c.2

Subiectum.

De Subiecto virtutis, & vitij eodem modo Philoſophandum eſt. 372.c.2
Subiectum actuum immanentium eſt illorum principium. 373.c.1

Subſiſtentia.

Subſiſtentiæ creatæ duplex conſideratio. 29.c.1

Qua ratione vices illius ſupplet verbum diuinum in humanitate Chriſti. ibid.

Superbia.

Superbia bonorum operum meritum impedit. 288. c.1
Superbiæ eſt, quòd homo in ſuâ potiùs quàm in Dei poteſtate eſſe eligat. 400.c.1
Superbia quomodò initium omnis peccati dicatur. 415.c.2
Cacodæmones omnia agunt propter finem ſuperbiæ. 434.c.2 & ſeq.

Synderesis.

Synderesis eſt habitus primorum principiorum practicorum. 158.c.2
Synderesis poteſt per ſe corrumpi. 280.c.1
Synderesis dictat vnicuique in primo vſu rationis virtuoſam & moralem vitam eſſe inſtituendam. 438.c.2
Synderesi intimanti conuerſionem in bonum honeſtum reſiſtens in primo vſu rationis, peccat mortaliter. 440.c.2

Syneſis.

Syneſis eſt virtus benè iudicatiua mediorum. 147. c.1
In quo diſtinguitur ab Eübuliâ & Prudentiâ. ibid.

T

TEMPERANTIA.

Temperantia non eſt in voluntate niſi initiatiuè. 295.c.1
Temperantia eſt propriè in appetitu iraſcibili. 296. c.2
Temperantiæ officium eſt moderari paſſiones concupiſcibilis circà delectabilia ſecundùm tactum. 317.c.1
Temperantiæ ſpecies præcipuæ ſunt continentia à venereis, & abſtinentia moderata à cibo & potu. 317.c.1
Aliæ ſunt modeſtia, ſtudioſitas, & Eütrapelia. ibid.
Temperantia infuſa eſt principium actuum, qui iuxtà regulas Temperantiæ acquiſitæ non exercerentur. 327.c.2
Temperantia perfecta exigit vt non ſolùm reſiſtamus ſtimulis concupiſcentiæ, ſed etiam auaritiæ, timoris &c. 337.c.2

Terra.

Terra cur quieſcit in medio ex Platone. 141 c.2

D.Thomas.

D. Thomæ genius. 436.c.1
D. Thomæ Doctrina ſemper innititur auctoritate ſcripturæ, & SS. Patrum. ibid.
D. Thomas non adinuenit nouum præceptums docens puerum teneri ſe conuertere in Deum, in primo vſu rationis, ſed ſolùm ſtatuit tem-

pus,

pus, quo antiquum eſſet adimplendum. 439.c.1

Timor.

Timor eſt propriiſſimè paſſio. 252.c.1
Timoris obiectum eſt malum futurum, difficile, cui reſiſti non poteſt. ibid.c.2
Timor propriè naturalis eſſe non poteſt. ibidem.
Ad veram rationem Timoris requiritur apprehenſio. ibid.
Timoris ſex ſunt ſpecies. ſegnities, erubeſcentia, verecundia, admiratio, ſtupor, & agonia. 253.c.1
Timor ipſe timeri poteſt, non vt eſt in noſtrâ poteſtate, ſed vt à cauſâ extrinſecâ poteſt prouenire. 254.c.1
Timor prouenit radicaliter ex debilitate virtutis. 255.c.2
Timor cauſat ex parte corporis contractionem caloris, & ſpirituum ad interiora. ibid.
Timor reddit hominem ſollicitum de inquirendo conſilio; minuit tamen facultatem bene conſiliandi. ibid.
Timorem ſequitur tremor, & pallor. 256.c.1
Timor impedit operationem ex parte inſtrumentorum corporalium; iuuat autem operationem animæ, ſi ſit moderatus. ibid.
Timor refugit periculum; audacia verò aggreditur; 256.c.2
Timor Dei non eſt virtus Theologica, & quare. 322.c.1
Timor filialis remanet in patriâ quoad obiectum primarium. 350.c.1

Triſtitia.

Triſtitia poteſt eſſe delectationis cauſa. 236.c.2 & 238.c.1
Nulla eſt Triſtitia oppoſita delectationi contemplationis. 242. & 244.c.2
Triſtitiæ quatuor ſpecies aſſignantur, miſericordia, Inuidia, Anxietas, & acedia. 243. & 244.c.2
Hæc diuiſio eſt accidentalis. ibidem & 245.c.2
Triſtitia, quæ pertinet ad appetitum ſenſitiuum, eſt vera paſſio. 243.c.2
Triſtitia comparatur cum delectatione. ibidem.
Triſtitia definitur actus appetitus, quo renititur læſiuo per affectum diſplicentiæ. ibid.
Triſtitia in quo differt à dolore. ibid.
Triſtitia eſt dolor, qui ex interiori apprehenſione ſiue intellectiuâ, ſiue imaginatiuâ cauſatur. ibidem.
Triſtitia poteſt eſſe non ſolùm in appetitu ſenſitiuo, ſed etiam in voluntate. ibid.
Triſtitia cauſatur potiùs à malo coniuncto, quàm à bono amiſſo. 245.c.1
Triſtitia animum aggrauat. 246.c.1
Triſtitia debilitat omnem operationem. ibidem.
Triſtiiia inter omnes paſſiones maximè nocet corpori. ibid. c.2
Triſtitia repugnat motui cordis ſecundùm ſpeciem; non autem ſolùm ſecundùm quantitatem, vt aliæ Paſſiones. ibid.
Triſtitia mitigatur per quamlibet delectationem. 247.c.1
Mitigatur etiam per fletum. ibid.
Per Compaſſionem amicorum. ibid.c.2
Per contemplationem veritatis. ibid.
Per ſomnum & balnea. 248.c.1
Triſtitia non eſt ſemper mala. ibid.
Triſtitia poteſt eſſe bonum honeſtum, & vtile. ibid.c.2
Triſtitia omnis eſt à malo vero, vel apparente. 249.c.1
Triſtiiia poteſt etiam eſſe in ſapiente. 305.c.1

V

VERBVM.

Verbum otioſum eſt quod vtilitate rectitudinis, aut ratione iuſtæ neceſſitatis, vel piæ vtilitatis caret. 177.c.2
De Verbo ſicut & de actu otioſo reddenda erit ratio. ibid. & ſeq.
Verbum otioſum breuiùs deſcribitur, quod caret honeſto fine. 178.c.2

Veritas.

Veritas non poteſt odio haberi in communi; benè tamen in particulari. 228.c.1 & 229.c.2
Veritas, vt virtus, ordinatur ad reddendum ſe manifeſtum, prout oportet, verbis, & factis. 311.c.1
Veritas, vt conſideratur circà operationes reſpicientes ad alterum, eſt pars Iuſtitiæ. 312.c.1

Vindicta.

Vindicta eſt præſens irato per ſpem, & continuam cogitationem. 264.c.1

Violentia.

Violentia cauſat inuoluntarium. 108.c.2

Violentum.

Violentum definitur quod eſt ab extrinſeco, paſſo non conferente vim. 103.c.1
Violentum diei non poteſt, quod eſt ſecundùm inclinationem vniuerſalem, quamuis ſit contrà particularem. 105.c.2
Violentum in actu voluntatis ſupponit quod voluntas velit quod non vult. 107.c.1
V. *Voluntarium.*

Vir.

Vir Conſtans dicitur ille, qui non niſi ex forti, & probabili æſtimatione cogitur, ad fugiendum malum. 111.c.1

Virtuoſus.

Virtuoſus Ciuis ſe exponit mortis periculo pro conſeruatione Reipublicæ, ſicut pars naturalis pro conſeruatione totius corporis. 105.c.1 & 2
Virtuoſi eſt moderatè triſtari, in quibus triſtandum,

dum eſt. 305.c.2

Virtus.

Virtutes dantur ſolùm ad ſuperandas difficultates. 63.c.2
Virtus quantò eſt debilior, tantò minùs poteſt ſe extendere. 255.c.2
Virtus humana eſt habitus operatiuus & bonus. 284.c.1.& 2
Virtutis nomen vſurpant aliquando obiectum, & actus eius. 285.c.1
Virtus rei dicitur illud quod vltimò poteſt potentia. ibid.c.2
Virtus eſt qualitas perficiens, & determinans potentiam ad opus. ibid.
Virtus non eſt mera relatio conformitatis cum naturâ, & rectâ ratione hominis, vt vult Scotus. ibid.
Virtus cuiuſcunque rei eſt illa, quæ opus eius bonum reddit. 286.c.1
Virtutes corporeæ communes nobis & brutis. ibid.
Virtus humana ſubiectatur in animâ. ibid. & 288.c.1
Virtus definitur à D. Auguſtino, quæ bonum facit habentem. ibid.
Vel fuſiùs, bona qualitas mentis, quâ rectè viuitur, quâ nullus malè vtitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur. ibid.
Vel formaliùs. Bonus habitus operatiuus mentis, quo rectè viuitur, & quo nullus malè vtitur. 287.c.1
Hæc definitio poteſt etiam accommodari Virtutibus intellectualibus. ibid.
Virtus non poteſt ad actum malum ex obiecto, aut ex circunſtantiâ inclinare. ibid.c.1
Virtutes intellectuales nunquàm inclinant ad falſum, ſicut morales inclinant aliquando ad malum ex ignorantiâ. ibid.
Virtus non poteſt concurrere ad actum malum per modum principij, benè tamen per modum obiecti. 288.c.2
Vna Virtus non poteſt eſſe ex æquo in pluribus potentiis. ibid.c.2
Poſſunt tamen plures Virtutes eſſe in vnicâ potentia. 289.c.2
Virtus eſt in potentiâ, in quâ conſummatur eius actus 289.c.& 329.c.2.& 391.c.1
Virtus reſidet in potentiis animæ, ſicut in ſubiecto. 289.c.1
Virtutes diuerſæ poſſunt contineri ſub obiecto eiuſdem potentiæ. ibid.c.2
Vna Virtus poteſt eſſe principaliter in vnâ potentiâ, & extendi ad alteram. ibid.
Virtus eſt in voluntate, aut in potentiâ motâ ab illâ. 290.c.1
Virtutes cognoſcitiuæ ſunt ſolùm in intellectu, vel ratione. 291.c.1
Virtus eſt potiùs in voluntate, quàm in appetitu concupiſcibili, aut iraſcibili. ibid.
Virtutes ordinatæ ad moderandas paſſiones appetitus ſenſitiui ſubiectantur in ipſo, non autem in voluntate. ibid.c.2
In voluntate tamen ſunt quidam habitus ad imperandum appetitum, qui ſunt Virtutes inchoatiuè. 293.c.2.& ſeqq.
Virtus perfectè conſiderata ſecundùm ſuam rationem reſpicit vltimum potentiæ. ibid.

Virtutis triplex eſt ſubiectum, intellectus, voluntas, & appetitus ſenſitiuus. 295.& 323.c.1
In his ſubiectis reperitur potentia actiua & paſſiua. 324.c.1
Virtus intellectualis diuiditur in ſpeculatiuam & practicam. 298.c.2
Virtus ſpeculatiua ſubdiuitur in ſcientiam, ſapientiam, & intellectum. ibid.
Virtus humana diuiditur adæquatè in intellectualem & moralem. 300.c.1
Virtus moralis ſolùm dicitur illa quæ eſt in vi appetitiuâ. ibid.& 301.c.1
Virtus moralis non poteſt eſſe ſine aliquâ intellectuali; intellectuales autem, exceptâ prudentiâ, poſſunt eſſe ſine morali. ibidem c. 2
Virtus moralis dicitur à more ſecundùm quod ſignificat quamdam inclinationem naturalem ad aliquid agendum. ibid.
Virtus moralis non eſt paſſio; poteſt tamen eſſe cum paſſione, ſi ſumatur pro quocunque motu à ratione ordinato. 303.c.1
Virtus moralis poteſt eſſe cum triſtitia. ibidem c. 2
Omnis Virtus moralis non eſt circà paſſiones. ibid.
Virtus moralis non eſt motus, ſed habitus. 304. c. 1
Virtutis eſt quòd appetitus ſenſitiuus conformetur rationi. 305.c.2
Virtus in propriis delectatur. ibid.
Virtus moralis perficit partem appetitiuam animæ ordinando ipſam in bonum rationis. ibidem.
Virtutes morales quædam ſunt circà paſſiones; quædam verò circà operationes. 306. & 308.c.1
Ad Virtutem non pertinet quòd inferiores potentiæ ſint otioſæ, ſed quod exequantur imperium rationis ibid.
Virtutes morales multiplicantur ad multiplicationem ſubiectorum, & obiectorum. ibid. c.2
Virtus ſpecificatur in ordine ad obiectum vt ſubiectum rationi dirigenti. 308.c.1
Virtutes morales, quæ ſunt circà operationes, conueniunt in quadam generali ratione iuſtitiæ ſecundùm debitum ad alterum. ibidem. c. 2
Vna Virtus moralis non ſufficit circà omnes paſſiones. ibid.
Quælibet tamen diuerſitas paſſionum non ſufficit ad multiplicandas virtutes. ibid.
Virtus moralis in medio poſita eſt. 309. c.1. & 330.c.2
Virtutes morales circà paſſiones ſunt decem. ibid. c. 2
Subiectantur in appetitu ſenſitiuo. 310.c.1
Similes tamen ponuntur in voluntate. 311. c. 2
Virtus geminata ex duplici ſubiecto appetitus & voluntatis, duplicem etiam actum requirit. ibidem.
Virtutes morales debent dici Cardinales, ſeu principales. 311.c.1 & 313.c.2
Virtutes Cardinales ſunt quatuor. ibidem.
A quo primùm, & vnde ita fuerunt denominatæ. ibid. & 315.c.2

Virtutes Cardinales, vt applicantur ad ſpeciales materias, ſunt habitus diſtincti. ibid.
Virtus humana ſecundùm perfectam rationem requirit rectitudinem appetitus. 313.c.1
Virtutes Theologicæ debent dici humanæ & diuinæ. ibid.
Virtutes intellectuales ſunt nobiliores moralibus quantùm ad ſubiectum,ſed non quantùm ad rationem virtutis. ibid.
Virtutis diuiſio eſt analoga, & per prius dicitur de moralibus,quàm de intellectualibus. ibidem c.2
Virtutes Theologicæ non poſſunt dici Cardinales; & quare V. *præclara.* ibid.
Virtus Patientiæ includitur in fortitudine. 315. c.2
Virtus omnis moralis,quę eſt ad alterum,ſubiectatur in voluntate. 316.c.2
Virtutes morales conuenienter diuiduntur in Politicas, purgatorias,purgati animi,& exemplares. 317.c.1
Hæc diuiſio communis eſt Virtutibus acquiſitis,& & infuſis. ibid.c.1
Non eſt eſſentialis, ſed accidentalis. ibidem.
Virtutes mediæ inter Politicas & exemplares diſtinguntur ſecundùm diuerſitatem motus, & termini. 318.c.2
Virtutes Cardinales vnde purgatoriæ, & purgati animi poſſunt dici. ibid.
Virtutes Theologicæ ſunt tres fides, ſpes & charitas. ibid.c.2 & 319.c.1 & 2
Virtutes Theologicæ diſtinguntur ab intellectualibus,& moralibus. 319.c.1 & 2
Vnde Theologicæ nuncupantur. ibidem & ſeq.
Virtutis Theologicæ proprium conſtitutiuum eſt habere pro obiecto immediato Deum,vt eſt attingibilis modo ſupernaturali. 319.c.2
Virtutes Theologicæ ſunt habitus infuſi, & qualitates animæ realiter ſuperadditæ. 320.c.2
Virtutes Theologicæ ordinant animam hominis in Deum. 321.c.2
Ad rationem Virtutis Theologicæ non ſufficit quòd Deus ſit obiectum, ſed requiritur quòd ſit ratio formalis quæ attingitur per virtutem. 322.c.1
Virtutum inſunt nobis quædam ſemina à naturâ, non tamen Theologicarum. ibidem c.2
Virtus, quæ ordinatur ad bonum modificatum per rationem humanam, poteſt ex actibus humanis cauſari; non autem quæ ordinatur ad bonum modificatum per legem diuinam. 322.c.2 & 324.c.1
Virtutes quædam morales ſunt in nobis per infuſionem. 322.c.2
Virtus acquiſita ex aſſuetudine eſt diuerſæ ſpeciei à virtute infuſâ. 323.c.1
Virtutes & ſcientiæ inſunt nobis à natura inchoatiuè, ſed non completè. ibidem c.2 & 324. c.1
Virtutum principia inſunt nobis naturaliter ratione ſpeciei, vel indiuidui. 323.c.2
Virtutum conſummatio indeterminata non poteſt eſſe à natura. 324.c.1
Virtutes infuſæ ſunt totaliter ab extrinſeco. ibidem.
Virtutum infuſarum aliæ ſunt infuſæ per ſe, aliæ per accidens. 325.c.2
Præter Virtutes morales acquiſitas dantur etiam infuſæ. ibid.& ſeq.
Cenſura opinionis contrariæ. 326.c.1
Virtutes morales recenſentur ab Apoſtolo vt fructus Spiritus Sancti. ibid.
Virtutibus moralibus reſpondent alij habitus cauſati in nobis à Deo, qui ſunt illarum principia. ibid.c.2
Per Virtutes Theologicas fertur homo in Deum vt finem vltimum; per alias verò fertur ad media. ibid.
Virtus acquiſita ordinat actus ſuos ad rationis vſum; infuſa verò ad beatitudinem ſupernaturalem. 327.c.2
Virtutes Theologicæ ſufficienter diſponunt nos ad finem ſupernaturalem, ſed egemus aliis in ordine ad media. 328.c.1
Virtutibus moralibus infuſis indigemus ſaltem ad benè operandum circà finem ſupernaturalem. ibid.c.2
Virtutes ſiue infuſæ ſiue acquiſitæ ſunt omnes in ſuo ordine neceſſariæ. ibid.
Virtutes morales acquiſitæ verſantur circà bonum morale ſecundùm regulas rationis; infuſæ verò ſecundùm regulam diuinam & motiuum gloriæ conſequendæ, aut damnationis vitandæ. 329.c.1
Hæc differentia operandi eſt eſſentialis. ibidem.
Virtutes ſupernaturales ſunt veluti proprietates gratiæ. 330.c.1
Virtutes morales conſiſtunt in medio rationis, ſeu quod à ratione ponitur in materiâ. ibidem c. 2
Virtutes intellectuales conſiſtunt etiam in medio; non tamen Theologicæ ſecundùm ſe conſideratæ. 331.c.1.& 2
Virtus poteſt conſiſtere in medio vel quoad actum, vel quoad habitum. 332.c.1
Virtus omnis moralis, (exceptâ iuſtitiâ) conſiſtit in medio quoad habitum. ibidem c.2
Virtutes morales perfectæ ſunt connexæ inter ſe & cum prudentiâ. 333.c.1.& ſeqq.
Virtus moralis deſcribitur inclinatio in nobis exiſtens ad aliquod opus de genere bonorum faciendum. ibid.
Virtus moralis exigit prudentiam. 334. c. 1. & 337.c.2
Virtus moralis perficit animum dupliciter. 334. c. 2
Virtus moralis inclinat ad medium in propriâ materiâ, ſeu excludendo extrema ſecundùm ſe, & vt connectuntur cum alienâ materiâ. 337.c.1
Virtus moralis exigit prudentiam totalem; non autem partialem à Scoto confictam. ibidem.
Virtus perfecta tendit ad moderationem non ſolùm paſſionis oppoſitæ, ſed etiam aliarum quæ cum illa connectuntur. ibid.c.2
Virtutes morales acquiſitæ poſſunt eſſe ſine charitate; ſed non infuſæ. 336. & 337.c.1
In Virtutibus ſpecie diuerſis vna poteſt eſſe maior aliâ ſecundùm ſe;in his autem quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, non niſi ratione ſubiecti. 338. & 339.c.2
Virtutes in eodem ſubiecto exiſtentes conſideratæ ſecundùm

ſecundùm intenſionem, & ſecundùm ſuam rationem formalem habent quamdam æqualitatem. 339.c.1
Nulla Virtus facit bonum ſimpliciter habentem, ſine gratiâ. ibid.
Virtus poteſt dici maior vel minor ſecundùm ſe, vel ex parte ſubiecti. 340.c.1
Virtutes morales non ſunt capaces augmenti extenſiui ſicut intellectuales, & quare V. *praclara.* ibid.c.2
Virtus vnde pefectior eſt in vno quàm in alio. 341 c.1
Virtutum connexio conſideratur vel ſecundùm tranſcendentiam virtutum Cardinalium, vel ex parte prudentiæ, & charitatis. ibid.
Vltima connexio in moralibus ſumitur à prudentia; in infuſis verò à charitate. ibidem c.2
Virtutes æquales ſecundùm communem reſpectum ad Prudentiam, poſſunt dici inæquales, ſecundùm quod reſpiciunt propria obiecta. 342. c.1
Virtus poteſt ſumi dupliciter, vel genericè prout perficit ſubiectum, vel ſpecificè pro habitu rectificante appetitum. ibid. c.2
Virtutes morales propriè dictæ ſunt tantùm tres, quarum prima eſt Iuſtitia, ſecunda fortitudo, & tertia temperantia. ibid.
Virtutes morales non remanebunt in futurâ vitâ quantùm ad materiale; benè tamen quantùm ad formale. 343.c.2
Idem dicendum eſt intellectualibus. ibid.
Virtutes in Patriâ erunt ab omni imperfectione liberæ. 345.c.1
Virtutum ſemina ſunt in ratione, & voluntate. 345.c.1
Virtutum moralium infuſarum, & Theologicarum neceſſitas vnde oritur. 348.c.1
Virtuti ex parte eius, ad quod ordinatur, id eſt actus boni, opponitur peccatum. 355. c.1
Ex parte verò eſſentiæ, opponitur illi vitium. ibid.
Virtutes poſt peccatum mortale remanent ſecundùm ſuam naturam; non autem ſecundùm conſiderarionem Theologicam. 357. c. 2
Virtus prohibens aliquid ſub mortali non opponitur directè & formaliter niſi peccato mortali. 359.c.1
Virtus inſtrumentalis eſt quædam vis ſpiritualis & intentionalis per modum fluxus, aut motio inſtrumenti vt eſt à causâ principali. 398.c.1
Virtus generatiua ineſt ſemini ab Adamo homine; infectiua verò ab Adamo peccatore. 406.c.1
Virtus perfecta poterat acquiri in ſtatu innocentiæ abſque pœnalibus exercitiis. 425. c. 1

Viſio.

Viſio beatifica habet rationem formæ. 28. & 29.c.2
Viſio Dei quantus laborum fructus. 39.c.1
Viſio, & delectatio in quo diſtinguntur. 43. c. 2
Viſio beatifica non habet contrarium niſi priuatiuè. 54.c.1
Viſio beatifica eſt practica ſimul & ſpeculatiua formaliter eminenter. 60.c.1
Apprehenſiua ſimul, & iudicatiua. 61.c.1
Diſcurſiua ſimul, & ſcientifica. ibid.
Directiua & reflexa. ibid.
Viſio beatifica eminet cæteris quæ in beatitudine reperiuntur. 65.c.2
Viſioni beatificæ ſubordinatur omnis alia cognitio, & lumen beatorum. 74.c.2
Ad Viſionem beatificam poteſt Deus de potentiâ abſolutâ aliquem eleuare ſine infuſione gratiæ. 76. c. 1
Viſio beatifica quam vnionem dicit animæ cum Deo. 77.c.2
Viſio ſumitur dupliciter ſicut & comprehenſio. 83. c.2
Viſio Dei, & beatitudo formalis diſtinguntur formaliter. 85.c.2
Viſio Moyſis, & Diui Pauli in viâ. 83 c. 2

Vita.

Vita contemplatiua magìs accedit ad beatitudinem quàm actiua. 30.c.2
Vitæ æternæ nomine intelligitur beatitudo. 37. c.2
Vitæ huius operationes poſſunt omitti ad vitandum grauem dolorem, non tamen cognitio, & amor Dei 57.c.1
Vita præſens variis malis obnoxia. 86.c.1
Vita humana corporea conſiſtit in motu cordis 146.c.2
Vita humana verſatur præſertìm circà Iuſtitiam 315.c.1 & 2
Vita hominis immortalis & impaſſibilis fuiſſet, ſi non peccaſſet. 407.c.1
Vitæ ſpiritualis principium ſumitur ab ordine ad vltimum finem. 419.c.1
Vita animæ per peccatum mortale amiſſa eſt irreparabilis ab intrinſeco; non autem ab extrinſeco. ibid.

Vitium.

Vitia habent ſpeciem à fine proximo; genus autem & cauſam à fine remoto 168.c.2
Vitium in quo differt à peccato. 355.c.1
Vitium formaliùs opponitur virtuti quàm malitia & peccatum. ibid. c.2
Vitium eſt contrà naturam. 356.c.1
Vitij & virtutis idem eſt ſubiectum. 372.c.2
Vitij nomine habitus vitioſus intelligitur. ibidem.
Vitium capitale non ſolùm eſt principium, ſed etiam directiuum aliorum. 416.c.1
Vitia Capitalia comparantur ducibus exercituum. ibid.

Vnio.

Vnio eſt effectus amoris. 225.c.1
Vnio duplex affectiua, & effectiua. ibidem c.2 & ſeq.

Vniuerſale.

Vniuerſale dicitur dupliciter ſcilicet nominaliter, & aduerbialiter, 24.c.1

Voluntarium.

Voluntarium definitur operatio procedens à principio intrinſeco, cum cognitione finis. 91.c.2

Ad rationem Voluntarij duo requiruntur. ibidem.

Voluntarium perfectè diſtinguitur à libero. 92. c. 1

Voluntarium perfectè non reperitur in brutis, ibid.& ſeq.

Voluntarium ſe habet ſicut genus ad liberum, ibid.c.2

Voluntarium imperfectum reperitur in brutis, pueris, & amentibus, verè, & formaliter, nec ſolùm metaphoricè. 94.c.1.ſeq.

Voluntarium eſt analogum analogiâ proportionalitatis ad homines & bruta. 94. c.2. & 119. c.2

Voluntarij perfectio deſumitur à cognitione.95.c.1 & 119.c.2

Voluntarium diuiditur in directum & indirectum. ibid.c.2

Voluntarium poteſt eſſe abſque actu exteriori cum interiori; aliquando etiam abſque interiori ibid.

Voluntarij diuiſio in Phyſicum & morale ex Medina. 97.c.2

Voluntarium aliud in actu, aliud in potentiâ 99. c.1.

Voluntarij alia definitio tradita ab Ariſtotele. 100. c.1

Voluntarium per participationem poteſt induere rationem violenti, non autem voluntarium eſſentialiter. 106.c.2

Voluntarium ſimpliciter non opponitur involuntario ſecundùm quid. 114.c.2

Voluntarium poteſt vſurpari in latâ & ſtrictâ acceptione. 119.c.2

Voluntaria in ſomno dicuntur quæ ſunt volita per modum obiecti, non autem volita per modum actûs. 373.c.2

Voluntarij actus dicuntur non ſolùm qui eliciuntur, ſed etiam qui imperantur à voluntate. 374. c.1

Voluntas.

Voluntas operatur circà finem, ſicut intellectus circà principia. 9.c.1

Voluntas determinatur ad vltimum finem ſolùm in abſtracto. ibid.

Voluntas quomodò applicata alicui obiecto ratione finis vltimi, poteſt alium finem ſibi conſtituere. ibid.

Voluntatis obiectum eſt bonum vniuerſale. 24. c.1

Voluntas non eſt appetius rationalis niſi ab extrinſeco. 40.c.2

Voluntas non poſſidet obiectum in eſſe reali, nec in eſſe intentionali. 43.c.1

Nullus Voluntatis actus eſt conſecutiuus obiecti. 44.c.1

Voluntas non poteſt ferri directè in volitionem ſuam. 45.c.2

Voluntas prius reſpicit finem quàm media,& vltimum finem in communi quàm particularem. ibid.c.2

Voluntas non eſt appetitus rationalis, niſi dependenter ab intellectu, 46.c.1

Vountatis apprehenſio fit per intellectum qui eſt quaſi manus eius. 49.c.2

Voluntatis actus,an & vbi nobilior actu intellectus. 51.c.1

Voluntatis vnio cum obiecto non eſt effectiua ſed affectiua. 55.c.1

Voluntatis proprium eſt tendere in obiectum beatificum. 58.c.1

Voluntas beatorum non eſt libera in ordine ad actus quos elicit circà Deum clarè viſum. 65. c.1

Voluntas non quietatur in aliquo, niſi propter bonitatem eius. ibid.

Voluntas neceſſitatur ad amandum obiectum, quod intellectus cognoſcit eſſe bonum. 69. c.1

Voluntas aliter ſe habet reſpectus effectus voluntarij ſolum in potentiâ,& voluntarij etiam actu. 99.c.2

Voluntas violentiam pati non poteſt in actibus elicitis; benè tamen in imperatis. 102. c. 1

Voluntatis actùs eſt inclinatio procedens ab interiori principio cognoſcente. ibid.

Voluntatis actus eſt inclinatio in bonum. 106. c. 2

Voluntas ſemper fertur in obiectum per modum propenſionis: in abſens vt aſſequendum, in præſens verò vt aſſecutum. ibid.

Voluntas violentiam pati non poteſt in ceſſatione à ſuo actu, qui ſi produceretur, eſſet merè elicitus. 107.c.1

Voluntas non poteſt pati violentiam in actu ſimul à ſe imperato, & elicito. 108.c.1

Benè tamen reſpectu actus ex eius imperio eliciti à potentiâ inferiori. ibid.c.2

Voluntas non fertur niſi in bonum. 126.c.1. & ſeq.

Voluntatis nomine ſignificatur aliquando actus ſimplicis volitionis. 127.c.1

Voluntas, ſi accipiatur pro potentiâ, fertur ad finem & ad media. ibid.

Si verò ſumatur pro actu, fertur tantùm ad finem. ibid.

Voluntati poteſt proponi bonum abſtrahendo à fine & à medio in actu ſignato; non autem in actu exercito. 128.c.1

Voluntas non tendit eodem actu in finem & media, ſi finis ſumatur ſecundùm ſe. 128. c.1.& ſeq.

Secùs ſi ſumatur vt eſt ratio appetendi media. ibid.c.2

Voluntas mouet intellectum quantùm ad exercitium actus; mouetur autem ab illo, quantùm ad ſpecificationem. ibid.

Voluntas eſt præſtantior ſimpliciter appetitu ſenſitiuo; qui tamen præeminet ſecundùm quid. 129.c.2

Voluntas ex amore finis mouet ſe ad media. ibidem.

Voluntas quantùm ad ſpecificationem actus poteſt moueri ab obiecto. 130.c.1

Voluntas incipiens velle finem, mouetur quoad exercitium ab aliquo exteriori principio. ibid.
Voluntas non poteſt directè moueri à corporibus cœleſtibus; poteſt tamen indirectè. ibid.
Voluntas à ſolo Deo moueri poteſt, vt à principio exteriori. 131.c.1
Voluntas quantùm ad exercitium actus à nullo obiecto de neceſſitate mouetur. ibid.c.2
Voluntas quoad ſpecificationem mouetur à bono in communi, non autem à bono particulari. ibid.
Voluntas neceſſariò ſequitur paſſionem ita vehementem, vt auferat iudicium rationis. ibid.
Voluntas reſpicit finem tripliciter, abſolutè, vt in eo quieſcitur, & vt eſt terminus alicuius. 134.c.1
Voluntas habet tres actus ſcilicet volitionem, fruitionem, & intentionem. ibid.
Voluntas poteſt ſimul intendere duo ad inuicem ordinata. ibid.c.2
Voluntas dicitur ſimul intendere plura, quia fertur ad res, vt ſunt in ſe ipſis à parte rei. 135.c.1
Voluntas habet tres actus circà media, ſcilicet electionem, conſilium, & vſum. 136.c.1
Voluntas completa non eſt niſi de poſſibili, incompleta poteſt eſſe de impoſſibili. 140. c. 1
Voluntas comparatur ad alias potentias, ſicut cauſa principalis ad inſtrumenta. 144. c. 2
Voluntas dicit ordinem ad obiectum prout eſt in illa intentionaliter, & prout tendit ad ipſum realiter aſſequendum. 145.c.1
Voluntas habet rationem primi motoris in ordine creato. 147.c.1
Voluntatis actus poteſt eſſe imperatus. 148. c. 1
Voluntas in primo actu negotij non ſe mouet, ſed mouetur à causâ ſuperiori. ibid.c.2
Voluntas non indiget habitu ad bonum ſibi proportionatum. 157.c.2
Voluntas naturaliter appetit bonum, quod eſt ſecundùm rationem. 158.c.2
Voluntas non eſt bona, niſi velit bonum, & propter bonum. 164.c.2
Voluntas diſcordans à ratione ſiue rectâ ſiue errante, mala eſt. 187.c.1
Voluntas non fertur in aliquid, niſi vt à ratione proponitur. ibid.
Voluntas poteſt velle aliquod obiectum proportionatum fini intento. 195.c.2
Voluntas creata requirit ad propriam bonitatem quòd conformetur diuinæ, & quomodò. 196. c. 1
Voluntas diuina eſt propria menſura actus voluntatis humanæ. ibid. c.2
Voluntas creata perfectiſſimo modo conformatur, dum omnia vult ex Charitate ſicut Deus. ibidem.
Voluntas hominis in ſtatu gloriæ perfectè conformabitur cum diuinâ in volito formali, & materiali. ibid.
Voluntas diuina non habet alium finem quam ipſammet diuinam bonitatem, & gloriam. 197. c.1
Voluntati diuinæ conformari in volito materiali, non eſt ſemper laudabile. 199.c.1
Voluntate diuinâ diſcedentes per difformitatem materialem, magis aliquando conformamur illi in volito formali. ibid.
Voluntatem diuinam in terrâ ſicut in cœlo fieri, quo ſenſu poſtuletur. ibid.c.2
Voluntas efficax reputatur apud Deum pro effectu. V. *præclara* ex ſcripturâ, & SS. Patribus. 201. & ſeq.
Quantò Voluntas eſt intenſior in bono, vel malo, tantò eſt melior, vel peior. 203 c.1
Voluntas firmatur in bono vel malo per executionem. ibid.
Voluntas raro eſt efficax, quin ſubſequatur effectus. 206.c.1
Voluntas multoties patitur difficultates circà ſuum obiectum. 273.c.1
Voluntas eſt appetitus vniuerſalis dirigens inferiores. ibid.
In Voluntate nullus eſt habitus à naturâ. ibid. c.2
Voluntas eget virtute perficiente in ordine ad bonum improportionatum. 289.& 296.c.1
Voluntas ex ſe inclinatur ad delectationes rationabiliter amandas, & ad repellenda nociua. 293. c.1
In Voluntate fidelis eſt aliqua pia affectio ordinata ad mouendum intellectum, vt aſſentiat myſteriis fidei. 294c.1
Voluntas eſt ſubiectum Charitatis, & ſpei. 296 c.1
Voluntas naturali ſuâ rectitudine habet & moueri in finem, & conformari cum illo. 321. c.1
Voluntas ſub diuerſâ ratione tendit in finem ſupernaturalem, vt conſequatur, & vt vniatur cum illo. 322.c.1
In Voluntate eſt aliquod principium actiuum ſcilicet inclinatio in vltimum finem. 324. c.1
Voluntas mota à ratione mouet appetitum ſenſitiuum. 325.c.1
Voluntas eſt ſubiectum peccati. 372. c.2 & ſeqq.
Non tamen ſolum, ſed præcipuum & vniuerſale. ibid.
Voluntas ſola eſt cauſa ſufficiens & completa peccati. 381.c.1
Voluntas Adami facta eſt moraliter voluntas poſterorum. 396.c.1
Per Voluntatem præcipuè, homo ſubiiciebatur Deo in ſtatu Iuſtitiæ originalis. ibidem.
Voluntas mouet omnes alias potentias ad ſuos actus. 410.c.1
Voluntas induratur ad bonum per peccatum. 417. c.1
Voluntas eſt principium quo homo debet ſubdi Deo. 421.c.2
Voluntas aſſueta non ſubiicere ſe in minoribus, diſponitur ad hoc quod non ſubiiciat ſe ordini vltimi finis. 432.c.1

Votum.

Ex Voto adimpleta ſunt maioris, meriti, & maiori remuneratione digna. 161.c.2
Ieiunium ex Voto eſt actus Religionis. 181.c.1

Ad Votum emittendum non requiritur maior libertas, quam ad peccandum mortaliter. 364. c.1

Vſus.

Vſus eſt voluntatis tanquam primi mouentis, rationis tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium. 144.c.1
Vſus non conuenit brutis. ibid. c.2
Vſus eſt applicatio alicuius principij ad actum. ibid.
Vſus propriè non eſt vltimi finis, ſed mediorum. ibid.
Vſus applicans potentiam executiuam eſt poſterior electione; applicans verò potentiam intellectiuam ad deliberandum eſt prior ipsâ. 145. c.1
Vſus, quo applicatur intellectus, eſt prior imperio; vſus autem applicans potentias executiuas eſt poſterior. 147.c.2
Vſus habituum pertinet ad partem appetitiuam. 297.c.1

Vulnus.

Vulnera naturæ ex peccato conſequentia ſunt quatuor ſcilicet infirmitas, ignorantia, malitia, & concupiſcentia. 416.c.2
Correſpondent quatuor potentiis animæ, in quibus virtus ſubiectatur. 417.c.1
Vulnus infirmitatis conſiſtit in hoc quod appetitus iraſcibilis deſtituatur ſuo ordine ad arduum. ibid.
Vulnus ignorantiæ in hoc quod ratio deſtituatur ſuo ordine ad verum. ibid.
Vulnus malitiæ, in hoc quod voluntas deſtituatur ſuo ordine ad bonum. ibid.
Vulnus concupiſcentiæ, in hoc quod concupiſcibilis deſtituatur ſuo ordine ad delectabile moderatum ratione. ibid.

Z

ZELVS.

Zelus eſt effectus amoris intēſi. 225. & 226.c.2
Zelus aliter cauſatur ab amore amicitiæ, aliter ab amore concupiſcentiæ. 227.c.1

FINIS.

ILLVSTRISSIMI
AC REVERENDISSIMI
D. D. DOMINICI
DE MARINIS
COMMENTARIA
IN
SECVNDAM SECVNDÆ
Summæ Doctoris Angelici.

INDEX
QVÆSTIONVM, ARTICVLORVM, ac Capitum, quæ in poſteriori parte huius operis continentur.

QVÆSTIO PRIMA.
De Fidei obiecto.

ART. I. VTRVM obiectum fidei ſit veritas prima. pag. 3
ART. II. Vtrùm obiectum fidei ſit aliquid complexum per modum enuntiabilis. ibid.
CAP. I. Quid de multiplici acceptione fidei iuxtà vſum ſacræ ſcripturæ. ibid.
CAP. II. Inſinuantur aliqua ex dictis primâ ſecundæ neceſſariò ſupponenda in hoc tractatu. 5
CAP. III. Oſtenditur, quomodo doctrina authoris in articulo primo complectitur omnia, quæ de obiecto fidei dici poſſunt. 6
CAP. IV. Quod ſit obiectum materiale fidei. 7
CAP. V. Examinatur prima concluſio articuli primi, quod formalis ratio obiecti fidei ſit veritas prima. 9
CAP. VI. Prædicta magis explicantur ſoluendo argumenta in contrarium. 12
CAP. VII. Quomodo prædicta concordent cum reſolutione quæ fit in Eccleſiæ authoritatem. 14
CAP. VIII. An aſſenſus fidei ab aliqua humanâ notitiâ pendeat. 17
CAP. IX. Quid de priuata reuelatione alicui particulari facta dicendum ſit in ordine ad fidem. 18
ART. III. Vtrùm fidei poſſit ſubeſſe falſum. 20
CAP. I. An ex Deo dicente poſſit ſubeſſe falſum. ibid.
CAP. II. An ex defectu noſtro poſſit fidei ſubeſſe falſum. 22
ART. IV. Vtrùm obiectum fidei poſſit eſſe aliquod viſum. 24
ART. V. Vtrùm ea quæ ſunt fidei, poſſint eſſe ſcita. ibid.
CAP. I. De qualitate obiecti fidei quoad eius cognoſcibilitatem. 25
CAP. II. An eſſe non viſum, ſeu obſcurum ſit de ratione formali obiecti fidei, vel quomodò obſcuritas ad illam pertineat. 26
CAP. III. Vtrùm ſimul in eodem ſubiecto de eadem omnino veritate poſſint conſiſtere fides, & ſcientia ſiue clara viſio. 27
CAP. IV. Contrà dicta inſurgitur ex doctrinâ ipſius authoris. 30
CAP. V. Validis rationibus veritas ſtabilita impugnatur. 31
CAP. VI. De euidentiâ credibilitatis eorum quæ fides docet. 33
CAP. VII. Inſinuantur argumenta, quæ euidentiam credibilitatis fidei noſtræ conciliant. 36
CAP. VIII. An præter euidentiam credibilitatis, poſſit dari de rebus fidei euidentia in atteſtante quæ ipſi non officiat. 39

ART. VI. Vtrùm credibilia ſint per certos articulos diſtinguenda. 42
ART. VII. Vtrùm articuli fidei ſecundùm ſucceſſionem temporum creuerint. 43
ART. VIII. Vtrùm articuli fidei conuenienter enumerentur. ibid.
ART. IX. Vtrùm conuenienter articuli fidei in ſymbolo ponantur. ibid.
CAP. I Oſtenditur conuenientiſſima enumeratio articulorum fidei. ibid.
CAP. II. De tribus ſymbolis, quibus Eccleſia vtitur. 45
CAP. III. Vtrùm ſucceſſu temporis aliquid magis explicitum circà res fidei cognitum ſit, quod Apoſtoli, & alij Chriſto propinquiores non cognouerint. 46
CAP. IV. An Apoſtoli plenam cognitionem, quam diximus, habuerint per aduentum Spiritus Sancti in die Pentecoſtes, an de pluribus vrgente occaſione fuerint inſtructi. 48
ART. X. Vtrùm ad ſummum Pontificem pertineat fidei ſymbolum ordinare. 51

QVÆSTIO II.

De actu fidei.

ART. I. VTrùm credere ſit cum aſſenſione cogitare. ibid.
ART. II. Vtrùm conuenienter diſtinguantur actus fidei per hoc quod eſt credere Deo, credere Deum, & credere in Deum. ibid.
CAP. VNIC. Quid ſit credere, & de multiplici modo credendi. 52
ART. III. Vtrùm credere aliquid ſuprà rationem naturalem ſit neceſſarium ad ſalutem. 53
ART. IV. Vtrùm credere ea quæ ratione naturali probari poſſunt, ſit neceſſarium. ibid.
CAP. I. De neceſſitate credendi ea quæ ſunt ſuprà rationem. ibid.
CAP. II. De neceſſitate fidei circà ea quæ ratione naturali probari poſſunt. 54
ART. V. Vtrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè. 55
ART. VI. Vtrùm omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam. ibid.
ART. VII. Vtrùm explicitè credere myſterium Incarnationis Chriſti ſit de neceſſitate ſalutis apud omnes. ibid.
ART. VIII. Vtrùm explicitè credere Trinitatem ſit de neceſſitate ſalutis. ibid.
CAP. I. De obligatione ad credendum aliquid explicitè. ibidi
CAP. II. Quæ myſteria in particular. teneatur homo credere explicitè. 56
ART. XI. Vtrùm credere ſit meritorium. 57
ART. X. Vtrùm ratio inductiua ad ea quæ ſunt fidei minuat meritum fidei. ibid.

QVÆSTIO IV.

De exteriori actu fidei.

ART. I. VTrùm confeſſio ſit actus fidei. 58
ART. II. Vtrùm confeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem. ibid.
CAP. I. Vtrùm confeſſio fidei procedat phyſicé, & elicitiuè ab ipſa fide. ibid.
CAP. II. De neceſſitate confeſſionis fidei ad ſalutem. 59
CAP. III. Quid de vſu veſtis, vel ritus alterius ſectæ, 61

QVÆSTIO

QVÆSTIO IV.

De ipſa fidei virtute.

ART. I. VTrùm hæc ſit competens fidei definitio, Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium. 62

CAP. VNIC. Explicatur ex litterâ definitio fidei ab Apoſtolo tradita. ibid.

ART. II. Vtrùm fides ſit in intellectu, ſicut in ſubiecto. 64

CAP. VNIC. De ſubiecto fidei, & an ſit ſpeculatiua, vel practica. ibidem.

ART. III. Vtrùm Charitas ſit forma fidei. 65

ART. IV. Vtrùm fides informis poſſit fieri formata, vel è conuerſo. ibid.

CAP. I. Charitatem eſſe formam fidei. ibid.

CAP. II. Fidem informem veram habere rationem fidei, & de illius identitate cum formata. ibid.

ART. V. Vtrùm fides ſit virtus. 68

ART. VI. Vtrùm fides ſit vna virtus. ibid.

CAP. VNIC. Quomodò fides ſit virtus, & vna tantùm. ibid.

ART. VII. Vtrùm fides ſit prima inter virtutes. 69

ART. VIII. Vtrùm fides ſit certior ſcientiâ, & aliis virtutibus intellectualibus. ibid.

CAP. VNIC. De ordine fidei ad alias virtutes, eiuſque certitudine comparatâ ad ſcientias, & alias virtutes intellectuales. ibid.

QVÆSTIO V.

De habentibus fidem.

ART. I. VTrùm Angelus, & homo in prima ſui conditione habuerint fidem. 70

ART. II. Vtrùm in dæmonibus ſit fides. ibid.

CAP. I. Oſtenditur Angelum & hominem in ſui creatione habuiſſe fidem. 71

CAP. II. De fide quæ eſt in dæmonibus, & damnatis. 72

ART. III. Vtrùm, qui diſcredit vnum articulum fidei, poſſit habere fidem informem de aliis articulis. 74

CAP. VNIC. Vtrùm in hæretico diſcredente vnum articulum fidei remaneat fides informis. 75

ART. IV. Vtrùm fides poſſit eſſe maior in vno, quam in alio. 76

CAP. VNIC. Fides diuerſimodè conſiderata poteſt eſſe maior, non ſolùm in vno iuſto reſpectu alterius, ſed in peccatore reſpectu iuſti. ibid.

QVÆSTIO VI.

De causâ fidei.

ART. I. VTrùm fides ſit homini infuſa. 77

ART. II. Vtrùm fides informis ſit donum Dei. ibid.

CAP. VNIC. Non ſolum fidem formatam eſſe donum Dei, ſed etiam informem, & hanc infundi poſſe ſine gratiâ. ibid.

QVÆSTIO VII.

De effectibus fidei.

ART. I. VTrùm timor ſit effectus fidei. 80

ART. II. Vtrùm purificatio cordis ſit effectus fidei. ibid.

QVÆSTIO X.

De infidelitate.

ART. I. VTrùm infidelitas ſit peccatum. 81

Art. II. Vtrùm Infidelitas ſit in intellectu, ſicut in ſubiecto. ibid.
Art. III. Vtrùm Infidelitas ſit maximum peccatorum. ibid.
Art. IV. Vtrùm omnis actio ſit peccatum. ibid.
Art. V. Vtrùm ſint plures infidelitatis ſpecies. ibid.
Art. VI. infidelitas gentium ſeu Paganorũ ſit cæteris grauior. ibid.
Art. VII. ſit cum infidelibus publicè diſputandum. 82
Art. VIII. Vtrùm infideles compellendi ſint ad fidem. ibid.
Art. IX. Vtrùm cum infidelibus poſſit communicari. ibid.
Art. X. Vtrùm infideles poſſint habere prælationem, ſeu dominium ſupra fideles. ibid.
Art. XI. infidelium ritus ſint tolerandi. ibid.
Art. XII. Vtrùm pueri Iudæorum, & aliorum infidelium ſint inuitis parentibus baptiſandi. ibid.
Cap. I. Quæ infidelitas ſit peccatum, quod eius ſubiectum, & quæ eius grauitas. ibid.
Cap. II. An omnis actio infidelis ſit peccatum. 84
Cap. III. De pluribus ſpeciebus infidelitatis, & de comparatione earum inter ſe. 85
Cap. IV. De diſputatione, & communicatione cum infidelibus, & an compellendi ſint ad fidem, vel potiùs tolerandi, & ſimul eorum ritus. 87
Cap. V. Quid de baptiſmo puerorum infideliũ inuitis parentibus. 89

QVÆSTIO XI.

De hæreſi.

Art. I. Vtrùm Hæreſis ſit infidelitatis ſpecies. 91
Art. II. Vtrùm Hæreſis ſit propriè circà ea quæ ſunt fidei. ibid.
Cap. I. Afferuntur aliqua ſcitu digna circà Ethymologiam huius vocis Hæreſis. ibid.
Cap. II. Ex definitione traditâ ab authore, eiuſque explicatione, de quidditate, & cæteris ad hæreſim, vt veram ſpeciem infidelitatis, pertinentibus diſſeritur. 92
Cap. III. Explicatur adhuc magis obiectum, & materia hæreſis. 94
Art. III. Vtrùm hæretici ſint tolerandi. 95
Art. IV. Vtrùm reuertentes ab hæreſi ſint ab Eccleſiâ recipiendi. 96

QVÆSTIO XII.

De Apoſtaſiâ.

Art. I. Vtrùm Apoſtaſiâ pertineat ad infidelitatẽ. ibid.
Cap. Vnic. In quo Apoſtaſiâ conſiſtat, & an ſit ſpecies infidelitatis ab hæreſi diuerſa. ibid.
Art. II. Vtrùm Princeps propter Apoſtaſiam à fide, amittat dominiũ in ſubditos, ita quòd ei obedire non teneantur. 98

QVÆSTIO XVII.

De ipsâ ſpe virtute Theologicâ.

Art. I. Vtrùm Spes ſit virtus. 99
Art. II. Vtrùm beatitudo æterna ſit obiectum proprium ſpei. ibid.
Art. III. Vtrùm aliquis poſſit ſperare alteri beatitudinem æternã. ibid.
Art. IV. Vtrùm aliquis poſſit licitè ſperare in homine. ibid.
Art. V. Vtrùm ſpes ſit virtus Theologica. 100
Art. VI. Vtrùm ſpes ſit virtus diſtincta ab aliis virtutibus Theologicis. ibid.
Art. VII. Vtrùm ſpes præcedat fidem. ibid.
Art. VIII. Vtrùm Charitas ſit prior Spe. ibid.
Cap. I. De quidditate ſpei Theologicæ, & eius obiecto. ibid.
Cap. II. Spem eſſe virtutum Theologicam.

logicam. 102
CAP. III. Quid de ſpe, quâ expectamus alterius beatitudinem; & de ſpe, quæ in humano auxilio reponitur. 103
CAP. IV. De diſtinctione ſpei ab aliis virtutibus Theologicis: & de ordine, quem ſeruat inter illas. 104.

QVÆSTIO XVIII.

De ſubiecto ſpei.

ART. I. VTrùm virtus Spei ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto. 106
ART. II. Vtrùm ſpes ſit in beatis. ibid.
CAP. I. Nec habitum, nec actum ſpei in beato eſſe collocandum. ibid.
CAP. II. Prædicta magis explicantur ex doctrinâ quam author habet in ſolutione argumentorum. 108
ART. III. Vtrùm ſpes ſit in damnatis. 110
ART. IV. Vtrùm ſpes viatorum habeat certitudinem. ibid.
CAP. I. An in hæreticis, & in peccatoribus fidelibus ſpes reperiatur. ibid.
CAP. II. Quid de ſpe reſpectu dæmonis, cæterorumque damnatorum. 112
CAP. III. De certitudine ſpei viatorum. 113

QVÆSTIO XIX.

De dono timoris.

ART. I. VTrùm Deus poſſit timeri. 114
ART. II. Vtrùm timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum. ibid.
ART. III. Vtrùm timor mundanus ſit ſemper malus. ibid.
ART. IV. Vtrùm timor ſeruilis ſit bonus. 115
ART. V. Vtrùm timor ſeruilis ſit idem in ſubſtantiâ cum timore filiali. ibid.
ART. VI. Vtrùm timor ſeruilis remaneat cum Charitate. ibid.
ART. VII. Vtrùm timor ſit initium ſapientiæ. ibid.
ART. VIII. Vtrùm timor initialis differat ſecundùm ſubſtantiam à timore filiali. ibid.
ART. IX. Vtrùm timor ſit donum Spiritus Sancti. ibid.
ART. X. Vtrùm creſcente Charitate diminuatur timor. ibid.
ART. XI. Vtrùm timor remaneat in patriâ. ibid.
ART. XII. Vtrùm paupertas Spiritus ſit beatitudo reſpondens dono timoris. 116
CAP. I. De quidditate, & qualitate timoris, eiuſque diuiſione. ibid.
CAP. II. De timore ſeruili reſpectu Charitatis, & an timor ſit initium ſapientiæ, & de differentia initialis timoris ab aliis. 118
CAP. III. Quinam ex aſſignatis timoribus ſortiatur Priuilegium doni Spiritus Sancti, & quid de diminutione timoris creſcente Charitate. 119
CAP. IV. An donum timoris remaneat in patriâ, & quem actum ibi habeat, & quæ beatitudo timori reſpondeat. 120

QVÆSTIO XX.

De deſperatione.

ART. I. VTrùm deſperatio ſit peccatum. 124
ART. II. Vtrùm deſperatio ſine infidelitate eſſe poſſit. ibid.
ART. III. Vtrùm deſperatio ſit maximum peccatum. ibid.
ART. IV. Vtrùm deſperatio ex acediâ oriatur. ibid.
CAP. VNIC. De quidditate, qualitate, & quantitate deſperationis; & de eius cauſâ. ibid.

QVÆSTIO XXI.

De præſumptione.

ART. I. VTrùm præſumptio innitatur deo, an propriæ virtuti. 127
ART. II. Vtrùm præſumptio ſit peccatum. ibid.
ART. III. Vtrùm præſumptio magis opponatur timori, quàm ſpei. ibid.
ART. IV. Vtrùm præſumptio cauſetur ex inani gloriâ. 128
CAP. VNIC. De quantitate, qualitate, & cauſis præſumptionis. ibid.

QVÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad ſpem & timorem.

ART. I. VTrùm de ſpe debeat dari aliquod præceptum. 129
CAP. I. De præcepto poſitiuo ſperandi. ibid.
CAP. II. An præceptum ſperandi, vel non deſperandi obliget illum, cui facta fuiſſet reuelatio de propriâ condemnatione. 130
ART. II. Vtrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum 133
CAP. VNIC. De præcepto timoris. ibid.

QVÆSTIO XXIII.

De Charitate ſecundùm ſe.

ART. I. VTrùm Charitas ſit amicitia. 136
CAP. I. Quid nomine Charitatis in hoc tractatu, & quomodò rationem amicitiæ ſortiatur. ibid.
CAP. II. Quamuis detur amor naturalis Dei ſuper omnia, imperfectam tamen rationem amicitiæ ſortitur. 138
ART. II. Vtrùm Charitas ſit aliquid creatum in animâ. 139
CAP. VNIC. Oſtenditur Charitatem eſſe habitum potentiæ naturali ſuperadditum. ibid.
ART. III. Vtrùm Charitas ſit virtus. 141
ART. IV. Vtrùm Charitas ſit virtus ſpecialis. ibid.
ART. V. Vtrùm Charitas ſit vna virtus. ibid.
ART. VI. Vtrùm Charitas ſit excellentiſſima virtutum. ibid.
ART. VII Vtrùm ſine Charitate poſſit eſſe aliqua vera virtus. 142
ART. VIII. Vtrùm Charitas ſit forma virtutum. ibid.
CAP. I. Oſtenditur Charitatem eſſe virtutem, & ſpecialem ab aliis diſtinctam ex eius ratione formali ſub quâ. ibid.
CAP. II. Explicatur magis adducta doctrina de obiecto Charitatis, & inde infertur eſſe vnam ſpecie ſpecialiſſimâ. 143
CAP. III. Charitatem eſſe omnium virtutum excellentiſſimam, non ſolum in eſſe virtutis, ſed in eſſe phyſico. 145

QVÆSTIO XXIV.

De Charitate in comparatione ad ſubiectum.

ART. I. VTrùm voluntas ſit ſubiectum Charitatis. 148
ART. II. Vtrùm Charitas cauſetur in nobis ex infuſione. ibid.
ART. III. Vtrùm Charitas infundatur ſecundùm capacitatem naturalium. ibid.
ART. IV. Vtrùm Charitas augeri poſſit. ibid.
ART. V. Vtrùm Charitas augeatur per additionem. 149
ART. VI. Vtrùm quolibet actu Charitas augeatur. ibid.
CAP. I. An iuxtà doctrinā S. Doctoris in hoc articulo, actus Charitatis requiratur vt diſpoſitio phyſica ad augmentū ipſius præter id quod meritoriè præſtat. ibid.

CAP.

Cap. II. Quo fundamento innixus S. Thomas tribuat actui Charitatis munus diſponendi ad augmentum; & quæ verè & propriè ſit iſta diſpoſitio. 150
Cap. III. Vtrùm quilibet actus Charitatis etiam remiſſus mereatur augmentum Charitatis, & quādo hoc augmentum detur. 153
Cap. IV. Inter adinuentos modos explicandi præfatam difficultatem, eligitur vnus qui videtur magis ad mentem authoris, & veritatem accedere. 155
Art. VII. Vtrùm Charitas augeatur in infinitum. 158
Art. VIII. Vtrùm Charitas in hâc vitâ poſſit eſſe perfecta. ibid.
Art. IX. Vtrùm conuenienter diſtinguantur tres gradus Charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta. ibid.
Cap. Vnic. An Charitas in intenſione habeat terminum, & in hac vita perfectionem: & quomodò diſtinguantur in illa tres gradus incipientis, proficientis, & perfectæ. ibid.
Art. X. Vtrùm Charitas poſſit diminui. 159
Art. XI. Vtrùm Charitas ſemel habita poſſit amitti. ibid.
Art. XII. Vtrùm Charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis. ibid.
Cap. Vnic. De diminutione & amiſſione charitatis. 160

QVÆSTIO XXV.

De obiecto Charitatis, ſiue de his quæ ſunt ex Charitate diligenda.

Art. I. Vtrùm dilectio charitatis ſiſtat in Deo; an ſe extendat etiam ad proximum 162
Art. II. Vtrùm charitas ſit ex charitate diligenda. ibid.
Art. III. Vtrùm etiam creaturæ irraionales ſint ex charitate diligendæ. ibid.
Art. IV. Vtrùm homo debeat ſe ipſum ex charitate diligere. ibid.
Art. V. Vtrùm homo debeat corpus ſuum ex charitate diligere. ibid.
Art. VI. Vtrùm Peccatores ſint ex charitate diligendi. 163
Art. VII. Vtrùm Peccatores diligant ſeipſos. ibid.
Art. VIII. Vtrùm ſit de neceſſitate charitatis, vt inimici diligantur. ibid.
Art. IX. Vtrùm ſit de neceſſitate ſalutis, quod aliquis ſigna, & effectus dilectionis inimico exhibeat. ibid.
Art. X. Vtrùm debeamus Angelos ex charitate diligere. ibid.
Art. XI. Vtrùm debeamus dæmones ex charitate diligere. ibid.
Art. XII Vtrùm conuenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſi. ibid.

QVÆSTIO XXVI.

De ordine Charitatis.

Art. I. Vtrùm In charitate ſit ordo. 164
Art. II. Vtrùm Deus ſit magis diligendus quàm proximus. ibid.
Art. III. Vtrùm homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm ſeipſum. ibid.
Art. IV. Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere ſeipſum, quam proximum. ibid.
Art. V. Vtrùm homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. ibid.
Art. VI. Vtrùm vnus proximus ſit magis diligendus quam alius. 165
Art. VII. Vtrùm magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores. ibid.

Art.

Art. VIII. Vtrùm ſit magis diligendus ille qui nobis eſt magis coniunctus ſecundùm, carnalem originem. ibid.
Art. X. Vtrùm homo ex charitate magis debeat diligere filium quam patrem. ibid.
Art. X. Vtrùm homo magis debeat diligere matrem, quam Patrem. ibid.
Art. XI. Vtrùm homo plus debeat diligere vxorem, quam patrem, & matrem. ibid.
Art. XII. Vtrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quam beneficiatum. ibid.
Art. XIII. Vtrùm ordo Charitatis remaneat in patriâ. ibid.
Cap. I. An homo naturaliter plus diligat Deum quam ſe. 166
Cap. II. An ex Charitate ſupernaturali plus teneamur ad diligendum Deum, quam nos ipſos, proximum, & cætera omnia. 168
Cap. III. De dilectione ſui comparatâ ad proximum, & ordine in diligendo conſanguineos, alioſque ad nos pertinentes. 169

QVÆSTIO XXVII.

De principali actu Charitatis, qui eſt dilectio.

Art. I. Vtrùm Charitatis ſit magis proprium amari, quam amare. 172
Art. II. Vtrùm amor ſecundùm quod eſt actus charitatis, ſit idem quod benevolentia. ibid.
Art. III. Vtrùm Deus ſit propter ſe ipſum ex charitate diligendus? ibid.
Art. IV. Vtrùm Deus in hac vitâ poſſit immediatè amari. 173
Art. V. Vtrùm Deus poſſit totaliter amari. ibid.
Art. VI. Vtrùm diuinæ dilectionis ſit aliquis modus habendus. ib.
Art. VII. Vtrùm ſit magis meritorium diligere inimicum, quam amicum. ibid.
Art. VIII. Vtrùm ſit magis meritorium diligere proximum quam Deum. ibid.
Cap. Vnic. Quiſnam ſit propriè actus charitatis, & quomodò in Deum feratur, & vnde eius meritum deſumendum. ibid.

Illu

Illuſt.mi & Reu.mi Dñi Dñi Dominici

DE MARINIS ARCHIEPISCOPI AVENIONENSIS, EX ORDINE Prædicatorum aſſumpti;

COMMENTARIA IN SECVNDAM ſecundæ Summæ Doctoris Angelici.

DE virtutibus, vitiis, aliiſque ad materiam moralem pertinentibus generaliter conſideratis, exactè Angelicus Doctor in primâ ſecundæ diſputauerat, cuius doctrinam ea qua potuimus diſtinctione, & claritate, iuniori noſtro Theologo exhibuimus. Eadem nunc methodo ſecundam ſecundæ diuino numine freti aggredimur exponendam, in qua de eadem materia, & argumento, ſed in particulari nobis agendum erit.

Ordo doctrinæ.

Diuidit igitur S.Doctor hoc aureum opus in duas præcipuas partes. In altera, quæ progreditur vſque ad quæſtionem Centeſimam ſeptuageſimam primam, agit de his quæ pertinent ad omnes hominis ſtatus: In altera, quæ à quæſtione Centeſima ſeptuageſima prima vſque in finem protenditur, ſermonem inſtituit de his, quæ pertinent ad determinatos hominum ſtatus.

Partitio huius operis.

Prima autem pars ſubdiuiditur in ſeptem præcipuas, iuxtà numerum virtutum, trium Theologalium, & quatuor Cardinalium: ſecunda autem in tres iuxtà numerum trium differentiarum, quæ inter homines inueniuntur. Prima eſt ſecundùm diuerſas gratias gratis datas ſecunda verò iuxta diuerſas vitas, actiuam ſcilicet, & contemplatiuam. Tertia ſecundùm diuerſitatem officiorum, & ſtatum, vel quod idem eſt. Prima ſecundùm diuiſionem gratiarum. Secunda iuxtà diuiſionem operationum. Tertia ſecundùm diuiſionem miniſtrationum, quæ omnia enumerantur ab Apoſtolo. 1. ad Corinth. 12. *diuiſiones verò gratiarum ſunt, idem autem Spiritus; & diuiſiones miniſtrationum ſunt, idem autem Dominus*

Subdiuiſio.

minus, & diuiſiones operationum ſunt, idem verò Deus, qui operatur omnia in omnibus.

Methodus præcipuæ partis. In prima igitur & præcipua parte huius operis, quæ de virtutibus Theologicis & Cardinalibus innectitur, hanc methodum author ſeruat, vt in conſideratione cuiuſcumque virtutis quatuor tractet. Primò de ipſa virtute, virtutibuſque annexis, vel quocumque modo ad eam pertinentibus. Secundò De vitiis oppoſitis. Tertiò De donis ipſi correſpondentibus, ac de præceptis ad eamdem pertinentibus, & ſic adeò exactè virtutum & vitiorum omnium in particulari conſiderationem pertingit, vt nihil vltrà morali Theologo diſiderandum reſtet.

DE VIRTVTIBVS
THEOLOGICIS
in particulari.

Auctoris intentum. QVIA non omnia, quæ in hac ſecunda ſecundæ tractantur, æqualem continent difficultatem; ideo in ſcholis ſolùm de tribus virtutibus Theologalibus diſputatur, & de illis præcipuè quæſtionibus, quæ ſcholaſticum puluerem terunt, & à quibus diſcipulus proprio marte ſe expedire non poteſt. Vnde ex quadraginta ſex primis quæſtionibus huius operis, in quibus de Theologicis virtutibus, earumque annexis donis, ac vitiis oppoſitis agitur, eas præceptores ſcholaſticis ſuis decerpunt, quæ difficiliores videntur: quam methodum nos etiam ſeruabimus.

DE FIDE VIRTVTE THEOLOCICA.

QVÆSTIO I.

De fidei obiecto.

ARTICVLVS I.

Vtrùm obiectum fidei ſit veritas prima.

PRIMA concluſio. Veritas prima eſt obiectum formale fidei.

Probatur primò in argumento ſed contrà ex Dionyſio. cap. 7. de diuinis nominibus: *fides eſt circà ſimplicem, & ſemper exiſtentem veritatem*: hæc autem eſt veritas prima: ergo obiectum fidei eſt veritas prima.

Probatur deinde in corpore ratione, quæ infrà expendetur.

Secunda concluſio; ſi verò materialiter conſideremus ea, quibus fides aſſentit, ſiue obiectum ipſius materiale, non ſolùm eſt ipſe Deus, ſed multa alia, quæ tamen ſub aſſenſu fidei non cadunt, niſi ſecundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm obiectum fidei ſit aliquid complexum per modum enuntiabilis.

CONCLVSIO. Si obiectum fidei conſideretur ex parte ipſius rei creditæ, eſt aliquid incomplexum, ſcilicet res ipſa, de quâ fides habetur: ſi autem conſideretur ex parte credentis, obiectum fidei eſt aliquid complexum per modum enuntiabilis.

D. de Marinis in ſec. ſecunda.

CAPVT I.

Quid de multiplici acceptione fidei, iuxtà vſum ſacræ ſcripturæ.

AD reſecandum ſuperfluam & inutilem multiplicationem acceptionis huius nominis, fides, quam aliqui Expoſitores diligenter obſeruant, poſſemus vnico verbo dicere, quod nomine fidei vtimur in præſenti pro habitu, vel actu aſſentiendi propter veritatem dicentis; vnde iuxtà diuerſitatem authoritatis; & veracitatis dicentis variatur fides: ſi veracitas & authoritas dicentis ſit fallibilis, prout eſt authoritas, & veracitas hominis aliqua occulta dicentis, fides illi innixa erit fallibilis, & humana vocabitur; ſi autem veracitas, & authoritas proponentis ſit infallibilis, prout eſt ſolius Dei, qui nec falli, nec fallere poteſt, fides tali authoritate innixa, erit infallibilis, & diuina vocabitur, & de hac in præſenti tractatum inſtituimus. *Determinatur acceptio huius nominis fides. Fides diuina quid?*

Verùm non prætereundam duximus Theologorum controuerſiam de vſu huius nominis, fides, in ſacra ſcriptura. Sciendum igitur eſt, quod hæretici noſtri temporis, iuxtà hæreticorum conſuetudinem ſacræ ſcripturæ vocibus abutentes, dùm in illâ tantoperè commendatur, & inculcatur neceſſitas fidei ad iuſtificationem & ſalutem, ſuadere conantur ſcripturam non loqui de fide diuinâ, quâ credimus, ſed de fiduciâ diuinæ miſericordiæ peccata remittentis propter Chriſtum, ad quam habendam vnumquemque teneri dicunt; ita vt neceſſarium ſit, vt abſque hæſitatione credat peccata ſibi eſſe remiſſa. Quod dedit occaſionem aliquibus Theologis deteſtandi multiplicem acceptionem fidei in vſu ſacræ ſcripturæ; exiſtimant enim, quòd hæreticis aperiatur ianua ad euadendum. Si ſemel admittamus, *Theologorum controuerſia. Eius occaſio, error hæreticorum fidem vſurpantium pro fiduciâ.*

quòd fides iuxtà ſenſum ſcripturæ diuerſimodè accipi poſſit. Primus qui hoc ſenſit fuit Dominicus Soto, qui lib.2. de naturâ & gratiâ cap.6. inuehit contrà aliquos Catholicos, qui (vt verbis ipſius vtamur) *hoc nomen*, fides, *in tot diſcindunt, ac dilaniant ſignificationes fermè, quot ſunt in ſcripturis verba de fide, adeò vt vix poſſimus mente retinere tàm multiplicem nominis æquiuocationem, quæ præterquàm quod abſque ratione, & arte rei ſimplici tribuitur, omnes fimbrias & neruos diſputationis fidei præſcindit*, hæc ille. Vnde in ſententiâ huius authoris duæ tantùm acceptiones in vſu ſcripturæ huius nominis, fides, legitimæ cenſeri debent, vel vt ſignificat fidelitatem, vel aſſenſum, quem præbemus enuntianti, aut promittenti nobis aliquid, quod videtur ſenſiſſe Auguſtinus de ſpiritu & litterâ cap.31. dùm inquit. *De hac enim fide nunc loquimur, quam adhibemus, cùm aliquid credimus, non quam damus cùm aliquid pollicemur.* Et paulò poſt. *Secundùm hanc fidem, quâ credimus, fideles ſumus Deo: ſecundùm illam verò, quâ fit quod promittitur, etiam Deus ipſe fidelis eſt nobis*, hoc enim dicit Apoſtolus. *Fidelis Deus, qui non vos permittit tentari ſuprà id quod poteſtis.*

Dominicus Soto.

Duæ legitimæ fidei acceptiones ex D. Auguſtino.

Duobus ergo tantùm modis iuxtà Sotum fides accipi poteſt; altero quo Deus eſt nobis fidelis; altero, quo nos fideles ſumus Deo. Vtrumque deſignat Apoſtolus cap. 3. ad Rom. dùm ait. *Quid ſi quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas eorum fidem Dei euacuauit?*

Deſignantur ab Apoſtolo.

Franciſcus Suarez. diſput. 1. de obiecto fidei. ſect.1. numero 6. doctrinam Soti aliis anteponit, quamuis non omninò ſequatur, & ab aliis recedat; eamdem defendit Bellarminus lib. de iuſtitiâ. capit. 11. & alij. Quam Controuerſiſtis opportunam iudicarem, & qui illam ſuſtinere voluerit, faciliter omnibus locis ſacræ ſcripturæ, quorum aliqua inferiùs adducemus, occurrere poterit.

Suarez.

Bellarminus.

Nihilominùs inualuit inter Theologos hic ſenſus, quòd aliter quam prædictis duabus acceptionibus fides in vſu ſacræ ſcripturæ ſæpiùs veniat. Et ad clarè incedendum.

Aſſertio.

Dicimus quòd licet in vſu ſacræ ſcripturæ, nomine fidei quæ ad ſalutem & iuſtificationem neceſſaria tantoperè commendatur, non veniat niſi fides diuina, quâ credimus; hoc tamen no obſtat, quin in pluribus eiuſdem ſacræ ſcripturæ locis, nomen fidei aliter vſurpetur.

Prima pars huius dicti eſt contrà præfatos hæreticos, & patet ex Concilio Tridentino ſeſſ.6.cap.6. & can.12. vbi dicitur. *Si quis dixerit fidem iuſtificantem nihil aliud eſſe, quàm fiduciam diuinæ miſericordiæ peccata remittentis propter Chriſtum, vel eam fiduciam ſolam eſſe, quâ iuſtificamur, Anathema ſit*, Et Can. 13. *Si quis dixerit omni homini ad remiſſionem aſſequendam neceſſarium eſſe, vt credat certò, & abſque vllâ hæſitatione propriæ infirmitatis & indiſpoſitionis peccata ſibi eſſe remiſſa, Anathema ſit.*

Hæreticorum opinio damnatur à Concil. Trident.

Itaque diffinitum habemus contrà modernos hæreticos ſic extollentes fiduciam, vt illam ſolam ad iuſtificationem ſufficere credant, & hoc intendit Concilium damnare & anathema dicere confundentibus fidem cum fiduciâ in negotio iuſtificationis. Non tamen proinde negari debet, quòd in vſu ſacræ ſcripturæ multoties fides habeat aliud ſignificatum, vt aſſerit ſecunda pars concluſionis.

Communiter ergo Theologi hanc ſecundam partem noſtræ concluſionis veram reputant, & quòd ſcriptura aliquando accipiat fidem, prout pertinet ad intellectum, aliquando prout pertinet ad voluntatem. Quoad intellectum aliquando accipitur pro promiſſione, quæ ad intellectum pertinet, & in hoc ſenſu intelligitur illud Pauli 1. ad Corinth..3. *primam fidem irritam fecerunt*, quod exponens Auguſtinus in Pſalm.75. ait. *Quid eſt, primam fidem irritam fecerunt? vouerunt & non reddiderunt.* Item accipitur pro dictamine rationis. aut conſcientiæ, qua ratione in vtroque iure dicitur aliquis poſſeſſor bonæ, vel malæ fidei. Quod iuxtà expoſitionem Gloſſæ interlinealis, intelligit Apoſtolus ad Rom. 14. *quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ac ſi diceret, quando quis operatur contrà conſcientiam, peccat.

Scriptura aliquando accipit fidem pro ut pertinet ad intellectum; aliquãdo pro ut pertinet ad voluntatem.

Sumitur pro promiſſione, & pro dictamine rationis.

Prout pertinet ad voluntatem, etiam fides accipitur in ſcripturâ pro fiduciâ, vbi non dicimus, quòd ex ſcripturâ ſæpiùs non habemus diſtinctionem inter fidem & fiduciam, vt ex illo ad Epheſios.3. *In quo habemus fiduciam, & acceſſum in confidentiâ per fidem eius.* Sed dicimus, quòd ſæpiùs fides in ſcripturis

In quo ſenſu fides aliquãdo ſumitur pro fiduciâ in ſcripturâ.

pturis accipitur pro fiduciâ, vt Iacobi. 1. *poſtulet autem in fide nihil hæſitans*, hoc eſt, in fiduciâ de diuina miſericordia; fides enim Catholica non habet pro obiecto impetrationem orationis, vt certò credat illam eſſe futuram: ergo non poteſt in hoc ſenſu exigi à fideli orante, cùm non hæſitet in fide, quâ creditur: ergo ſenſus eſt, vt nõ hęſitet in ſpe & fiducia. Et Lucæ. 17. *ſi habueritis fidem ſicut granum Sinapis* &c. quod non videtur de fide, ſeu de credulitate poſſe intelligi; non enim omnis qui credit, miraculum operatur, vel impetrat, ſed qui firmam ſpem, ſeu fiduciam habet, de cuius defectu videtur locutus ipſe Chriſtus Math. 14. dùm Petro timenti dixit. *Modicæ fidei, quare dubitaſti?* quod nõ videtur poſſe intelligi de dubitatione in aſſenſu fidei diuinæ. Hæc enim dubitatio corrumpit omninò fidem. Vnde Petrus infidelis potiùs dicendus veniret, quàm modicæ fidei.

Aliquãdo etiã pro fidelitate quæ eſt pars iuſtitiæ.

De aliâ acceptione, quâ ſimiliter fides, prout pertinet ad voluntatem, ſæpiùs in ſcripturis vſurpatur, id eſt, de fidelitate ſuprà diximus, quæ eſt virtus moralis, & pars potentialis iuſtitiæ, ac proindè ad voluntatem pertinet; ſoletque etiam vocari veritas, de quâ S. Thomas in hoc libro quæſt. 109. & alibi, & dicitur fides quaſi à verbis, fio & dico, quia ad fidelitatem pertinet facere quæ dicuntur, & promittuntur.

Nec ex his fauetur hæreticis.

Non proinde fauemus hæreticis pro libito ſenſum verborum ſcripturæ corrumpentibus, & ad alium ſenſum trahentibus, nulla vrgente neceſſitate, prout contingit in locis, in quibus ſcriptura fidem eſſe neceſſariam ad ſalutem affirmat: in aliis verò locis, in quibus eam pro fiduciâ, ſiue aliter accipimus, ſenſus & intentum ſcripturæ nos ad hoc manuducit; vnde hæreticorum pertinaciæ anſam non damus, ſed iuxtà communem Patrum & Doctorum ſenſum, ſcripturas interpretamur.

CAPVT II.

Inſinuantur aliqua ex dictis primâ ſecundæ neceſſariò ſupponenda in hoc tractatu.

Supponitur exiſtentia fidei ex primâ ſecunda.

PRætermiſſâ diſputatione de An eſt, ſiue de exiſtentiâ fidei, in ingreſſu ſui tractatus, ad quid eſt, ſiue ad ipſius inueſtigandam eſſentiam author properat, dùm ab obiecto ſpecificatiuo fidei exordium ſumit, & hoc ne totiès eadem repetantur. In primâ enim ſecundæ quæſt. 62. vbi de virtutibus Theologicis in genere ſermonem inſtituerat, illarum exiſtentiam ſtabilitam reliquerat. Videbis ibi in noſtris Commentariis in eamdem quæſt. cap. 1. & 2. quomodò neceſſariò præter virtutes intellectuales & morales, conſtituendæ erant virtutes Theologicæ ab illis diſtinctæ, quod probabat S. Doctor à priori. Cùm enim duplex ſit beatitudo, naturalis alia, alia ſupernaturalis; oportuit quod præter virtutes morales, quibus diſponitur homo ad beatitudinem naturalem, dentur virtutes Theologicæ, quibus diſponatur ad beatitudinem ſupernaturalem, & hoc tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis. Quantùm ad intellectum adduntur homini quædam principia ſupernaturalia, quæ diuino lumine capiuntur, & hæc ſunt credibilia, quæ ſe habent ad ordinandum intellectum ad ſupernaturalem beatitudinem, ſicut prima principia cognita lumine intellectus ab beatitudinem naturalem, & de his eſt fides. Ex parte verò voluntatis, prout tendit in talem finem, vt poſſibilem conſequi eſt ſpes. Prout verò vnitur per ſpiritualem quamdam vnionem, & transformationem in talem finem, ponitur charitas.

Inſinuatur denuò neceſſitas virtutum Theologalium.

Vidimus etiam loco citato, quòd quia fides & ſpes imperfectionem quãdam important, quia fides eſt de his, quæ non videntur, & ſpes de his quæ non habentur; ſi in humanis agatur habere fidem, & ſpem de his quæ ſubduntur humanæ poteſtati, deficit à ratione virtutis; ſed habere fidem, & ſpem de his quæ ſunt ſuprà facultatem humanæ naturæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, & naturalem, & induit rationem virtutis ſupernaturalis.

Fides & ſpes humana deficiunt a ratione virtutis, quæ propriè cõuenit diuinæ & ſupernaturali.

Fides igitur humana, quæ fallibili teſtimonio nititur, & humana ſpes, quæ arundineo baculo, humano ſcilicet auxilio fulcitur, rationem virtutis conſequi non poſſunt propter defectibilitatem motiui. Sed fides Theologica quæ infallibili Dei teſtimonio nititur, eſt verè virtus, nec obſcuritas officit perfectiſſimæ certitudini, & infallibilitati, quod ſuperabundanter ſufficit ad rationem verę virtutis intellectualis: Similiter, & ſpes Theologica, quamuis reſpiciat obiectum abſens ſeu futurum; quia tamen hoc obiectum ſperatum eſt perfectiſſimum, nempe ſupernaturalis beatitudo, & motiuum ſperandi validiſſimum, diuinum ſcilicet auxilium, his redditur ſpes firmiſſima, & rationem veræ virtutis ſortitur.

Ibidem etiam vidimus, quâ certitudine tenendum ſit dari prædictas tres virtutes Theologicas, eſſeque omninò temerarium, imò hæreſi proximum negare eas eſſe virtutes, & habitus infuſos, & qualitates ſuperadditas animæ.

Recapitulantur quædam alia de virtutibus Theologalibus.

Et tandem diximus, quòd ordine generationis fides præcedit ſpem, & ſpes charitatem ſecundùm actus: nam habitus ſimul infunduntur: ordine autem perfectionis charitas præcedit fidem, & ſpem. Quod ex authore oſtendimus; ordine enim generationis, quo materia eſt prior formâ, & imperfectum perfecto, in vno, & eodem fides præcedit ſpem, & ſpes charitatẽ ſecundùm actus, vt dictum eſt; Non enim poteſt in aliquid motus appetitivus tendere, vel ſperando, vel amando, niſi quod eſt apprehenſum ſenſu, vel intellectu; per fidem enim apprehendit intellectus ea quæ ſperat, & amat: oportet ergo quòd ordine generationis fides præcedat ſpem, & charitatem.

Quare tractatus de fide cæteris præmittitur.

Congruenter ergo fidei tractatus cæteris virtutibus Theologicis præmittitur, nec aliquid dicendum de fidei exiſtentia, ſed immediatè ad illius obiectum inueſtigandum author procedere debuit.

Capvt III.

Oſtenditur, quomodò doctrina authoris in articulo primo complectitur omnia, quæ de obiecto fidei dici poſſunt.

Ratio & ſtatus difficultatis propoſita.

In explicando obiecto fidei, quantùm Theologorum exceſſerit labor, pluſ quàm ſatis luculenta eorum commentaria teſtantur. Ad ea prouectum iam Theologum libenter remittimus, dùm noſtros tyrones ad ponderandam doctrinam D. Thomæ in hoc articulo manuducimus; ſemel enim illâ benè intellectâ, nihil circà notitiam huius implicatæ difficultatis ipſis deſiderandum remanebit.

Obiecti cuiuslibet ſcientiæ rationes duæ materialis, & formalis.

Docet igitur Author noſter, quod cuiuſlibet cognoſcitiui habitus obiectum duo habet, ſcilicet id, quod materialiter cognoſcitur, quod eſt ſicut materiale obiectum, & id per quod cognoſcitur, quod eſt formalis ratio obiecti. Sicut in ſcientiâ Geometriæ materialiter ſcita ſunt concluſiones: formalis verò ratio ſciendi ſunt media demonſtrationis, per quæ concluſiones cognoſcuntur.

Sic igitur, inquit, *in fide ſi conſideremus formalem rationem obiecti, nihil eſt aliud quàm veritas prima; Non enim fides, de quâ loquimur, aſſentit alicui, niſi quod eſt à Deo reuelatum: vnde ipſi veritati diuinæ fides innititur, tanquam medio: Si verò conſideremus materialiter ea, quibus fides aſſentit, non ſolùm eſt ipſe Deus, ſed etiam multa alia, quæ tamen ſub aſſenſu fidei non cadunt, niſi ſecundùm quòd habent aliquem ordinem ad Deum, prout ſcilicet per aliquos diuinitatis effectus, homo adiuuatur ad tendendum in diuinam fruitionem, & ideò etiam ex hac parte obiectum fidei eſt quodammodò veritas prima, in quantum nihil cadit ſub fide, niſi in ordine ad Deum, ſicut etiam obiectum medicinæ eſt ſanitas, quia nihil medicina conſiderat, niſi in ordine ad ſanitatem.* Hæc D.Thomas.

Obiectum formale fidei eſt veritas prima: obiectum autẽ materiale ipſe Deus, & multa alia ad ipsũ ordinata.

Ex quibus habemus reſolutam quæſtionem, & determinatum, quòd obiectum formale fidei ſit veritas prima, quia fides, de quâ loquimur, non aſſentit alicui, niſi quod eſt à Deo reuelatum, vnde ipſi veritati diuinæ fides innititur; & inſuper quod obiectum materiale nõ

ſolùm

ſolùm eſt ipſe Deus, ſed etiam multa alia, quæ non cadunt ſub aſſenſu fidei, niſi ſecundùm quod habent aliquem ordinem ad Deum. Solùm ergo huius veritatis, & doctrinæ pondus nobis librandum reſtat, quod quâ dabitur, claritate, in hoc & ſequentibus capitibus exequemur.

Expenditur mens & modus loquendi S.Doctoris. Et primò quis vel mediocriter in Metaphyſicâ inſtructus non videt quòd primæ propoſitiones doctrinæ adductæ fundant quidquid poſteà Commentatores tàm Ariſtotelis, quàm noſtri Doctoris in materiâ de ſpecificatione habituum protulerunt. Certè nos primâ parte in prooemialibus Theologiæ qu.1. præcipuè artic.3. vbi per varia capita de hac materiâ iudicauimus diſcurrendum, oſtendimus, quod prædictus modus loquendi hìc Authoris eſt formaliſſimus; loquitur enim de obiecto cognoſcitiui habitus formaliter in eſſe obiecti conſiderato, in quo id quod cognoſcitur à potentiâ, habet ſe vt materiale, & id per quod cognoſcitur, eſt ratio formalis ſub quâ, & ſe habet vt formale.

Caietanus diſtinguit obiectum formale in rationem quæ, & rationē ſub quâ. Diximus ibidem, quòd Caietanus, vt hanc doctrinam Doctoris meliùs explicaret, inuenerat diſtinctionem poſt illum in ſcholis celebrem, præcipuè inter Thomiſtas de duplici ratione formali obiecti, quæ, & ſub quâ; hoc autem Caietanus intendit, quòd ſicut quælibet res in eſſe rei per ſolam formam conſtituitur: ita obiectum potentiæ, ſiue habitus cognoſcitiuì conſtituitur in eſſe obiecti, ſiue attingibilis à potentiâ vel habitu, per aliquam formam, quam vocat rationem formalem, quæ, & hoc ideò, quia, cùm per illam obiectum conſtituatur in eſſe obiecti; & nihil de illo conſideretur ab habitu, niſi vt induit formaliter, vel reductiuè illam, verè ratio formalis dici poteſt; & quia ipſa eſt, quæ attingitur, optimè dicitur ratio formalis, quæ. v. g. in potentiâ viſiuâ, cuius obiectum in eſſe corporis præcisè conſideratum, non habet

Exemplum in obiecto viſus. eſſe obiectum viſus, potiùs quàm alterius potentiæ, per colorem ingreditur ordinem obiecti viſus: vnde color erit ratio formalis quæ, in obiecto viſibili. Ratio verò formalis, ſub qua, erit lumen; ex quibus integratur vnicum obiectum potentiæ viſiuæ, quod dicitur coloratum lucidum.

CAPUT IV.

Quod ſit obiectum materiale fidei.

APplicando doctrinam capite præcedenti traditam ad propoſitum.

Aſſertio 1. Dicendum eſt primò, quòd obiectum materiale fidei adæquatum, non ſolùm eſt ipſe Deus, ſed etiam multa alia, quæ tamen ſub aſſenſu fidei non cadunt, niſi ſecundùm quod habent aliquem ordinem ad Deum.

Hæc concluſió eſt ad litteram ex Authore decerpta, cui alias ſubnectemus pro maiori explicatione mentis ipſius, & elucidatione veritatis, & eodem fundamento omnes ſtabiliemus.

Aſſertio 2. Dicendum ſecundò. Quod obiectum materiale primarium, ſeu principale fidei eſt Deus ſub ratione Deitatis.

Communis inter Catholicos. Conueniunt in hac Concluſione, quamuis ſolis terminis diſtinguantur omnes expoſitores hìc. Caietanus in Commentario art.1. ad primum dubium Bannez hic dub.1. §. deciſio authoris. Valentia diſp.1. quæſt.1. puncto 1. §.3. Suarez de fide diſp.2. ſect.1. Malderus, Ægidius de Conink. hìc, Ioannes à Sancto Thoma (opus poſthumum recenter lugduni excuſſum) diſput.1. artic.3. numero 1.

Error hæreticorum volentium Chriſtum vt hominem ingredi obiectum materiale primarium fidei. Diſcordant tamen ab illâ hæretici noſtri temporis volentes non ſolùm Deum, vt Deum eſſe obiectum materiale primarium fidei noſtræ, ſed etiam Chriſtum, vt hominem. Et hoc præcipuè ducuntur fundamento, quod ſcriptura ſacra commendans nobis fidem ſalutarem, ſolet eam nominare fidem in Chriſtum, eò quod Chriſtus ſit formale, & primarium illius obiectum. Vnde Caluinus lib.2. Inſtitutionum cap.6. audet contra Theologos, & Scholaſticos inſurgere, aiens illos velut obducto velo Chriſtum texiſſe, vbi apparet, quod nec rationem, qua Theologi ducuntur, nec ea quæ docent, percipit, vt concluſione ſequenti videbimus.

Probatur aſſertio ratione. Probatur noſtra concluſio ratione, quâ vtitur D. Thomas 1. parte quæſt.1. art.7. in corpore ad probandum Deum eſſe obiectum materiale Theologiæ. Sic ſe habet ſubiectum ad ſcientiam, vt obiectum ad potentiam, vel habitum; propriè autem illud aſſignatur obiectum alicuius

alicuius potentiæ; vel habitus, ſub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum: ſicut homo, & lapis referuntur ad viſum, in quantum ſunt colorata, vnde coloratum eſt proprium obiectum viſus: omnia autem pertractantur in ſacrâ doctrina ſub ratione Dei, vel quia ſunt ipſe Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, vt ad principium, & finem; vnde ſequitur quod Deus verè ſit ſubiectum huius ſcientiæ, & addit S. Doctor aliam rationem, inquiens, quod etiam manifeſtum ſit ex principiis huius ſcientiæ, quæ ſunt articuli fidei, quæ etiam eſt de Deo, & ſubdit. *Quidam verò attendentes ad ea, quæ in iſtâ ſcientiâ tractantur, & non ad rationem ſecundùm quam conſiderantur, aſſignauerunt aliter ſubiectum huius ſcientiæ, vel res & ſigna, vel opera reparationis, vel totum Chriſtum, id eſt caput, & membra: de omnibus enim iſtis tractatur in iſta ſcientia, ſed ſecundùm ordinem ad Deum.*

Confirmatur authoritate & ratione D. Th.

Ex quibus non ſolùm apparet noſtram concluſionem eſſe expreſsè mentem ipſius, ſcilicet, quod fides habeat pro obiecto materiali Deum; ſiquidem ex hoc probat eſſe ſimiliter obiectum Theologiæ, eò quod obiectum principiorum, & ſcientiæ debet eſſe idem. Sed inſuper ex adductâ doctrinâ habemus rationem à priori pro concluſione: de omnibus enim, de quibus fides tractat, tractat ſub ratione Dei, vel quia ſunt ipſe Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, vt ad principium, & finem: ergo Deus ſub ratione Deitatis eſt obiectum materiale fidei.

Idem debet eſſe obiectum ſcientiæ & principiorum illius.

Et eadem ratione, vt vidimus, vtitur hìc verbis citatis in primâ concluſione, ſcilicet, ſi verò conſideremus materialiter ea quibus fides aſſentit, non ſolùm eſt ipſe Deus, ſed etiam multa alia, quæ tamen ſub aſſenſu fidei non cadunt, niſi ſecundùm quod habent aliquem ordinem ad Deum. Et in ſolutione ad primum, inquit, quod ea quæ pertinent ad humanitatem Chriſti, & ſacramenta Eccleſiæ, vel ad quaſcumque creaturas cadunt ſub fide, in quantum per hæc ordinamur ad Deum, & ſubdit. Et ſimiliter dicendum eſt ad ſecundùm de omnibus illis, quæ in ſacrâ ſcripturâ traduntur.

Mens S. Doctoris ex aliis locis magis aperitur.

Confirmatur, ſiue explicatur, prædictum fundamentum ex dictis capite ſuperiori. Deus vt Deus non ſolùm eſt id quod attingitur, ſed eſt ratio ſub quâ fides fertur in illum, ita vt Deitas ſit ratio, ſub quâ ex parte obiecti, quam Thomiſtæ vocant rationem, quæ, ac proinde alij vocant Deum obiectum formale fidei, idem intendentes ac primarium, quia eſt ratio formalis, ſub quâ, quæ non ſolùm ipſa attingitur, ſed eſt ratio attingendi omnia, quæ fides attingit: licet enim Deus ipſe, & omnia de quibus fides tractat, habeant ſe, vt obiectum materiale reſpectu rationis formalis, ſub qua fides in illud fertur, de quâ in ſequentibus; tamen Deus habet ſe, vt ratio formalis intrà limites obiecti materialis, ſub quâ omnia, de quibus fides tractat, attinguntur, ita vt nihil eorum, circà quæ fides verſatur, ingredi queat rationem obiecti materialis fidei, niſi ſecundùm ordinem quem dicit ad Deum.

Confirmatur fundamentum aſſertionis.

Dicendum eſt tertio. Quòd prædicta non obſtant, quin optimè dicere poſſimus Chriſtum Dominum eſſe obiectum ſecundarium materiale fidei noſtræ.

Aſſertio 3.

Hæc concluſio eſt ſatis communis inter Expoſitores, & poteſt probari eadem ratione probabiliter, qua præcedens concluſio fundatur; plures enim articuli fidei de Chriſto vt homine habentur, pluribuſque veritatibus humanitatem Chriſti concernentibus ex motivo fidei Catholicus aſſentitur, vnde non ſufficit ad ſalutem credere in Deum, quamuis Deus ſit fidei obiectum præcipuum, ſed etiam requiritur fides in Chriſtum, vt patet in tribus ſymbolis, in quibus primò proponuntur, quæ ad divinitatem pertinent, deinde quæ ad humanitatem, & Athanaſius dicit. *Sed neceſſarium eſt ad æternam ſalutem, vt Incarnationem quoque Domini noſtri Ieſu Chriſti fideliter credat;* Ideóque meritò S. Thomas, vt infrà videbimus; docet in duobus principaliter conſiſtere fidem, primò in Dei cognitione, & deinde in fide Incarnationis: Chriſtus ergo vt homo, eſt inter alia credibilia præcipuum obiectum fidei, ſicut etiam viſionis beatificæ, de quo etiam poteſt intelligi illud Ioan. 17. quod de viſione beatificâ communiter intelligitur. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.*

Ad ſalutem non ſolùm requiritur fides in Deum, ſed etiam in Chriſtum.

Et hoc ad ſummum probare poſſunt omnia quæ ab hæretico obiiciuntur; Ideò enim fides, vt eſt de Chriſto & eius myſteriis, tantoperè in ſcripturis nobis commendatur & exigitur, non quia

Vnde fidem de Chriſto maximè commendat ſcriptura.

quia Chriſtus ſit obiectum fidei primarium & præcipuum, ſed quia, vt dictum eſt, non ſufficit credere in Deum, ſed inſuper requiritur fides in Chriſtum.

Alia veritatis fidei non poſſunt dici obiecta ſecundaria illius.

Vbi non eſt prætermittendum, quòd non eſt eodem modo loquendum de aliquibus, de quibus quædam veritates de fide tenendæ habentur, ac de Chriſto Domino. Vnde non poſſunt dici obiecta ſecundaria fidei, quamuis omnes illæ veritatas, ſicut cæteræ omnes, quas fides attingit, pertineant ad obiectum materiale ſecundarium, ſiue contineantur in obiecto materiali adæquato fidei, provt ordinantur ad Deum; vnde Beatiſſima virgo, de quâ credimus eſſe Matrem Dei, & ſimul Matrem & Virginem; item anima rationalis, de qua credimus eſſe immortalem, & ſic de aliis, de quibus aliqua fide diuinâ credimus, ne vtiquàm dici poſſunt fidei obiectum materiale, nec etiam ſecundarium.

CAPVT V.

Examinatur prima concluſio articuli primi, quòd formalis ratio obiecti fidei ſit veritas prima.

Conſtat ex ſcripturâ obiectum formale fidei eſſe quid diuinum.

FOrmalem rationem obiecti fidei eſſe aliquid diuinum à ſcolaſticis non controuertitur; non enim poteſt aliquid creatum manifeſtare nobis infallibiliter myſteria ſupernaturalia & diuina, quæ fides credit. Mathæi. 16. *Caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus qui, in cælis eſt.* Et Ioann. 1. *Deum nemo vidit vnquam: vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe narrauit. Et quæ ſunt Dei,* inquit Apoſtolus, *nemo nouit niſi Spiritus Dei.* Et 1. ad Theſſal. 2. *Cùm accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut eſt verè verbum Dei, qui operatur in vobis, qui credidiſtis.* Prætereà, cùm fides ſit virtus Theologica, oportet quòd obiectum ſpecificatiuum illius ſit aliquid diuinum.

Sed quod controuertitur eſt, quid ſit illud diuinum, quod debeat dici formalis ratio obiecti fidei.

Communis Theologorum ſententia circà difficultatē propoſitam.

In quâ difficultate, excepto Aureolo apud Capreolum in 3. diſt. 24. cap. 2. circà finem, qui voluit Deum ſub ratione Deitatis eſſe obiectum formale fidei. Communiter Expoſitores noſtri authoris, qui poſt Caietanum ſcripſerunt, præter antiquos Theologos, conueniunt in concluſione articuli primi, quòd formalis ratio obiecti fidei ſit veritas prima. Diſcordant tamen in intelligentiâ litteræ: alij enim nomine veritatis primæ credunt Sanctum Thomam intellexiſſe veritatem primam in eſſendo. Ita Caietanus in Commentario articuli primi. Alij primam veritatem in cognoſcendo ex parte Dei eſſe formalem rationem fidei exiſtimant: ita Valentia hîc. diſp. 1. quæſt. 1. puncto. 1. §. 5. alij credunt D. Thomam nomine veritatis primæ intellexiſſe, veritatem primam in dicendo, ſiue in reuelando.

Differunt circà intelligentiam primæ veritatis.

Sententia media Franciſci Suarez.

Franciſcus Suarez diſput. 3. ſection. 4. numero 7. vtramque mox relatam ſententiam complecti videtur, & quaſi mediâ viâ incedere. Docet ergo, quòd hæ duæ veritates ſeu perfectiones in cognoſcendo & dicendo, conſtituunt noſtro modo intelligendi in Deo ſummam quamdam authoritatem in teſtificando, ratione cuius dignus eſt certiſſimâ & indubitatâ fide, atque ita hanc Dei authoritatem eſſe obiectum formale fidei exiſtimat. Imò hoc ſignificare voluiſſe antiquos Theologos, dùm dicunt Deum ſub ratione primæ veritatis eſſe obiectum formale fidei, nec alios ab hoc diſſentire poſſe. Hoc dictum declarat; nam ad fidem teſtificantis duo ſunt neceſſaria: vnum eſt, vt falli non poſſit; nam aliàs quantumvis ſit rectus & prudens in loquendo, timeri poteſt, ne fallatur: aliud eſt vt nō decipiat, nec voluntariè alios fallat. Ad primum autem iſtorum neceſſaria eſt veritas in cognoſcendo, ad ſecundum autem neceſſaria eſt veritas in dicendo: ergo vtraque concurrit in obiecto formali, nec proptereà multiplicantur rationes formales in obiecto fidei, ſed ex duobus attributis noſtro modo intelligendi coaleſcit vna ſuprema ratio formalis, quæ nomine veritatis ſeu authoritatis teſtificantis ſignificari poteſt.

Ad fidem teſtificantis neceſſarium eſt vt falli non poſſit, nec alios fallere.

Expenditur ſententia authoris præfati, & aliorum.

Hęc quidē, quę Suares affert, vera ſunt, & ſcienda ad propoſitum de infallibilitate primæ veritatis. Verùm ſi hic author (& idem dico de aliis, qui recenſitas ſententias inuenerunt, vel ſequuntur) ſic primam veritatem rationem formalē ſtatuant, ita vt nō velint in ipſâ diuinâ veritate actu reuelante conſtitue-

re rationem formalem fidei, ſine dubio diminutè procedit, ſed non eſt credendum, quòd aliter ſenſerint.

Communiter igitur Thomiſtæ tenent S. Doctorem nomine primæ veritatis intellexiſſe primam veritatem, vt reuelantem, ſiue diuinum teſtimonium.

Aſſertio 1. cõmunis inter Thomiſtas.

Dicimus ergo primò, quòd ratio formalis ſub qua fides noſtra fertur in Deum, & vniuerſaliter in ſuum obiectum materiale eſt veritas prima vt reuelans, ſiue teſtimonium primæ veritatis.

Probatur auctoritate S. Doctoris.

Crediderim quòd in hâc concluſione conueniunt, vel conuenire teneantur omnes, qui primam veritatem ponunt pro obiecto formali fidei, quam non ſolùm authoritate S. Doctoris, ſed ex eius doctrinâ clarè confirmabimus, in articulo primo hæc ait: *Quod ſi conſideremus in fide formalem rationem obiecti, nihil eſt aliud, quàm veritas prima; non enim fides de qua loquimur, aſſentit alicui, niſi quia eſt à Deo reuelatum.* Et in 3. diſtinct. 24. quæſt. 1. artic. 1. in corpore ait. *Cùm enim fides non aſſentiat alicui, niſi propter veritatem primam credibilem, non habet, quòd ſit actu credibile, niſi ex veritate primâ, ſicut color eſt viſibilis ex luce, & ideò veritas prima eſt formale in obiecto fidei, & à qua eſt tota ratio obiecti.* Et quæſt. 14. de veritate, vbi de fide artic. 8. S. Doctor inquirit, vtrùm proprium obiectum fidei ſit veritas prima, & in corpore profundam doctrinam affert, his verbis. *Dicendum quod per ſe obiectum fidei veritas prima eſt. Quod ſic accipi poteſt: nullus enim habitus rationem habet virtutis, niſi ille cuius actus ſemper eſt bonus. Aliter enim non eſſet perfectio potentiæ. Cùm igitur actus intellectus ſit bonus ex hoc quod verum conſiderat, oportet, quòd habitus in intellectu exiſtens virtus eſſe non poſſit, niſi ſit talis, quo infallibiliter verum dicatur, ratione cuius opinio non eſt virtus intellectualis, ſed ſcientia, & intellectus, vt dicitur in 6. Ethicorum; hoc autem fides non poteſt habere, quæ virtus ponitur ex ipsâ rerum euidentiâ, cùm ſit non apparentium: oportet igitur, quòd hoc habeat ex hoc quod adhæret alicui teſtimonio, in quo infallibiliter veritas inuenitur. Sicut autem eſſe creatum, quantum eſt de ſe, vanum eſt, & defectibile, niſi contineatur ab ente increato, ita omnis creata veritas defectibilis eſt, niſi in quantum per veritatem increatam rectificatur. Vnde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati, quæ in diuinâ cognitione conſiſtit, tranſcendendo proprij intellectus veritatem & ſic fidelis per ſimplicem, & ſemper eodem modo ſe habentem veritatem liberatur ab inſtabilis erroris varietate, vt dicit Dionyſius cap 7. de diuinis nominibus.* Hæc Sanctus Thomas.

Nullus habitus habet rationem virtutis, niſi ille cuius actus eſt ſemper bonus.

Doctrina valdè notanda.

Vbi ex hoc quod veritas adhæret diuino teſtimonio, vult, vt ſortiatur rationem credibilis & infallibilis: & clariùs ibidem in ſolutione ad decimum ſextum vbi hæc, *pro tanto veritas prima dicitur eſſe fidei obiectum, quia de ea eſt fides. Nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum ſit credibile: ſed illud ſolùm, de quo veritas diuina teſtificatur; ſicut etiam corpus mobile eſt ſubiectum naturalis philoſophiæ, nec tamen omnia enuntiabilia, quæ de corpore mobili poſſunt formari, ſunt ſcibilia, ſed illa ſolùm, quæ ex principiis naturalis philoſophiæ manifeſtantur. Ipſum autem teſtimonium veritatis primæ ſe habet in fide, vt principium in ſcientiis demonſtratiuis.* Hæc Sanctus Thomas.

Veritas prima dicitur fidei obiectum, quia de ea eſt fides & quomodò.

Præfata S. Doctoris doctrina fundat omnia; quæ in hac materiâ dicturi ſumus, & radicitùs euellit opiniones oppoſitas, & ideò diligenter à nobis erit explicanda. Vult igitur S. Doctor; quòd ſicut in ſcientiis demonſtratiuis, non omnia quæ de obiecto materialiter dici poſſunt, pertinent ad veritatem ſcientiæ, ſed illa tantùm, quæ connexionem habent cum primis principiis illius ſcientiæ. Licet enim corpus mobile v. g. ſit ſubiectum naturalis philoſophiæ, non tamen omnia enuntiabilia, quæ de corpore mobili poſſunt formari, ſunt ſcibilia, ſed illa ſolùm, quæ ex principiis naturalis philoſophiæ manifeſtantur: principia enim ſunt lumen ſcientificum, quod relucet in omnibus veritatibus, quæ connexionem habent cum illis, & tunc quis habet ſcientiam de aliquâ veritate, quando illa veritas, ſi eſt remota à primis principiis, miniſterio diſcurſus ad illa reducitur; tunc enim intellectus eodem lumine quo aſſentitur principiis, aſſentitur & concluſioni illi, cui priùs propter elongationem à primis principiis non aſſentiebatur.

Expenditur & applicatur doctrina D. Thomæ.

Docet igitur, quod teſtimonium veritatis

Teſtimonium primæ veritatis ſe habet in fide, ſicut principium in ſcientiis demonſtratiuis.

ritatis primæ ſe habet in fide, vt principium in ſcientiis demonſtratiuis: quoadúſque igitur veritas aliqua non innititur hoc principio fidei, & de illâ prima veritas teſtimoniũ nõ reddit, veritas illa non ingreditur ſphæram credibilitatis, & in hoc eſt differentia inter ſcientias, & fidem; quod veritates, quæ pertinent ad aliquam ſcientiam, ſunt naturaliter connexæ cum primis principiis, vnde reductio ad illa eſt conditio, ſine qua non aſſentiretur intellectus veritati, quæ aliàs connexionem habet cum illo propter elongationem quam diximus, quæ facit vt lumen principiorum in illis non refulgeat, ſed quamprimùm refulſit, intellectus ratione illius luminis veritati de nouo aſſentit; cognitâ enim connexione, ſicut impoſſibile eſt principiis non aſſentiri, ita non aſſentiri veritati, quæ euidenter cognoſcitur illis connexa.

Diſcrimen inter ſcientias & fidem.

At veritates fidei, vt ſic, ſiue vt à fide attinguntur, nullam habent, nec requirunt connexionem naturalem cum primo principio, nempe diuino teſtimonio: licet enim plures fidei veritates in obiectis ſint naturaliter connexæ. V. g. obiectum huius veritatis, Deus eſt, connexionem ſine dubio habet infinitam cum Trinitate, ſed hæc veritas præcisè, vt veritas fidei eſt, non habet aliquam connexionem cum ſuo principio, id eſt, cum veritate reuelante, quòd patet euidenter, nam Iudæus habebat fidem de Deo, & tamen quia adhuc non erat ei reuelata Trinitas, hæc apud illum non induebat credibilitatem, quamuis Trinitas eamdem connexionem haberet cum diuinitate, ac modò habet: ſiue ergo veritates connexionem habeant ex parte obiecti, vt prædictæ, ſiue non, vt hæc veritas, Deus homo factus eſt, Antichriſtus naſcetur, & ſimilia, indifferenter hoc ſe habet reſpectu principij fidei, quod tunc illuſtrat aliquam veritatem, & facit credibilem, quando illam reuelat.

Veritates fidei vt tales nullam habent connexionem naturalem cum primo principio.

Ex quibus euidenter manet probata concluſio, quòd prima veritas vt reuelans ſit ratio formalis ſub qua, & intuitu cuius intellectus fidelis adhæret veritati, nec ſufficit quòd Deus in ſeipſo ſit prima veritas in cognoſcendo, & in dicendo, quia hoc non facit veritates actu credibiles, ſed requiritur actualis reuelatio, ſiue teſtimonium primæ veritatis, quæ mouet ad credendum veritates teſtificatas, & ſic eſt ratio formalis, per quam conſtituuntur credibiles.

Veritates non ſunt actu credibiles ex hoc quod Deus ſit prima veritas in cognoſcendo & dicendo, niſi ſit etiam reuelans.

Nec vim argumenti effugies, ſi dicas reuelationem eſſe conditionem, per quam veritas fidei applicatur ad primam veritatem in ſe conſideratam, & hæc erit ratio formalis. Non inquam effugies, quia vt oſtendimus, nulla inter veritates fidei, & primam veritatem, prout à fide attinguntur, eſt connexio, nec connexio obiectiua, quæ poteſt ibi eſſe, ad fidem pertinet, ſed vnicuique veritati fides aſſentit propter teſtimonium primæ veritatis loquentis. Hæc ergo locutio non poteſt eſſe conditio, nec reductio veritatis ad prima principia, ſed ipſa locutio eſt primum principium mouens ad aſſenſum, & in quod vltimò reſoluitur.

Aſſertio 2.

Secundò dico, quòd diuina reuelatio, ſiue diuinum teſtimonium, quod diximus eſſe rationem formalem, & non conditionem in obiecto fidei, eſt diuina reuelatio, vt ſe tenet ex parte Dei; reuelatio autem prout ſe tenet ex parte noſtri, ſiue habitus fidei, & ratio non viſi, ſiue obſcuri, & eſſe reuelatum, quod ex reuelatione reſultat in obiecto reuelato, non poſſunt ingredi rationem formalem obiecti, quamuis intrinſecè ad illam pertineant, tanquam conditiones ſine quibus non.

Reuelatio prout ſe tenet ex parte noſtri, nõ ingreditur rationem formalem obiecti.

Hoc dictum ponimus ad maiorem claritatem præmiſſorum & contrà aliquos Thomiſtas, qui quamuis nobiſcum ſentiant, quod diuina reuelatio prout ſe tenet ex parte Dei, ſit ratio formalis; volunt etiam quòd ingrediatur eamdem rationem formalem, quamuis minùs principaliter reuelatio, prout ſe tenet ex parte noſtrâ.

Nos autem excludimus à ratione formali reuelationem ſic ſumptam in nobis cauſatam, ſiue habitum fidei, imò etiam excludimus ipſam actionem Dei infundentis nobis hanc fidem, ita vt iſta actio Dei effectiuè cauſans in nobis reuelationem, non ſit prima illa veritas reuelans, quam dicimus fidei obiectum formale, ſed dicimus, quòd ipſummet primæ veritatis teſtimonium, ſiue ipſa reuelatio teſtificans, & authoritatiuè explicans obiectum præcisè, prout ſe tenet ex parte Dei, ſit ratio formalis obiecti.

Nec etiã actio Dei effectiuè cauſans in nobis reuelationem.

Hoc dicto ſic explicato, perſtringimus quidquid in hac materiâ à Thomiſtis hactenùs fuit excogitatũ, & certè ca-

pi non poteſt,quomodò ad dandã ſummam infallibilitatem, & conſtituendam rationem formalem fidei, quæ debet eſſe formaliter infallibilis, & à quâ fides ſuam infallibilitatem participat, poſſit formaliter concurrere aliquid creatum; imò loquendo ſpecialiter de ipſo habitu fidei nobis infuſo, clariùs quàm de cæteris recenſitis conſtat, quòd non poteſt pertinere ad formale ſpecificatiuum,quia ipſe habitus fidei eſt res ſpecificata ab obiecto formali: ergo non poteſt eſſe ſpecificans ſui ipſius; aliàs cauſaret ſeipſam, & ſibi ipſi præſupponeretur vt cauſa. Præterea meliùs ſecundùm noſtram doctrinam ſaluatur in fide ratio veræ virtutis Theologicæ; ſiquidem in ſuâ ratione formali obiectiuâ non habet niſi Deum.

Nibil creatũ poteſt concurrere ad conſtituendam rationem formalem fidei.

Non me latet, quòd poſſet aduerſarius nobis occurrere exemplo ſpei, quæ eſt virtus Theologica, & tamen aliquid creatum ingreditur rationem formalem obiecti ipſius, nempe beatitudo formalis ; tamen quia hæc omnem perfectionem habet ex beatitudine obiectiuâ, cuius eſt aſſecutio,& beatitudo obiectiua eſt aliquid increatum, nempe ipſe Deus,hoc ſufficit in ſpe ad ſaluandum Theologicum obiectum. Non diſſimiliter licet reuelatio, ſiue atteſtatio, prout ſe tenet ex parte noſtri ſit aliquid creatum, quia tamen omnẽ perfectionẽ habet à diuinâ & increatâ reuelatione;ita vt noſtro modo intelligendi,diuina reuelatio ſit quaſi forma informans veritates fidei in eſſe credibili, & reuelatio ſe tenẽs ex parte creaturæ, ſit quaſi effectus formalis, & informatio, quæ totam ſuam excellentiam debet habere à formâ,non inconuenit ingredi rationem formalem obiecti.

Inſtantia de ſpe.

Diuina reuelatio eſt quaſi forma conſtituens veritates in eſſe credibili.

Hæc, inquam, non me latent, ſed longè diuerſa ratio militat in obiecto ſpei,& fidei,in quo nihil creatum ad infallibilitatem fidei conducere poteſt, præter ea quæ diximus,quæ fidem, ſiue reuelationem in nobis receptam, ſpecialiter à ratione formali obiecti excludunt, nec in refellendo hoc malè fundato modo conflandi ex increato & creato, ex ente reali & rationis vnam ſimplicem rationem formalem obiecti ampliùs immorandum eſt.

Diluitur inſtantia ex diſcrimine inter obiectum fidei & ſpei.

CAPVT VI.

Prædicta magis explicantur ſoluendo argumenta in contrarium.

QVamvis tàm diuerſimodè loquantur Theologi in aſſignandâ ratione formali obiecti fidei, vt ex hactenùs in hac materiâ dictis facilè colligi poteſt; vnuſquiſque tamen ad firmandam propriam ſententiã aſſumit hãc propoſitionem. Illud eſt obiectum formale fidei, in quod ſit vltima reſolutio fidei ſecundùm ſe, deinde ſecundùm proprium ſenſum vnuſquiſque diuerſimodè ſubſumit. Aureolus,qui vt vidimus, affirmat Deitatem ſub conceptu Deitatis eſſe rationem formalem, ſubſumit, ſed reſolutio fidei vltimò ſiſtit in Deitate; nam cùm inquirimus ,quare hoc creditur infallibiliter, reſpondetur, quia Deus dixit, qui eſt prima veritas. Si verò quæratur, vnde conſtet, quod eſt prima veritas, reſpondetur, quia Deus eſt: ergo in Deitate ſiſtit fidei reſolutio. Et eadem formâ argumentandi vtuntur cæteri, ita vt qui in Deo, vt eſt infallibilis in dicendo, & in reuelando, ponunt rationem formalem, in illum vt ſic, reſolutionem fidei vltimam reducunt,& ſic de aliis.

In quo conueniunt & differunt Theologi circà rationẽ formalẽ obiecti fidei.

Obiectio 1. ex Aureolo contrà concluſionem.

Vnicâ ergo ſolutione omnibus occurrentes dicimus vltimam fidei reſolutionem fieri in teſtimonium diuinum, provt actû teſtificatur,& reddit obiectũ fidei credibile iuxtà modum Capite ſuperiori explicatum. Vbi diſtinguimus aliud eſſe reddere rationem vltimam eſſendi; aliud reddere rationem vltimã aſſentiendi ſeu cognoſcendi. Licet ergo ille,qui interrogatur, reddat pro vltimâ ratione eſſendi Deitatem, quæ eſt radix noſtro modo intelligendi omnium perfectionum, quæ ſunt in Deo;tamen pro vltimâ ratione aſſentiendi reddit veritatem Dei, eiuſque infallibile teſtimonium. Quod explicant Theologi communiter in obiecto viſus, quatenùs habet colorem; habet autem colorem ex mixtione primarum qualitatum,& nihilominùs hæc mixtio primarum qualitatum non pertinet ad obiectum formale viſus, ſed eſt radix illius; vnde interroganti cur viſus feratur in tale corpus? malè reſponderemus dicentes, quia habet mixtionem primarum qualitatum,

Soluitur ex diſcrimine inter rationem vltima eſſendi & rationem vltimã aſſentiendi.

qualitatum, ſed formalis adæquata, & vltima reſponſio eſſet, quia eſt coloratum lucidum, quod eſt ratio formalis talis obiecti. Quod autem habeat eſſe coloratum à tali vel tali radice; hoc impertinens eſt ad viſum, quin imò dato quod poſſet eſſe coloratum abſque præmiſſâ mixtione, viſus eodem modo ferretur in illud ac nunc, ſic in propoſito, quamuis ex Deitate noſtro modo intelligendi tanquàm ex radice, vel infinitâ ſapientiâ, & bonitate proueniat quod diuinum teſtimonium ſit infallibile, non proinde tanquam in vltimum rationis aſſenſum in Deitatē debet veritas fidei reduci, ſed ſiſtit in diuinum teſtimonium, ſiue in primam veritatem reuelantem, & ita interrogatus formaliter, & vltimò reſpondebit. Credo, quia Deus, qui eſt prima veritas, teſtificatus eſt hoc ita eſſe. Omnis alia ſuperueniens interrogatio videlicet, quomodò ſcis teſtimonium Dei eſſe verum, & infallibile, pertinet potiùs ad ſcientiā, quàm ad aſſenſum credendi. Credere enim ſiſtit in teſtificatione propter quā creditur, ſicut videre ſiſtit in colorato, quatenùs eſt viſibile: Cognoſcere autem, vnde habeat corpus, quod ſit coloratum, non pertinet ad ſenſum externum, ſed ad diſcurſum.

Obiectio 2.

Aliud argumentum obiici ſolet: videmus enim idem obiectum conſtitui in aſſenſu fidei, ac in aſſenſu prophetico, ſiquidem hìc etiam reſpicit tanquam obiectum formale veritatem primam reuelantem; ſed quando obiectum formale eſt idem, actus non poteſt eſſe diuerſus ſpecie: ergo aliud aſſignandum eſt obiectum fidei.

Proponitur & ſoluitur à D. Thoma.

Simile argumentum formauit S. Doctor, quæſt. 14. de veritate art. 8. in quo inquirit vtrum proprium obiectum fidei ſit veritas prima, cui ſic occurrit ad 13. *Dicendum, quod quamuis Prophetia pro materiâ habeat res creatas, & temporales, tamen pro fine habet rem increatam: ad hoc enim omnes Propheticæ reuelationes ordinantur, etiam illæ, quæ de rebus creatis fiunt, vt Deus cognoſcatur à nobis: Et ideò prophetia inducit ad fidem, ſicut ad finem: Nec oportet quod ſit idem propheti a, & fidei obiectum, vel materia: Sed ſi aliquando ſit de eodem fides & Prophetia, non tamen ſecundùm idem, ſicut de paſſione Chriſti fuit Prophetia antiquorum, & fides, ſed Prophetia quantùm ad id quod erat in eâ temporale; fides autem quantum ad id, quod erat in ea æternum.*

Fides & Prophetia aliquādo de eodem, ſed non ſecundùm idem.

Alia diſcrimina aſſignātur.

Ex quâ doctrinâ habes multiplicem differentiam inter fidem, & Prophetiam, quamuis enim materialiter de eodem obiecto Prophetia, & fides eſſe poſſint; v.g. Paſſio Chriſti & à Prophetiâ, & à fide attingebatur; verùm prophetia attingebat illam, quaſi aliquid temporale, quod intellectu apprehendi poteſt, & erat viſio reſpectu obiecti temporalis, nec ad eius rationem pertinet tanquam conditio, obſcuritas obiecti: vnde, vt Deo dante in tertiâ parte videbimus, in Chriſto potuit eſſe Prophetia cum viſione beatâ, nō tamen fides. Item Prophetia ordinabatur tanquàm ad finem, ad fidem. Et denique Prophetia eſt actus, ſiue aſſenſus per modum tranſeuntis, cui non repugnat clara reuelatio, ſiue euidentia in atteſtante, quam aliqui volunt de facto prophetas, & alios habuiſſe, quamuis eam non dari ſentiamus, vt patebit quæſtione ſequenti: de ratione verò fidei eſt omnimoda obſcuritas, quod ampliùs hic non eſt opus explicare.

Obiectio 3. aliàs ſoluta.

Magis poſſet vrgere aliud argumentū: videlicet quod nō videmur diſtinguere inter rationem formalem obiecti fidei, & Theologiæ; ſiquidem vtrobique aſſentimus veritatibus fidei, ſcilicet, & Theologiæ ſub eadem ratione formali diuinæ reuelationis, verùm quia de hac materiâ abundanter diximus in noſtris Commentariis primæ partis cap. 1. 2. & 3. ad artic. 3. quæſtionis primæ, illuc Theologum noſtrum remittimus.

Soluitur denuò.

Ne tamen omninò ieiunum lectorem hic relinquamus, pauca ex ibidem dictis repetenda iudicauimus. Dicimus ergo, quòd quamuis diuina reuelatio ſit ratio aſſentiendi concluſioni Theologicæ, non id præſtat immediatè, ſed mediante conſequentiâ notâ lumine naturali; vnde dicimus reuelationem virtualem, quæ eſt lumen tantùm virtualiter ſupernaturale, eſſe rationem ſub quâ Theologiæ. Ratio verò aſſentiendi præmiſſis de fide, eſt diuina reuelatio immediata, & formalis, quod lumen eſt formaliter ſupernaturale.

Reuelatio diuina eſt ſolùm ratio mediata aſſenſuū Theologicorū, immediata verò aſſenſuū fidei.

Vbi vides claram diſtinctionem inter ter lumen fidei, & lumen Theologicum, quod explicari poteſt exemplo. Filius Dei eſt æqualis Patri, Chriſtus eſt Filius Dei: ergo eſt æqualis Patri, vel etiam in alio, cuius altera præmiſſa eſt naturalis, vt in hac demonſtratione. Omnis homo eſt riſibilis, Chriſtus eſt homo, ergo Chriſtus eſt riſibilis. In his demonſtra

monſtrationibus ad aſſenſum concluſionis duo lumina concurrunt; alterum eſt lumen fidei, quo aſſentimur præmiſſis, quod eſt lumen formaliter ſupernaturale, & dicitur reuelatio diuina formalis. Ex hoc autem lumine fidei in ipsâ compoſitione, & ordinatione præmiſſarum, gignitur aliud lumen, quod eſt Theologicum, quo lumine immediatè demonſtratur concluſio, illudque appellamus virtualem reuelationem, quia ex virtute luminis fidei, adiunctâ demonſtratione, veluti quidam ſplendor proficiſcitur.

In demonſtrationibus Theologicis duplex lumen concurrit, ſcilicet lumen fidei & lumen Theologicum, virtualiter tantùm ſupernaturale.

Dixi, adiunctâ demonſtratione, intellige non de aliquâ veritate, ſed de bonitate conſequentiæ; vnde lumen fidei in huiuſmodi demonſtrationibus Theologicis habet ſe vt cauſa vniuerſalis. Hoc verò lumen Theologicum habet ſe vt cauſa particularis, & ſic lumen fidei habet ſe adinſtar luminis naturalis primorum principiorum in ſcientiis naturalibus, & lumen Theologicum ſe habet velut lumen virtute luminis naturalis acquiſitum circà aliquod genus ſcibilis in particulari: Vnde, ſicut non impedit vnitatem ſpecificam ſcientiæ v. g. Geometriæ, quod lumen primorum principiorum concurrat ad aſſenſum Concluſionum, ſimul cum lumine habitus acquiſiti, imò ſemper hoc eſt neceſſarium formaliter, vel ſaltem virtualiter, ita neque impedit vnitatem Theologicæ ſcientiæ, quod lumen fidei, quod eſt primorum principiorum, ſimul concurrat cum lumine, & habitu Theologico ad aſſenſum concluſionis.

Nec hoc deſtruit vnitatẽ ſcientiæ Theologicæ.

Et ratio eſt, quia vnitas ſcientiæ penſanda eſt ex vnitate luminis, quo immediatè aſſentimur concluſioni; non enim aſſentimur concluſioni Theologicæ tãquàm à Deo immediatè, & formaliter reuelatæ, ſed tanquàm reuelatæ virtualiter. Nec Theologus lumine ſupernaturali formaliter videt, vel penetrat concluſionem, quam deducit ex præmiſſis, ſed proprio ſtudio, & lumine formaliter naturali, & virtualiter tantùm ſupernaturali. Vnde ratio formalis immediatè aſſentiendi, non eſt lumen fidei, ſed lumen Theologicum, quod reddit concluſionem virtualiter reuelatam.

His loco citato perſtrinximus differentiam inter rationem formalem vtriuſque habitus, fidei, & Theologiæ.

Capvt VII.

Quomodò prædicta concordent cum reſolutione quæ fit in Eccleſiæ authoritatem.

Stabilito obiecto formali fidei, quod diximus conſequenter eſſe vltimum in quod fides ſecundùm ſe conſiderata reſoluitur: ad examinandam aliam reſolutionem fidei quoad nos, nunc accedimus, & vt nodum difficultatis faciliùs reſoluamus, contrà ſtabilita obiicimus, quòd vltima fidei reſolutio conſtituenda potiùs videbatur in Eccleſiæ authoritate; ſi enim fidelis interrogatur, quare credat Deum eſſe hominem, debet iuxtà noſtram doctrinam reſpondere, quia Deus ita reuelauit, qui eſt prima veritas: quod ſi iterùm interrogetur, quare credat hoc Deum reuelaſſe? Reſpondebit quia Eccleſia Catholica hoc dixit: dubium enim non eſt, quod debemus Deo credere, ſi ſemel loquatur, ſed quia non poſſumus ſcire ipſum eſſe locutum ad teſtimonium Eccleſiæ recurrimus: ergo in illud fit vltima reſolutio, & conſequenter teſtimonium Eccleſiæ eſt ratio formalis obiecti fidei.

Ordo, & methodus quæſiti.

Obiectio.

Et confirmatur difficultas, ſi enim dixeris, quod non ad Eccleſiæ authoritatem, ſed ad internum teſtimonium Dei loquentis ratio credendi reducitur, aperies hæreticis noſtri temporis ianuam, & dabis fideli occaſionem errandi. Imò in hoc differt fidelis ab hæretico, quod hic fidem ſuam reducit ad inuiſibile teſtimonium Spiritus Sancti; fidelis autem ad Eccleſiæ propoſitionem: ergo malè in prædictis.

Roboratur, & præuenitur ſolutio.

Augetur adhuc difficultas; licèt enim benè reſpondeatur interroganti; vnde ſcis Deũ hoc reuelaſſe, aſſerendo quod Eccleſia Catholica dicit, quæ eſt columna, & fundamentum veritatis. Sed tunc inquiri poteſt, vnde conſtat Eccleſiam habere hanc prærogatiuam; non poteris reſpondere, niſi recurrendo iterùm ad diuinum teſtimonium, quia Deus dixit, in quo videtur vitioſus circulus, quem ſi vitare cupiens ad motiva credibilitatis recurras, vel ad miracula, & ſigna, quibus mouemur ad credendum, manifeſtè reduces infallibilitatem credendi ad aliquid creatum, quod diſcurſu

Excreſcit difficultas.

curſu humano deducitur, & ruent omninò capite ſuperiori ſtabilita.

Obruuntur illius pondere quidam Theologi.

Non deſunt Theologi, qui ſuccumbentes difficultati exiſtiment vltimam fidei reſolutionem debere fidei in Eccleſiæ authoritatem. Ita Michaël de Medina lib.5. de rectâ in Deum fide. Solet etiam Durando quid ſimile attribui, videtur enim in 3.diſt.24. quæſt.1. ſtatuere aliquem ordinem inter obiecta fidei, & omnia ad hanc veritatem eſſe reducenda, Eccleſia regitur à Spiritu Sācto. Quid ſimile etiam Scoto, & aliis expoſitores attribuunt. Crediderim tamen nullum ex Catholicis in hoc puncto diſsētire ab his quæ infrà dicemus, quamuis in modo loquendi diſtare videantur.

Duplex auctoritas in Eccleſiâ, humana, & diuina.

Pro ſolutione autem difficultatis præmittendum eſt, quòd in Eccleſia poſſumus duplicem authoritatem conſiderare; humanam alteram, alteram diuinā: de humanâ loquebatur Auguſtinus lib. contrà Epiſtolam fundamenti cap.4, annumerans enim illa, quæ ipſum in Eccleſiâ tenebant, ait. *Vt ergo hanc omittam ſapientiam, quam in Eccleſiâ eſſe Catholicâ non creditis, multa ſunt alia quæ in eius gremio me iuſtiſſimè teneant; tenet conſenſio populorum atque gentium, tenet authoritas miraculis inchoata, ſpe nutrita, charitate aucta, vetuſtate firmata. Tenet ab ipſa ſede Petri Apoſtoli, cui paſcendas oues ſuas poſt Reſurrectionem Dominus commendauit, vſque ad præſentem Epiſcopatum ſucceſſio Sacerdotum, tenet poſtremo ipſum Catholicæ nomen &c.* & ſimilia quæ huic congregationi tribuunt ſummam authoritatem humanam; de alterâ verò loquitur Apoſtolus 1. ad Timoth, 3. cum dicit Eccleſiam eſſe columnam, & firmamentum veritatis, quā prærogatiuam Chriſtus Dominus innuit dicens. *portæ inferi non praualebunt aduerſus eam.* Math.16. & de eodem intelligi debet dictum Auguſtini lib.citato cap.5. *Euangelio non crederem, niſi me Catholicæ Eccleſiæ commoueret authoritas.*

Auctoritas humana Eccleſiæ non eſt ſufficiens motiuum fidei.

Citrà dubium ergo eſſe debet, quod Eccleſia primo modo conſiderata pertinere non poteſt ad obiectum formale fidei infuſæ, quia hæc humano teſtimonio nequit inniti; nec humanâ authoritate fulciri, neque ipſi tanquàm rationi credendi incumbere, vt ex ſuperioribus conſtat. Licet ergo hæc authoritas, & recenſita motiua, & alia plura, quæ nobis talem authoritatem ſuadent, & conciliant, reddant myſteria fidei euidenter credibilia, vt in ſequentibus patebit, & ſufficienter proponant fidem Catholicam vt credendam propter authoritatem Dei; tamen per ſe non præbent rationem formalem credendi. At verò poſteriori modo Eccleſia conſiderata eſt quidem infallibilis regula noſtræ fidei, tamen hoc habet in quantum eſt veluti organum, ſeu inſtrumentum, per quod Spiritus Sanctus loquitur; Ideò ipſa non poteſt eſſe ratio formalis credendi, ſed potiùs ipſa authoritas Spiritus Sancti illam regentis, quia in inſtrumento tota ratio, & virtus agendi eſt èx motione principalis agentis: ſicut etiam ſcriptura eſt infallibilis regula fidei, nō ratione ſui, ſed quia Spiritu Sancto inſpirati locuti ſunt Sancti Dei homines: vniuerſaliter ergo loquendo, inſtrumentum materialiter ſe habet, & conſequenter non poteſt pertinere ad rationem formalem fidei, quod Deus loquatur per Eccleſiam, vel immediatè per ſeipſum. Vnde authoritas Eccleſiæ non eſt illa, in quam vltimò fides noſtra reſolui debet: quod amplius ex dicendis manebit ſtabilitum.

Diuina conſtituit illam fidei regulam, ſed ſolùm vt organum Spiritus Sancti.

Aſſertio.1.

Dicendum igitur eſt primò, quòd vltima reſolutio fidei ſecundùm ſe, nequit fieri in authoritatem Eccleſiæ, ſiue eius teſtimonium.

In hac concluſione conueniunt omnes expoſitores S.Doctoris hìc, & quotquot de fide noſtris temporibus ſcripſerunt, præcipuè Scholaſtici. Eam tenuit Bonauentura in 3. diſt.24. art.1.quæſt.2. Albertus diſt. 27. tit.12. quos ſequuntur Dominicus Soto lib.2. de natura, & gratia cap.8, Bellarminus lib.3. de verbo Dei cap.3. Valentia quæſt.1. puncto 1. difficultate 4. Suarez diſp.3. ſect.10. numero 8. & 9. Cano lib.2. de logicis cap.8. & alij.

Vltima reſolutio fidei ſecundùm ſe non poteſt fieri in Eccleſiam, ſed ſolùm quoad nos.

Pro intelligentia autem concluſionis, & eius veritatis reſolutione, recurrunt omnes expoſitores ad Caietanum in Commentario art.1. §. ad quartum dubium; vbi docet, quod vltima reſolutio fidei, vel poteſt cogitari ſecundùm ſe, vel quoad nos; abſolutè autem, & ſecundùm ſe conſiderata nequit fieri in Eccleſiam, ſicut vltima reſolutio actionis non fit in ipſum inſtrumentum, ſed in principale agens, nihilominùs quoad nos propoſita eſt Eccleſia, vt à ſpiritu regitur tanquàm proxima, & ſufficiens regula credendi, quæ doctriua erit Nouitio Theologo clauis ad intelligentiam difficultatis, & ſoluenda argumenta,

menta, quæ primâ facie poſſent deterrere,

Colligitur hoc ex ſcripturâ.

Noſtra autem concluſio; quòd reſolutio fidei ſecundùm ſe conſiderata, nequit fieri in authoritatem Eccleſiæ, ſiue eius teſtimonium, ſufficienter probata manet ex dictis ſuperioribus Capitibus, in quibus ſtabilimus debere fieri in ipſum diuinum teſtimonium, vnde ſuffragantur omnia ſacræ ſcripturæ loca, quibus innuitur habere à Deo ea quæ credimus; vt illud 1. ad Theſſal. 2. *Cum accepiſsetis à nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut eſt verè verbum Dei* & Ioan. 12. quam doctrinam Chriſtus in Patrem retulit: *qui credit in me, non credit in me, ſed in eum qui miſit me.* Et cap. 7. *mea doctrina non eſt mea, ſed eius qui miſit me.* Et Math. 16. *Caro & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus qui in cœlis eſt.* Cùm tamen ipſe Chriſtus docuiſſet multa: ergo multò magis id de Eccleſiâ dicendum eſt. Hoc Apoſtoli ſignificare voluerunt, dum actorum 15. dicebant *viſum eſt Spiritui Sancto, & nobis,*

Probatur 1. aſſertio.

Et præter rationes, quibus probatum relinquimus hanc reſolutionem omninò eſſe faciendam in primam veritatem. Probatur à poſteriori, argumento quo vtitur Caietanus, multi enim ſufficienter crediderunt ſine propoſitione Eccleſiæ: vt patet de Angelis, Adam, Abraham, & aliis quibuſdam Patribus, & Prophetis. Imò, & Apoſtolis ad Galath. 1. *Non ab hominibus, neque per hominem &c.* Illi autem habuerunt fidem eiuſdem rationis cum noſtrâ: ergo & idem obiectum formale: ergo etiam reſpectu noſtri, Eccleſia non ingreditur rationem formalem obiecti fidei.

Probatur 2.

Eccleſia eſt fidei regula infallibilis, vt habet aſſiſtentiam Spiritus Sancti.

Probatur inſuper Concluſio ex doctrinâ ſuper adductâ. Eccleſia conſiderata, vt habet Spiritus Sancti aſſiſtentiam, eſt infallibilis regula noſtræ fidei; ſed hoc non habet, niſi à Spiritu Sancto recta: ergo authoritas Spiritus Sancti eſt ratio formalis, & principium, in quod vltimò reſoluitur fides noſtra-

Confirmatur.

Confirmatur etiam ex dictis. Nam vltima reſolutio actionis non fit in inſtrumentum motum à principali agente, ſed in ipſum principale agens; ſed principale agens, & mouens Eccleſiam in ſuis diffinitionibus eſt Spiritus Sancti authoritas: ergo in illam vltimò reduci debet fides noſtra.

Aſſertio 2.

Dicendum eſt ſecundò quoad nos Eccleſia vt à Spiritu Sancto regitur, eſt à Deo propoſita tanquam proxima, & ſufficiens regula credendi,

Suadetur.

Hæc concluſio à nullo Catholicorum negari poteſt, nec negatur. Imò ſine dubio hoc dicere voluerunt authores, qui in Eccleſiæ authoritatem vltimò fidem reduci debere dixerunt. Et veritas concluſionis oſtenditur, quia non poſſunt fideles omnes doctrinam fidei per ſe expendere, nec reſolutionem facere in authoritatem diuinam; vnde debuit Eccleſia cōſtitui, vt potè ſēſibilis regula, quæ faciliùs auditur, & percipitur: in illâ tamen diuinam authoritatem, quaſi loquentem ſupponimus, & ideò tandem implicitè ſaltem noſtram fidem in Deū reſoluimus. Et ideò Catholicus interrogatus, quare dicis hoc? Optimè, & ſufficientiſſimè reſpondet, quia Eccleſia id docet. & proponit, ad quam pertinet proponere, diſtinguere, & determinare credenda à non credendis; & reuelata à non reuelatis.

Ad Eccleſiā pertinet diſcernere credēda à non credendis.

Præfata doctrina applicatur ad ſolutionem argumentorum.

Ex dictis faciliter occurres argumentis in principio adductis; diximus enim, quòd reſolutio fidei ſecundùm ſe fit in diuinum teſtimonium, & quoad nos in Eccleſiæ authoritatem nec committere vitioſum circulum, illum, qui interrogatus de veritate myſteriorum fidei, recurrit vltimatè ad Dei reuelationem, & atteſtationem. Interrogatus verò de an eſt, ſeu de exiſtentia talis atteſtationis recurrit immediatè ad Eccleſiæ authoritatem, quia inquirere de veritate myſteriorum fidei eſt tractare de ipsâ fide ſecundùm ſe, & per conſequens eius reſolutio in primam veritatem fieri debet, quæ eſt motiuum inducens ad credendum, vltrà quod motiuum progredi non poteſt ad inueſtigandum veritatem fidei ſecundùm ſe, quia poſtquā quis reſpondit ſe aſſentire alicui veritati, quia prima veritas reuelauit, quæ nec falli, nec fallere poteſt; non reſtat ampliùs locus inquiſitionis in ordine ad aſſenſum fidei ſecundùm ſe, quia inquirere de an eſt, teſtimonij diuini, eſt inquirere de fide quoad nos, & ita reſolutio eius in Eccleſiam immediatè fieri debet, quia eſt immediata, ſiue proxima, & ſufficiens ratio quoad nos, & ad quam pertinet proponere immediatè, & diſtinguere nobis credibilia à cæteris.

Interrogatus igitur fidelis, quare credit Deum eſſe trinum, & vnum, optimè reſpondet quia Deus dixit, qui eſt prima

ma

Reducitur ad praxim. ma veritas, quæ nec falli, nec fallere poteſt. Interrogatio autem, quæ in argumēto ſubditur, tranſit de vno genere reductionis ad aliud, dùm infert, quomodò ſcit Deum hoc reuelaſſe; hoc enim pertinet ad fidem quoad nos, & idem eſt, ac ſi diceret, quis propoſuit tibi Deum hoc dixiſſe, cui optimè ſatisfit recurrendo ad Eccleſiam, ad quam hæc propoſitio pertinet.

Capvt VIII.

An aſſenſus fidei ab aliqua humanâ notitiâ pendeat.

Ratio quæſiti. Licet ſatis clarè diſputatum ſit, & determinatum aſſenſum fidei ſecundùm ſe non niſi ex diuino motiuo pendere, & tanquàm ab organo quoad nos ab Eccleſiæ authoritate. Inquirendum tamen reſtat, an ad prædictum aſſenſum fidei præſtandum, neceſſariò præmittenda ſit aliqua fides acquiſita, ſiue humana, & hoc intendit titulus, an aſſenſus fidei ab aliquâ humanâ notitiâ pendeat.

Conciliantur Theologorum ſententiæ. Non deſunt Theologi qui attribuant Scoto, Durando, Almaino, & aliis quaſi ſentientibus vltimam fidei reſolutionem in notitiam aliquam humanam, ſiue ex humanis deductam fieri debere, quos tamen in re conuenire crediderim in vero, & ſano cæterorum Theologorum ſenſu, qui docent de lege ordinariâ, neceſſariam eſſe aliquem notitiam humanam ad fidei aſſenſum.

Aſſertio 1. Dicimus igitur primò communiter, & ſecundùm legem ordinariam neceſſariam eſſe aliquā humanam notitiam, ſiue fidem humanam, quâ homines inducantur ſuauiter ad recipiendam de nouo fidem infuſam, ſiue ad de nouo, & primò aſſentiendum veritatibus fidei.

Expenditur. Dicimus aliquam notitiam, ſiue fidem humanam, quia vt benè Lorca hìc art. 1. diſp. 4. notauit, multoties contingere poteſt, quòd non ſit ſola fides acquiſita, ſed aliud genus notitiæ ſcientiæ, aut euidentiæ moralis, quâ homines inducantur ad fidem.

Probatur. Hæc concluſio probatur primò experientiâ; Nullus enim inducitur ad credendum præciſè ex hoc, quod ei proponātur myſteria fidei, niſi aliquibus argumentis oſtendātur eſſe credibilia; & ita Deus prouidit de pluribus, quibus fidei Chriſtianæ myſteria euidēter credibilia redderentur apud infideles, ad quorū regiones fides adhuc non peruenerat, & propter hoc dedit Apoſtolis facultatē faciendi miracula; vnde dicitur Marci vltimo. *Ipſi autem profecti prædicauerunt vbique Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis.* Patet *Inſigniores conuerſiones poſt viſa miracula contigerunt.* inſuper experientiâ aliâ, quam ex ſcripturis, & hiſtoriis colligimus in conuerſionibus gentilium, & infidelium, quarum inſigniores factæ fuerunt viſo aliquo inſigni miraculo à Chriſto Domino ab Apoſtolis, vel ab aliis patrato. Miraculis adiunguntur alia plura, de quibus inferiùs ſuo loco dicemus, mediis quibus vel aliquo illorum ſuauiter inducuntur, & diſponuntur infideles ad fidem.

Miraculorum defectus videtur à peccato infidelitatis excuſare. Imò hæc ſunt adeò neceſſaria; vt à peccato infidelitatis excuſetur ille, qui nullū ex huiuſmodi humanis motiuis habuit, quod colligitur ex dicto ipſius Chriſti Ioan. 15. *Si opera non feciſſem, quæ nemo alius fecit, excuſationem haberent de peccato ſuo*, & ibidem. *Si non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum nō haberent*, quod de peccato infidelitatis Auguſtinus explicat; Etenim alia peccata habere potuiſſent, etiam ſi Chriſtus non veniſſet, & eis locutus fuiſſet, ſcripturaſque explicaſſet, & fidei myſteria propoſuiſſet, miraculiſque probaſſet.

Duo diligenter notanda circà concluſionem. Notanda ſunt duo, quæ aduertenter diximus in concluſione: primum quod huiuſmodi notitia communiter, & ſecundùm legē ordinariam eſt requiſita, quia abſolutè non eſt neceſſaria, in his videlicet, quos Deus immediatè docet, & de fide inſtruit, præcipuè ſi euidentiā ſui ipſius reuelantis concedat. Quia aliàs non videtur quomodò prudenter crederent, ſi aliqua ſigna ſaltem interiora, non haberēt. Secundò diximus prædicta eſſe requiſita, cùm aliquis primò, & de nouo aſſentitur veritatibus fidei, quia vt experientiâ conſtat, quando homo in doctrinâ fidei eſt ſufficienter inſtructus, non indiget actuali notitiâ humanâ, nec opus habet actu ſemper argumenta illā conciliantia conſiderate ad aſſentiendum fidei veritatibus.

Aſſertio 2. Dico ſecundò. Hæc humana notitia nequit eſſe obiectū formale ſiue fundamentū, quo per ſe innitatur fides, aut primū motivū, in quod vltimò fides noſtra reſoluatur; ſed ſolùm eſt diſpoſitio quędā præparans intellectum, vt diuinum teſtimonium recipere poſſit, habetque ſe vt remouens prohibēs dubitationes, & obſtacula, quibus fidei aſſenſus impeditur.

Diuinum teſtimonium eſt principium, in quod vltimò reſoluitur fides noſtra.

Hæc concluſio ſuppoſitis dictis non indiget probatione, obiectum enim formale noſtræ fidei eſt ipſum diuinum teſtimonium, quod habet ſe vt principium in quod vltimo reſoluitur fides noſtra, quæ proinde, ſi in teſtimonium humanum reduceretur, fallibilis eſſet; vnde quantum ad hoc concluſio eſt adeò certa, vt oppoſitum erroneum in fide meritò reputetur à Mag. Bannez hìc, quia certitudo fidei diuina non eſſet maior certitudine humanâ.

Capvt IX.

Quid de priuatâ reuelatione alicui particulari factâ dicendum ſit in ordine ad fidem.

Status quæſiti.

NOn eſt nobis hic diſputandum cõtrà hæreticos noſtri temporis, qui priuatam reuelationem, ſiue vnicuique in particulari communicatum Spiritus Sancti eloquium, obiectum formale fidei exiſtimant, & ad illud vltimam fidei reſolutionem eſſe faciendam: hoc enim ſatis ſuperque ex ſupradictis refutatum remanet, tùm ex ſcripturis, tùm ratione, ex infallibilitate, vnitate, & firmitate fidei deductâ, quamuis aliquid de hoc dicturi ſimus; ſed domeſtica difficultas eſt inter Theologos, an reuelatio alicui particulari fideli facta diuinitùs de aliqua veritate etiam ſupernaturali pertineat ad fidem, ita vt fidelis ſic reuelatis aſſentiat ex motiuo fidei.

Conditio difficultatis.

Quæ quidem difficultas eſt ſine dubio merè metaphyſica, Cùm enim omnes Catholici conueniant, quòd ille cui prædicta reuelatio fit, teneatur credere (ſupponimus omnes circunſtantias ad hoc requiſitas) parùm refert quo lumine aſſentiat, habitualis fidei, vel alio per modum tranſeuntis communicato, dummodò ſupernaturale ſit.

Quorundam Theologorum ſententia.

Inter Catholicos igitur aliqui exiſtimant reuelationem diuinam obſcuram, & ſufficienter propoſitam eſſe ſufficientem rationem formalem obiecti fidei, etiam ſi ſit priuata, nec de communi doctrinâ, ſed de re aliqua particulari, & conſequenter ille, cui talis reuelatio fiet, fide diuina tenebitur reuelatis aſſentire. Ita poſt Vega lib. 9. in Concilium Tridentinum capite vltimo, Corduba quæſt. 17, libro 1. Bellarminus lib. 3. de Iuſtific. capite 3. & alios, tenet Suarez diſput 3. ſect. 10. numero 2.

Refellitur & communis adducitur.

In oppoſitum communiter Thomiſtæ expoſitores S. Doctoris hic, & alibi exiſtimant priuatam reuelationem non ſufficere ad aſſenſum fidei diuinæ; ita vt fides Theologica, de qua in præſenti agimus, non extendatur ad quæcumque reuelata à Deo, ſed ad illa ſolùm, quæ ſunt Religionis Chriſtianæ documenta, reuelatione communi manifeſtata, & ab omnibus communiter credenda. Si quid igitur aliud ſpecialiter alicui reueletur, quamuis aliâ fide credi poſſit; tamen nullo modo ad hunc habitum fidei pertinere, nec aliquo modo ab eâ attingi poſſe Thomiſtæ exiſtimant.

Reuelationes factæ Apoſtolis & Beatiſſimæ Virgini non fuerunt priuatæ.

Vt autem tollas æquiuocationem, aduerte, quod nomine priuatæ reuelationis non intelligunt reuelationem factam alicui perſonæ publicæ, ita vt per eam Deus velit tali perſonæ, reuelata, toti Eccleſiæ credenda proponere, quales fuerunt reuelationes factæ Apoſtolis, & Beatiſſimæ Virgini de myſteriis fidei; huiuſmodi enim citrà dubium non ſunt reuelationes priuatæ, de quibus in præſenti; vnde optimè pertinere poſſunt ad obiectum fidei formale, & ſic reuelata fide Theologicâ credi, tàm ab eo, cui ſunt reuelata, quàm ab aliis, quibus proponuntur: ſed nomine priuatæ reuelationis intelligunt reuelationem factam priuatæ perſonæ. & de rebus non pertinentibus ad communem Eccleſiæ vtilitatem, nec ab omnibus credendis. Ita ſentit Caietanus hìc Bannez §. deciſio authoris dub. tertio Soto libro tertio de naturâ, & gratiâ capite 10. Cano libro tertio de locis capite 3. Valentia hìc diſput. 1. quæſt. 1. puncto 1. §. 5. & alij Theologi communiter.

Reuelatio priuata quid?

Aſſertio 1.

Dicendum eſt primò, quòd priuata reuelatio non requiritur ad obiectum formale fidei noſtræ, ſed ſufficit illa, quæ per Spiritum Sanctum loquentem, generaliter toti Eccleſiæ in Prophetis Apoſtolis, ſacrorumque librorum ſcriptoribus facta eſt.

Opinio contraria hereſis confutata ex ſcripturâ, & D. Cypriano.

Hæc Concluſio eſt certa ſecundùm fidem, & militat contrà antiquos hæreticos, quorum ſicut, & in aliis, etiam in hoc errorem innouarunt hæretici noſtri temporis, & vt diximus ſatis ſuperque ex hactenùs circà obiectum fidei deductis manent

confutati

confutati ad Epheſios 2. fideles dicuntur ædificati ſuper fundamentum Apoſtolorum, & Prophetarum, & ab initio Eccleſia Catholica ſuam fidem probauit, non ex priuatis reuelationibus vnicuique factis, ſed ex reuelatione factâ Prophetis, & Apoſtolis, & per ſcripturam, ſacram,& traditionem Apoſtolicam, vt optimè docet Cyprianus Epiſt.74.dicēs, *Si in aliquo nutauerit,& vacillaverit veritas,ad originem Dominicam,Euangelicā, & Apoſtolicam traditionem reuertamur,& inde ſurgat actus noſtri ratio,vnde,& ordo, & origo ſurrexit.*

Aſſertio 2. Dico ſecundò. Ea reuelatio tantùm, quæ ad communem religionem, & ſtatum Eccleſię ſpectat,pertinere poteſt ad rationem formalem obiecti fidei.

Expenditur & difficultas ſuborta enodatur. In hac concluſione conueniunt omnes, qui ſecundam ſententiam tuentur. Non conueniunt tamen in explicando, quæ ſit iſta reuelatio, quæ pertinet ad communem Religionem, & ſtatum Eccleſiæ. Aliqui dicunt illam eſſe, quâ innoteſcit aliquid,quod ſuaptè naturâ valet ad communem fidelium ædificationem,& vtilitatem:verùm ſi nihil ad hoc addatur,facile erit omnes revelationes particulares,& priuatas ad communem Religionem,& ſtatum Eccleſiæ reuocare. Meliùs ergo cum Valentia dicemus, reuelationem aliquam tunc ad communem Religionem pertinere, prout in propoſito, quando non modò id quod reuelatur, per ſe poteſt ad communem vtilitatem conferre; ſed reuelatur per Eccleſiæ principes, vt per Prophetas, Apoſtolos, vniuerſales paſtores, per quos Deus ſufficienter inſtruit Eccleſiam de his, quæ expedit fideles credere. Decet enim,vt obiectum illius fidei, quæ fides communis eſt, & idcircò Catholica dicitur,fidelibus innoteſcat,nonniſi per eos,quos Deus eſſe voluit quaſi vniuerſalia inſtrumenta patefaciendæ doctrinæ cœleſtis. Quæ omnia patent ex dictis.

Fideles aſſentiūtur reuelationi particulari per lumen aliquod datum per modū tranſeuntis. Habemus ergo fidelem non aſſentiri ex motivo fidei Theologicę veritatibus ſibi in particulari reuelatis, ſed potiùs per aliquod lumen datum per modum tranſeuntis, nec ad hoc eſt neceſſarium addere aliquem alium habitum fidei.

Conueniunt autem omnes,quòd cæteri, qui prædictas priuatas reuelationes audiunt, aſſentiuntur illis fide aliquâ humanâ, iuxta regulas prudentiæ; nec apud aliquem eſt dubium,quod aliquis, cuius reuelationes referuntur, nequeat fide Theologicâ illis aſſentiri; ſiquidem Eccleſia non proponit tales priuatas reuelationes vt credendas, & conſequenter reſpectu aliorum ſufficit ſine dubio fides humana,vt dictum eſt.

Obiicitur 1. ex ſcripturâ. Obiiciunt aduerſarij ea loca ſacræ ſcripturæ,in quibus legimus multas reuelationes, priuatim factas, etiam de rebus humanis, & temporalibus, & nihilominùs fides inde concepta laudatur, tanquàm fides diuina eiuſdem excellentiæ cum quacumque aliâ. Sic Paulus ad Hebræos 11. laudat fidem Saræ in reuelatione de futuro filio, quæ etiam Genel.18. reprehenditur pro tarditate exhibitá in credendo:prout etiam Zacharias Lucę 1.à Gabriele reprehenſus legitur,& ſimilia.

Reſpondetur. Quibus occurrimus, quòd ex illis locis non habentur, quòd fide Theologicâ illi, quibus facta fuerat reuelatio, crediderint; ſed laudantur,quòd Deo crediderint,qui alio lumine futura manifeſtabat, quod forſitan fuit lumen Propheticum.

Obiicitur 2. ratione. Fundamentum autem oppoſitæ ſententiæ à ratione deductum vnicū eſt;videtur enim ex eodem motivo aſſentiri ille, cui particulariter fuit facta reuelatio, ac aſſentitur fidei veritatibus; Motivum enim vtrobique eſt prima veritas reuelans: ergo aſſenſus ille priuatus pertinet ad fidem &c,

Reſpondi. Reſpondetur quòd motivum, & obiectum formale fidei Catholicæ, ſiue fidei, quæ eſt virtus Theologica, eſt prima veritas, vt reuelans, reuelatione pertinente ad communem Eccleſiæ ſtatum, iuxtà dicta,ſiue reuelatione publicâ,& non priuatâ.

Suarez. Non me latet aliquos, & præcipuè Franciſcum Suarez, vti quâdam diſtinctione inter fidem Catholicam,& Theologicam; & hanc fidem Theologicam extendere ad omne id quod à Deo fuerit reuelatum, etiam ſi ad communem Eccleſiæ doctrinam non pertineat. Sed hæc potiùs confuſionem pariunt.

Fides Theologica, & fides Catholica prò eodē,& indifferenter ſumuntur. Pro eodem ergo, & indifferenter accipimus fidem Theologicam, & fidem Catholicam, & nihil ad illam dicimus pertinere, nec ex eius motivo credi poſſe, quod ad communem vtilitatem Eccleſiæ non pertineat, & à veritate primâ manifeſtetur in ſcripturis ſacris, & doctrinâ Eccleſiæ, quæ ex primâ veritate procedit, vt ex S.Doctore oſtendimus.

Inſtantia. Obiicere poſſes nos fide diuinâ credere plura, quæ in ſacrâ ſcripturâ referuntur, quæ tamen non videntur ad vtilitatem communem Eccleſiæ poſſe pertinere; ad quod concedimus, quòd plura nobis in ſcripturâ notificantur; *Solvitur.* quæ quidem quamuis primò, & per ſe ad vtilitatem Eccleſiæ non conducant; pertinent tamen ad integritatem, veritatem, & ornatum hiſtoriæ, quæ ad vniuerſalem Eccleſiæ vtilitatem conducit.

ARTICVLVS III.

Vtrùm fidei poſſit ſubeſſe falſum.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur in argumento, ſed contrà. Nulla virtus perficiens *Fides eſt virtus perficiens intellectum.* intellectum ſe habet ad falsũ, ſecundùm quod eſt malum intellectus, vt patet per Philoſophum in 6. Ethic. ſed fides eſt quædam virtus perficiens intellectum, vt infra patebit: ergo ei non poteſt ſubeſſe falſum.

Secundo probatur in corpore ratione à priori. Nihil ſubeſt alicui potentiæ, vel habitui, aut actui, niſi mediante ratione formali obiecti; ſed, vt dictum eſt, ratio formalis obiecti fidei eſt veritas prima: ergo nihil poteſt cadere ſub fide, niſi in quantum ſtat ſub veritate primâ; ſed ſub veritate primâ nullum falſum ſtare poteſt: ergo fidei non poteſt ſubeſſe aliquod falſum.

CAPVT I.

An ex Deo dicente poſſit fidei ſubeſſe falſum.

NOn deſunt Theologi, qui multa hic ſatis inutiliter congerant circà naturam mendacij, de quo ſuo loco S. *Priſcillianiſtæ blaſphemantes Deum eſſe auctorem mẽdacij.* Doctor infrà quæſt. 101. Alij etiam inuehunt contra hæreticos, qui fecerunt Deum authorem mendacij, vt fuerunt Priſcillianiſtæ ſic dicti à Priſcilliano Epiſcopo Abulenſi eorum Anteſignano circà annum Domini 388. quem errorem aliqui tribuunt Armenis, quamuis hoc reprobet Caſtro de hæreſibus, verbo, Deus, hæreſi 3. Communiter tamen expoſitores etiam, qui ab his abſtinent, diſputare ſolent; An Deus de potentiâ abſolutâ per ſe, vel per alium mentiri poſſit; quod quidem quamuis ex primâ parte ſatis ſtabilitũ remaneat, aliquo modo videtur hic præmittendum ad fidei fir- *Ratio quæſiti.* mitatem, & infallibilitatem ſtabiliendã, ad quam requiritur, quod nullum falſum poſſit illi ſubeſſe, tàm ex parte Dei, quam ex parte hominis: Si autem Deus poſſet per ſe, vel per alium mentiri, & falſum dicere, firmitas, & infallibilitas fidei omninò rueret.

Fuerunt igitur aliqui ex Catholicis, *Theologi ſentientes Deum de potentiâ abſolutâ poſſe mendacium proferre.* qui quamuis affirmarent Deum de potentiâ ordinariâ nunquam falſum dixiſſe, nec de eâdem potentiâ mentiri poſſe, auſi tamen ſunt dicere, quòd de potentiâ abſolutâ falſum proferre poſſit: Sic aliqui ex antiquis, de quorum numero fuit Gabriel, qui non admittit proinde in Deo mendacium, quia mendacium, inquit, ſignificat falſum dictum cum denominatione, & malitiâ morali. Deus autem, licet falſum diceret, non faceret malum moraliter, & ita non mentiretur.

Contrà quos cæteri omnes Theologi inſurgunt aſſerentes, quòd non ſolùm de potentiâ ordinariâ, ſed nec de *Aſſertio communis.* abſolutâ Deus falſum, aut mendacium dicere poſſit.

Hoc dictum, loquendo de potentiâ ordinariâ, eſt adeò apud omnes certum, vt *Expenditur vtraque pars.* oppoſitum reputetur hæreſis manifeſta, quamuis de potentiâ abſolutâ communiter non tam certum, licet oppoſitum omninò temerarium, vel etiam erroneum reputetur; ſemper tamen eâdem certitudine vtramque partem tenendam iudicaui, provt benè Suarez diſputat. 3. ſect. 5. numero 6. loca enim ſacræ ſcripturæ, & communis Patrum ſenſus vtramque partem concluſionis indifferenter confirmant. Ad Hebræos. *Confirmatur ex ſcripturâ & SS. Patribus.* 6. *vt per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum, fortiſſimum ſolatium habeamus*, loquebatur Apoſtolus de promiſſionibus, quas fecit Deus Abrahæ, & de earum firmitate, & ſtabilitate, quàm vt meliùs ſignificaret, dicit Deum interpoſuiſſe ſuum iuſiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum, fortiſſimum ſolatium habeamus: duas res immobiles vocat promiſſionem, & iuramentum, quia voluit Deus, noſtro modo concipiendi ſe accommodare, & Paulus ſimiliter, quia maiorem firmitatem concipimus in

Exponitur authoritas Apoſtoli.

in promiſſione iuratâ, licèt reſpectu Dei eodem modo ſe habeat ſimplex promiſſio, & iurata; non enim per maiorem ſui iurare poteſt, nec iuramentum ex illo promiſſioni robur adiungit: & ſicut impoſſibile eſt Deum mentiri, quando iurat, ita ſimiliter, quando ſimpliciter promittit. Prætereà num.13. dicitur. *Non eſt Deus quaſi homo, vt mentiatur, neque vt filius hominis vt mutetur,* vbi non quod de facto contingit, affirmatur; non enim omnis homo mentitur, ſed deſcribitur, & Dei, & hominis natura, quòd hic ad mendacium eſt inclinatus, & ſæpiùs mentitur, Deus autem mentiri non poteſt, ſicut alibi dicitur: *eſt autem Deus verax: omnis autem homo mendax.*

Probatur authoritatibus D. Thomæ.

Eamdem veritatem iudicat. S. Doctor hîc paucis verbis, vbi loquens de veritate primâ ait, *ſub qua nullum falſum ſtare poteſt, ſicut nec non ens ſub ente, nec malum ſub bonitate,* quibus innuit, quod, ſicut repugnat Deo vt primo enti eſſe non ens, ipſique vt primo bono eſſe malum, ſic vt primæ veritati dicere falſum, & mentiri. Quod poteſt magis explicari; omnis enim falſitas vel mendacium eſt deuiatio à veritate: ergo qui poteſt proferre falſitatem ſiue mendacium, habet veritatem, quæ poteſt deficere; ſed veritas prima eſt pura & indeficiens; aliàs non eſſet actus purus, & infinitus in genere veri; ſicut ſi in genere entis Deus admitteret potentialitatem, non eſſet actus purus in genere entis, etſi admitteret malitiam, & poſſet eſſe malus, non eſſet actus purus in genere boni: ergo eius veritas non poteſt à veritate deficere, & ad falſum, vel mendacium inclinare.

Veritas prima pura & indeficiens deuiare non poteſt.

Quam doctrinam luculentiùs attulit idem S. Doctor primâ parte. quæſt.17. art.8. vbi inquirit, an prima veritas ſit immutabilis, & docet veritatem diuini intellectus immutabilem eſſe; veritatem autem humani intellectus eſſe mutabilem. Veritas enim in hoc conſiſtit, quòd habeat conformitatem ad res intellectas, quæ quidem conformitas variari poteſt dupliciter, ſicut & quælibet alia ſimilitudo: vnde vno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo quod de re eodem modo ſe habente, aliquis aliam opinionem accipit: alio modo ſi opinione eâdem manente non mutatur, & vtroq; modo fit mutatio de vero in falſum; ſi ergo ſit aliquis intellectus, in quo non poſſit eſſe opinionum alternatio, vel cuius acceptionem res aliqua non poteſt ſubterfugere, in eo eſt immutabilis veritas, & talis eſt intellectus diuinus; vnde veritas diuini intellectus eſt immutabilis; veritas autem intellectus noſtri mutabilis eſt, in quantum intellectus noſter mutatur de veritate in falſitatem.

Vnde veritas diuini intellectus immutabilis, humani verò mutabilis.

Secundò probatur à poſteriori: ſi enim Deus falſum proferre, vel mentiri poſſet de potentiâ abſolutâ, tota fides noſtra euerteretur: quomodo enim ſcire poſſemus, quod Deus tali poteſtate non fuerit vſus, quando myſteria fidei reuelauit: quod ſi dixeris ipſum reuelaſſe ſe mentitum non fuiſſe, de hac reuelatione eadem currit difficultas; potuiſſet enim ex ſecretis & occultis eius Iudiciis ſimiliter mentiri in eadem reuelatione, quâ ſe non mentitum dixiſſet.

Rueret omninò fides, ſi Deus mentiri poſſet.

Præmiſſa æquè probant Deum, nec etiam per alium, quàm per ſeipſum poſſe mentiri, nec falſum proferre, quod poteſt etiam confirmari. Cùm enim mendacium ſit intrinſecè malum, & Deus, nec in ſe, nec per ſe, nec in alio nec per alium poſſit velle, vel facere malum; non poterit, nec per ſe, nec per alium velle mentiri, & dicere falſum; & eodem modo infirma eſſet fides noſtra, ſi per alium poſſet mentiri; poſſemus enim ſemper eſſe dubij, an hic & nunc hac poteſtate proferendi mendacium per os alienum vſus fuerit, nec ne.

Extenduntur probationes ad hoc quod etiam Deus non poſſit per alium mentiri.

Contrà prædictam veritatem multipliciter aduerſarij inſurgunt, primò ex ſcripturâ ſacrâ, in quâ pluribus in locis videtur falſum contineri, & certè vt benè Bannez, ſi vniuerſa teſtimonia ſcripturæ, in quibus eſt aliqua difficultas explicandi illa, & cum aliis concordandi, in medium deberent adduci; eſſet in infinitum procedere, & extrà noſtrum inſtitutum; adducit tamen ipſe ſeptem, quibus fusè reſpondet. Alia plura adducit Valentia diſp.1. puncto 3. vt ibi videre poteris. Nos autem aliquibus occurrentes, modum quo aliis occurri poſſit, oſtendemus.

Obiicitur ex ſcripturâ.

Primum teſtimonium deducitur ex illo Geneſ.4. vbi Cain ſibi debitam pœnam pertimeſcenti, & dicenti; *Omnis qui inuenerit me, occidet me.* Deus reſpondit; *nequaquam ita fiet*, & tamen oppoſitum euenit, occiſus enim fuit Cain à Lamech. Adducunt etiam celebre teſtimonium ex 3. Regum cap.22. vbi introducitur

Selectiora ſcripturæ teſtimonia, quibus videtur impugnari concluſio.

troducitur Dominus ſedens ſuper ſolium ſuum, & omnis exercitus cœli aſſiſtens ei à dextris & à ſiniſtris: & ait Dominus. *Quis decipiet Achab regem Iſraël, vt aſcendat, & cadat in Ramoth Galaad, & dicit vnus verba huiuſmodi, & alius aliter. Egreſſus eſt autem ſpiritus, & ſtetit coram Domino, & ait, ego decipiam illum, cui locutus eſt Dominus, in quo? & ille ait. Egrediar, & ero ſpiritus mendax in ore omnium Prophetarum eius: & dixit Dominus: decipies, & praualebis: Egredere & fac ita. Nunc igitur*, inquit Michæas, *ecce dedit Dominus ſpiritum mendacij in ore omnium Prophetarum tuorum, qui hic ſunt, & Dominus locutus eſt contrà te malum.* Vbi videtur negari non poſſe, quod Deus præceperit Dœmoni, quod deciperet, & mentiretur, quod & aliis innumeris locis ſacræ ſcripturæ confirmari poteſt Iob. 12. *qui immutat cor principum populi terræ, & decipit eos, vt fruſtrà incedant per inuia, palpabunt quaſi in tenebris & non in luce & errare eos faciet quaſi ebrios.* Et 14. Ezechiel. ipſe Deus dicit. *Si Propheta deceptus fuerit, ego decepi eum.*

Explicantur verba Dei ad Cain.

His & ſimilibus breuiter occurrimus, remittentes ſcholaſticum noſtrum ad interpretes ſacræ ſcripturæ ad ampliorem eruditionem. Sufficiat igitur nunc ad primum teſtimonium dicere, quòd Cain perpetrato fratricidio, remordente conſcientiâ pro enormitate criminis in hunc errorem incidit, vt crederet, quòd omnes homines, imò creaturæ omnes haberent à Deo poteſtatem ipſum puniendi, & ita dicebat, omnis qui inueniet me, occidet me. Cum ergo Deus dixit. Nequaquam ita fiet, ſed omnis qui occiderit Cain ſeptuplùm punietur, non ſignificauit Cain non fore occidendum, ſed quòd nullus ſibi poterat arrogare poteſtatem ipſum occidendi; quòd ſi hoc auderet, ſeptulum puniretur, quamuis etiam non ſit certum, quòd Cain fuerit occiſus à Lamech, quod modò parum refert.

Quoties in ſcripturâ reperitur Dominus præcipiens aut volens malum culpæ, intelligitur permiſſiuè.

Ad teſtimonium autem deductum ex tertio Regum 22. & ad alia ſimilia regula generalis eſt apud interpretes ſacræ ſcripturæ & Theologos, quod quotieſcumque in ſacrâ ſcripturâ reperitur, quòd Dominus præcipiat, aut velit aliquod malum culpæ, vel falſitatis, intelligitur permiſſiuè: & in illa viſione facta Micheæ loco citato introducitur Deus ſecundùm noſtrum modum intelligendi, & operandi, præcipiens ſpiritui, dùm permittebat, quòd in eius tentationem in ſpiritum mendacij omnes Prophetæ inciderent; quorum Vaticinio Ioſaphat deceptus propriæ temeritatis pœnas lueret, & vnà ſimul cum iniquo Achab periret.

Capvt II.

An ex defectu noſtro poſſit fidei ſubeſſe falſum.

Ratio quæſiti.

Vidimus fidei noſtræ ex parte Dei falſum ſubeſſe non poſſe, & ex hac parte infallibilitas fidei primæ veritatis immutabilitate manet ſtabilita; nunc videndum ſupereſt, an ſaltem ex noſtrâ ignorantiâ & defectu aliquod falſum poſſit fidei ſubeſſe, ſiue an aliquid fide Theologicâ credi poſſit; quod falsâ exiſtimatione habeatur verum, & ſit falſum.

Concluſio

Communis ſententia Theologorum eſt quod nihil fide diuinâ credi poteſt quod ſit falſum, etiam per accidens, & materialiter ex ignorantiâ credentis, vt ſi quis exiſtimet, prout aliquibus contigit, Deum v. g. eſſe corporeum, & hoc eſſe fidei articulum, & vt ſic huic falſitati aſſentiat, aſſenſus ille non eſt à fide Theologicâ.

Probatur auctoritate & ratione D. Th.

Hæc concluſio eſt certa apud Theologos & probatur euidenter à priori ratione S. Doctoris in corpore. *Nihil ſubeſt alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, niſi mediante ratione formali obiecti, ſicut color videri non poteſt, niſi per lucem; nec concluſio ſciri poteſt, niſi per medium demonſtrationis. Dictum eſt autem, quòd ratio formalis obiecti fidei eſt veritas prima. Vnde nihil poteſt cadere ſub fide, niſi in quantum ſtat ſub veritate primâ, ſub quâ nullum falſum ſtare poteſt: ſicut nec non ens ſub ente, nec malum ſub bonitate.* Hæc author: ergo nihil fide diuinâ credi poteſt, quod ſit falſum.

Nihil cadit ſub fide, niſi in quantum ſtat ſub veritate primâ.

Expenduntur obiectiones S. Doctoris.

Quod hìc aliquam difficultatem ingerit, attingitur à S. Doctore in quatuor argumentis, quæ ſibi obiicit. Doctrinam ergo, quam ad ea ſoluenda affert, expendentes, omnibus quæ contrà veritatem propoſitam obiici poſſent, faciliter occurremus. Et primò ponderanda eſt ſolutio ad primum, vbi hæc ait. *Dicendum, quòd quia verum eſt bonum intellectus,*

Diſcrimen notandum inter virtutes perficientes intellectum, & appetitum.

tellectus, non autem eſt bonum appetitiuæ virtutis, ideò omnes virtutes, quæ perficiunt intellectum, excludunt totaliter falſum quia de ratione virtutis eſt, quod ſe habeat ad ſolum bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitiuam, non excludunt totaliter falſum. Poteſt enim aliquis ſecundùm iuſtitiam aut temperantiam agere, habens aliquam falſam opinionem de eo, circà quod agit & ita cùm fides perficiat intellectum: ſpes autem, & charitas appetitiuam partem, non eſt ſimilis ratio de eis.

Obſeruatio Caietani.

Circà quam doctrinam Caietanus hæc nouitio Theologo ſuggerit, vt intelligat quomodò falſa opinio ſtare poſſit cum operatione iuſtitiæ & ſimilium. *Adnimaduerte*, inquit, *quòd contingit aliquem falsò credere abſque culpâ ſuâ, aliquem ſibi eſſe debitorem, vel è conuerſo, & operari ad illum ſecundum iuſtitiam: & ſimiliter credere ſe non indigentem cibo, aut potu, & operari ſecundùm temperantiam, & ſic de aliis. Et videbis virtutes appetitiuas non totaliter excludere falſam opinionem de eo, circà quod agitur, vt in litterâ dicitur.* Hæc Caietanus.

Actus voluntatis deſumũt bonitatem & rectitudinem ab obiecto vt voluntati per intellectum obiicitur; actus verò intellectus ab eo vt eſt à parte rei.

Ex quibus habes manifeſtam differentiam inter habitum obedientiæ v. g. & fidei. Si enim aliquis exiſtimet adeſſe præceptum Prælati, vt hoc fiat, quod tamen non adeſt; ſi faciat, verum actum obedientiæ perficit, & aſſentiendo non reuelatis vt reuelatis, non facit actum fidei diuinæ, quia actus voluntatis accipiunt bonitatem & rectitudinem ab obiecto, non prout eſt à parte rei; ſed vt voluntati per intellectum obiicitur, & ita non excludunt totaliter falſum: ſecùs autem eſt de actibus intellectus, qui ſuam rectitudinem ac veritatem accipiunt ab obiecto, prout eſt à parte rei; ſiue quod idem eſt, cùm de ratione virtutis ſit excludere malum, & falſum non ſit malum appetitus ſed ſolùm intellectus; ideò virtutes perficientes partem appetitiuam, non excludunt omninò falſum; vnde poteſt quis ex motiuo iuſtitiæ facere aliquem actum ex falſâ opinione ſpeculatiuâ circà illum, & ita eſt ex motiuo obedientiæ; elicere etiam poteſt actum non præceptum, quia poſitâ ignorantiâ, obedientia habet ſuum obiectum, & motiuum, non minùs ac ſi præceptum realiter extaret; at verò virtutes perficientes partem intellectiuam debent excludere omninò falſum; ac per conſequens qualibet falſitate poſitâ ex parte obiecti, non poteſt virtus ferri in illud, nec actus circà tale obiectum poteſt eſſe virtuoſus, & bonus bonitate, ſiue rectitudine intellectiuâ, & ſic actus fidei in obiectum falſum, & non reuelatum tendens, non ſpectat ad fidem virtutem Theologicam. Hæc omnia perſtrinxit quatuor verbis S. Doctor in prædictâ ſolutione ad primum.

Obiicitur 1. contrà prædicta.

Reſtat tamen adhuc aliqua difficultas, quia prudentia eſt virtus intellectualis, & tamen poteſt ferri in falſum, prudenter enim exiſtimare poſſum pecunias Franciſci eſſe meas, & vt tales elargiri pauperibus: ergo diſparitas, in qua prædicta doctrina fundatur, eſt nulla.

Reſpondet. 1.

Reſpondetur, quòd prudentia eſt virtus immediatè dirigens appetitum in ſuis actibus, & conſequenter non conſiſtit in iudicio ſpeculatiuo, ſed in practico; ſemper tamen ſupponit aliquod iudicium ſpeculatiuum, quo res aliqua in ſe talis vel talis iudicatur: Ex quo deinde ſequitur iudicium practicum, quo iudicatur ſic vel ſic circà eam rem eſſe operandum, & in hoc ſecundo iudicio practico conſiſtit prudentia v. g. in exemplo poſito, interuenit primò iudicium ſpeculatiuum, quo iudico pecunias non meas, eſſe meas, & in hoc iudicio eſt falſitas, ex quo ſequitur aliud iudicium practicum, quòd poſſum ex his facere eleemoſynam: vt autem hoc ſecundum iudicium practicum ſit verum, non requiritur, vt primum iudicium ſit in re verum; ſed ſufficit quòd prudenter iudicetur verum, quia prudenter exiſtimando pecunias eſſe meas, liberum mihi eſt pro libito vti; vnicuique enim licet verè ſua, vel prudenter ſua exiſtimata diſpenſare, & ita hoc Iudicium practicum, quo dico, licet mihi modò has pecunias in pauperes erogare, veriſſimum eſt, & in hoc conſiſtit prudentia, vt dictum eſt.

Prudentia cõſiſtit in iudicio practico, quãuis ſupponat ſpeculatiuum.

Reſpond. 2.

Vel aliter, quamuis in idem redeat, hanc differentiam explicabis, quod fides innititur primæ veritati infallibili, & prudentia rationi per regulas ipſius, quæ reſpiciunt moralem conuenientem; vnde de ſe contingentes ſunt, & arbitrariæ, & ſic poteſt quis prudenter arbitrari pecunias non ſuas eſſe ſuas quod materialiter, & in re erit iudicium falſum, & iuxtà regulas prudentiæ verum, quo poſito iudicium practicum emergens eſt veriſſimum, & firmiſſimũ

&

Prudentia vt virtus intellectualis, habet pro bono verũ, ſed non ita infallibiliter ſicut fides.

& ſic virtus prudentiæ, quæ eſt intellectualis, habet pro bono verum, ſed non tàm infallibile ſpeculatiuè ſicut fides.

Obiicitur 2.

Obiicit ſibi author aliud argumentum, quod eſt tertium in ordine. Fides antiquorum fuit, quòd Chriſtus eſſet naſciturus, & hæc fides durauit in multis vſque ad prædicationem Euangelij; ſed Chriſto iam nato, etiam antequàm prædicare inciperet, falſum erat Chriſtum naſciturum: ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

Reſpondetur.

Reſpondet author, quod *hoc ad fidem credentis pertinebat poſt Chriſti Natiuitatem, quòd crederet eum quandoque naſci: ſed illa determinatio temporis, in quâ decipiebatur, non erat ex fide, ſed ex coniecturâ humanâ; poſſibile eſt enim ex coniecturâ humanâ hominem fidelem falſum aliquid æſtimare: ſed quod ex fide falſum æſtimet, hoc eſt impoſſibile.*

Fidelis poteſt decipi ex coniecturâ humana, ſed non ex fide.

Obiicitur vltimò.

Denique ſibi obiicit. 4. vnum de pertinentibus ad fidem eſt, vt aliquis credat ſub Sacramento altaris verum corpus Chriſti contineri: poteſt autem contingere, quandò non rectè conſecratur, quòd non eſt ibi verum corpus Chriſti, ſed ſolùm panis: ergo fidei poteſt ſubeſſe falſum.

Reſpond.

Occurit quòd *Fides credentis non refertur ad has ſpecies panis, vel illas, ſed ad hoc, quod verum corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis ſenſibilis, quando rectè fuerit conſecratum: vnde ſi non ſit rectè conſecratum, fidei non ſuberit propter hoc, falſum.* Hæc author.

Explicatur doctrina D. Thomæ à Caietano.

Circà quam doctrinam benè monet Caietanus, vt diligenter aduertas, ne dùm audis, quòd fides non reſpicit has, vel illas ſpecies, ſed ad hoc quod verum corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis ſenſibilis, incidas in errorem dicentium, quòd hoſtia, quæ adoranda offertur in Eccleſiâ, adoranda eſt ſub conditione, ſi eſt verè conſecrata: irrationabiliter enim fidelis ſic procederet; moraliter enim loquendo ſupponere debet eſſe conſecratam, & ſic eſſe faciendum Eccleſia docet, vt patet in oratione, quàm ſacerdos communionẽ ſumpturus dicit, in quâ abſolutè fertur hanc hoſtiam, & hunc calicem continere corpus & ſanguinem Chriſti. Libera me, inquit Sacerdos, per hoc ſanctum corpus & ſanguinem tuum à cunctis iniquitatibus &c. Et tamen ſacerdos, non poteſt eſſe certus Metaphyſicè ſe conſecraſſe, ſiquidem hac certitudine non eſt certus ſe eſſe ſacerdotem. Præterea hic error, & modus adorandi deuotioni nimiùm officeret. Certum enim eſt quòd deuotio & veneratio conditionalis minor eſt veneratione, & deuotione abſolutâ. Eliminentur ergo huiuſmodi adorationes ſub conditione, nec in authore fundamentum aliquis ad hoc adeſſe credat; ſolum enim docet quòd fides credentis non refertur ad ſpecies panis has, vel illas, id eſt, quòd articulus iſte fidei de Sacramento altaris ſolùm contineat, quòd verum Corpus Chriſti ſit ſub ſpeciebus panis ſenſibilis, quando rectè fuerit conſecratum, & hoc eſt infallibile, nec poteſt huic veritati vllo modo ſubeſſe falſum, quod erat intentum authoris, quod arguens impugnabat.

Hoſtia non eſt adoranda ſub conditione.

Minueret deuotionẽ conditio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm obiectum fidei poſſit eſſe aliquod viſum.

CONCLVSIO eſt negatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſtolo ad Hebræos. 11. vbi dicit quòd *fides eſt argumentum non apparentium.* Ratio, qua probat concluſionem in corpore, inferiùs expendetur.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ea, quæ ſunt fidei, poſſint eſſe ſcita.

PRIMA concluſio. Non eſt poſſibile, quòd idem ſit ſcitum, & creditum ab eodem.

Probatur, quia ſcientia habetur per principia per ſe nota, & conſequenter viſa.

Secunda concluſio. Poteſt contingere, vt id quod eſt ſcitum, vel viſum ab vno, ſit creditum ab alio. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ad credendum, eſt communiter non ſcitum, & iſta ſunt quæ ſimpliciter fidei ſubſunt; & ideò fides & ſcientia non ſunt de eodem.

CAPVT

CAPVT I.

De qualitate obiecti fidei, quoad eius cognoſcibilitatem.

Ordo doctrinæ. HActenùs author noſter de quidditate obiecti fidei egit, vnde in his duobus articulis, ad explicandam eius qualitatem in ordine ad cognoſcibilitatem progreditur, an ſcilicet hoc obiectum poſſit eſſe aliquid viſum, vel ſaltem evidens. Vbi aduertat iunior Theologus, quòd, quamuis primâ facie ad intentum noſtrum videatur idem eſſe viſum, & ſcitum, & in re ita ſit: Nihilominùs author, quia ſemper formaliſſimè procedit, prius in art.4. inquirit, an obiectum fidei poſſit eſſe aliquod viſum, quod eſt dicere aliquid ex ſe clarum, ſicut prima principia in ſcientiis ex ſe clara ſunt: & ſtabilito, quod hoc non poſſit eſſe, vltrà progreditur, & in art.5. inquirit, an ſaltem hoc obiectum fidei, quod non poteſt eſſe viſum, poſſit ad minus eſſe ſcitum, & per euidentem diſcurſum attingi, prout cõtingit in veritatibus, quę pertinent ad ſcientiam, quæ non ſunt viſæ, ſed ſcitæ per diſcurſum.

Quodnam diſcrimen inter viſum & ſcitum.

Triplex ſenſus quæſiti. Verùm de obiecto fidei tripliciter quæri poteſt, an poſſit eſſe aliquod euidens, primò vt ſenſus quæſtionis ſit formalis; Ita vt quæratur, an obiectum fidei poſſit eſſe euidens, quatenùs obiectum fidei eſt, atque adeò per ipſammet fidẽ, quod perinde eſt, ac quærere, vtrùm aſſenſus fidei ſit evidens. Secundò vt ſenſus quæſtionis ſit materialis, ita ſcilicet vt quæratur, vtrùm obiectum fidei poſſit eſſe evidens, ſaltem per aliquam aliam cognitionem euidentem eidem homini, qui fidem habet, ac proinde poſſit in eodem homine conſiſtere ſimul fides, & euidens cognitio de eodem obiecto. Tertiò, vt ſenſus quæſtionis ſit adhuc magìs materialis, ita ſcilicet, vt quæratur: an per aliquam aliam cognitionem obiectum fidei poſſit eſſe ſaltem euidenter credibile, & de omnibus his ordinatè hìc nobis erit agendum.

In hoc ergo capite oſtendemus, quòd obiectum fidei non poteſt eſſe viſum, nec ſcitum, prout à fide attingitur.

Error Ethnicorum & hæreticorum. Inoleuerat olim apud Ethnicos error nihil eſſe credendum, niſi manifeſtâ ratione oſtenderetur, & poſt prædicatum

Euangeliũ inſurrexerunt hæretici exiſtimantes, quod nihil fide credendum erat, niſi priùs eius veritas ratione fuiſſet attacta. Ita colligitur ex Auguſtino lib. de vtilitate credendi ad Honoratum cap.1. vbi hæc ait. ***Quid enim me aliud cogebat annos ferè nouem ſpretâ religione, quæ mihi puero à parentibus inſita erat, homines illos ſequi, ac diligenter audire, niſi quod nos ſuperſtitione terreri, & fidem nobis ante rationem imperari dicerent: ſe autem nullum premere ad fidem, niſi priùs diſcuſſâ, & enodatâ veritate.*** Vbi Auguſtinus fatetur hac Manichæorũ aſtutiâ fuiſſe illaqueatum, quod fidem non præberent, niſi priùs viſis; vnde nouem annis eâdem hæreſi infectus vixit, vt ipſe etiam fatetur 3. Confeſſ. cap.6. & lib. 5. cap.7. *Quâ ratione in Manichæorum partes tranſierat Auguſtinus.* In hoc errore fuerunt etiam hæretici Arthemonitæ, de quibus Euſebius lib.5. hiſt. Eccleſ. cap. vltimo. Qui omninò contemnentes omnem authoritatem, veritatem fidei oſtendere præſumebant ſuis demonſtrationibus: quam hæreſim tempore Bernardi ſuſcitauit Petrus Abailardus, qui aſſerebat, non eſſe credendum aliquid ſine ratione, & quod ipſe rationem reddere vellet quorumcunque myſteriorum fidei. Volebat igitur, quòd de quocunque myſterio fidei poſſet fieri demonſtratio, de quâ hæreſi videri poterit Bernardus Epiſt.190. ad Innocentium Papam. Eumdem errorem aliis infinitis Calvinum addidiſſe, & noſtris temporibus ſuſcitaſſe exiſtimat Valentia diſp.1. punct.4. & nonnullum alium ex modernis hæreticis, provt apud ipſum videre poteris.

Arthemonitæ, P. Abaylardus, & Caluinus aſſerentes nihil credendum eſſe quod ratione probari non poſſet.

Franciſcus de Marchia. Aliquis etiam ex Scholaſticis Theologis inconſideratè nimìs in hunc errorem incidit, Franciſcus de Marchia dictus, quem refutat Gregorius Ariminenſis in prologo ſententiarum quæſt.1. art.4.

Aſſertio. Veritas tamen omnium Catholicorum, & Theologorum eſt, quod obiectum fidei, prout ab illâ attingitur, non poteſt eſſe aliquid viſum, vel ſcitum.

Probatur ex ſcripturâ. Quæ veritas eſt certa ſecundùm fidem, & probatur omnibus ſacræ ſcripturæ teſtimoniis, in quibus obſcuritas fidei habetur, & de non apparentibus eſſe, vel quod quilibet fidei veritatibus voluntariè, & liberè adhærere dicitur, & vbi fides credentium commendatur, & infidelitas vituperatur. Eccleſiaſtici tertio dicitur. *Altiora te ne*

quæſieris, & fortiora te ne ſcrutatus fueris &c. Non eſt enim tibi neceſſarium ea, quæ abſcondita ſunt, videre oculis tuis; plura enim ſuprà ſenſum hominum oſtenſa ſunt tibi. Loquitur ſapiens ad fidelem, cui ſupernaturaliter reuelata ſunt plura, de quibus rationem euidentem habere non poteſt. Et Mathæi 11. dicitur. *Confiteor tibi Pater, Domine cæli & terræ, qui abſcondiſti hæc à ſapienibus, & prudẽtibus, & reuelaſti ea paruulis.* Et Marci 16. *prædicate Euangelium omni creaturæ, qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſaluus erit; qui verò non crediderit condemnabitur.* Et Ioan. 12. *Cùm autem tanta ſigna feciſſet coram eis, non credebant in eum, vt ſermo Iſaiæ prophetæ impleretur, quem dixit, Domine quis credidit auditui noſtro.* Et actorum 28. *quidam credebant his, quæ dicebantur. quidam verò non credebant.* Et ad Romanos 10. *Corde*, inquit Apoſtolus, *creditur ad Iuſtitiam* id eſt voluntate, & in eodem cap. *Non omnes obediunt Euangelio: Iſaias enim dicit, Domine quis credidit auditui noſtro*, & aliis innumeris locis oſtenditur fidei veritates non eſſe euidentes, nec quòd ob motiuum euidens illis aſſentimur, ſed ex liberâ voluntate, quæ inſuper manent ſtabilita ex ſupra dictis, vbi oſtendimus rationem formalem fidei eſſe diuinum teſtimonium, ſiue primam veritatem obſcurè reuelantem.

Non aſſentimur veritatibus fidei ex motiuo euidenti, ſed ex liberâ voluntate.

Probatur 2. à S. Tho. ratione à priori.

Eamdem veritatem euidenter à priori oſtendit Sanctus Thomas hic articulo quarto, vbi hæc ait. *Fides importat aſſenſum intellectus ad id quod creditur. Aſſentit autem intellectus alicui dupliciter, Vno modo, quia ad hoc mouetur ab ipſo obiecto, quod eſt per ſeipſum cognitum, ſicut patet in principiis primis, quorum eſt intellectus: vel eſt per aliud cognitum, ſicut patet de concluſionibus, quarum eſt ſcientia: Alio modo intellectus aſſentit alicui, non quia ſufficienter mouetur ab obiecto proprio, ſed per quamdam electionem voluntariè declinans in vnam partem magis, quàm in aliam; & ſi quidem hæc ſit cum dubitatione, & formidine alterius partis, erit opinio: Si autem ſit cum certitudine abſque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per ſeipſa movent intellectum noſtrum, vel ſenſum ad ſui cognitionem; vnde manifeſtum eſt quòd nec fides, nec opinio poteſt eſſe de ipſis viſis, aut ſecundùm ſenſum, aut ſecundùm intellectum.* Hæc Diuus Thomas. Quibus comprehendit vim omnis rationis, quæ poſſet afferri pro concluſione, & euidenter oſtendit veritatibus fidei non poſſe intellectum aſſentiri, quia obiectum ad hoc ipſum intellectum mouet per ſeipſum cognitum, ſicut primum principium, nec per aliud cognitum, ſicut concluſiones. Imò tantùm abeſt, quod obiecto fidei hoc contingat, quin potiùs habet ardua: & difficilia, & quæ humana mens refugit credere, & quæ eius naturalem actiuitatem omninò ſuperexcedunt, & inde oritur tanta difficultas in credendo, & infinitus emerſit ſemper numerus infidelium, & hæreticorum: ergo aſſenſus, quo fides attingit obiectum ſuum non poteſt eſſe clarus, ſed ſolùm innixus teſtimonio primæ veritatis, ſiue quod idem eſt, obiectum fidei, prout ab illâ attingitur, non poteſt eſſe clarum.

Intellectus poteſt alicui aſſentiri dupliciter.

Difficultas in credendo, & infidelium multitudo orta ex arduitate obiecti fidei.

Capvt II.

An eſſe non viſum, ſeu obſcurum ſit de ratione formali obiecti fidei, vel quomodò obſcuritas ad illam pertineat.

Ratio quæſiti.

Dum ſuprà obiectum formale fidei conſtituimus, diximus (loquendo de fide ſecundùm ſe) rationem formalem ſub quâ illius, eſſe reuelationem primæ veritatis, & obſcuritatem, ſiue rationem non niſi ad illam intrinſecè pertinere, tanquàm conditionem neceſſariam; quod quidem, vt in proprio loco, nobis hìc eſt magis explicandum.

Diſſenſio Theologorum ſolùm in verbis.

Diſſentiunt ergo Theologi verbis, vt iudico, potiùs quàm in re; omnibus enim conſentientibus obſcuritatem eſſe de intrinſecâ ratione fidei, vt ſuum obiectũ attingit, plures variant in modo loquendi. Caietanus hìc articulo 6. ait, non viſum eſſe rationem formalem obiecti fidei non ſimpliciter, ſed ex parte noſtrâ, quod eſt eſſe rationem formalem obiecti ſecundùm quid. Imò hæc eſt doctrina authoris, qui dicto articulo ſexto ad ſecundum hæc ait. *Ratio formalis obiecti fidei poteſt accipi dupliciter; vno modo ex parte ipſius rei creditæ: & ſic ratio formalis omnium credibilium eſt vna, ſcilicet veritas prima:*

Caietanus.

&

Ratio formalis obiecti fidei poteſt conſiderari ex parte rei creditæ, vel ex parte credentis.

& ex hac parte articuli non diſtinguntur: alio modo poteſt accipi ratio formalis credibilium ex parte noſtri, & ſic ratio formalis credibilis eſt, vt ſit non viſum. Et ex parte articuli fidei diſtinguntur, vt viſum eſt.

Obſeruatio Caietani diligẽter notãda.

Vbi Caietanus ait. *Aduerte quòd cùm dicitur ratio formalis ex parte noſtri*, ly *ex parte noſtri diminuit à ratione formali obiecti ſimpliciter: & propterea non valet argumentum non viſum eſt ratio formalis obiecti fidei ex parte noſtrâ, ergo eſt ratio formalis obiecti fidei. Et hinc prouenit, quod quotquot attulerunt rationes ad probandum, quòd non viſum non eſt ratio formalis obiecti fidei, nihil contrà authorem noſtrum concluſerunt. Quamuis ipſi forte crediderint contra eumdem noſtrum authorem dicere, ac illius dicta penitùs è medio tollere, omnemque illis fidem detrahere. Quia enim eſſe non viſum eſt verè conditio obiecti fidei ex parte obiecti ſe tenens, vt patet ex antedictis; oportet enim creditum non eſſe viſum à credente, & hæc conditio comprehendit omnia credibilia, habetque ſe ad ea, vt formale ad materiale; eſt ſiquidem talis credibilium denominatio, quam oportet omnia induere, vt credibilis rationem habeant, vnde & in definitione ab ipſo Apoſtolo ponitur ad Hebræos 11. ideò nonnulla ratio formalis eſt credibilium, quod credibilia ſint, non tamen eſt abſolutè dicenda ratio formalis obiecti fidei. Vnde in re hæc meminerint diſputantes, ne proteruia ſit in vocabulis, ex quo conſtat de re.* Hæc Caietanus.

Conditio non viſi habet ſe vt quid formale ad omnia credibilia.

Ratio formalis ſub quâ obiecti fidei eſt reuelatio primæ veritatis, de cuius ratione eſt obſcuritas.

Quæ ſic ad litteram retulimus; paucis enim omnia perſtringit, quæ in hoc puncto dici poſſent. Teneas igitur quòd non viſum intrinſecè pertinet ad rationem formalem, ſub quâ obiecti fidei. Cùm enim hæc, vt ſæpiùs inculcauimus, ſit reuelatio primæ veritatis, & de ratione talis reuelationis ſit obſcuritas; non enim prima veritas, vt clarè reuelans poteſt hoc munus ſortiri; aliàs eſſet fides eiuſdem ſpeciei cum viſione Dei. Et ſi talis obſcuritas ad hanc rationem formalem intrinſecè non pertineret, viſio beata & fides non opponerentur per ſe & formaliter, quia oppoſitio formalis ex parte obiecti formalis ſumenda eſt; ſed inter viſionem & fidem non eſt alia oppoſitio, niſi penès viſum & non viſum, clarum & obſcurum: ergo hæc differentia eſt formalis, & de intrinſecâ ratione obiecti formalis. Non tamen proinde ſimpliciter, & abſolutè loquendo, dicere debes eſſe rationem formalem obiecti fidei, quia hoc ſonat rationem formalem obiecti ſecundùm ſe, reſpectu cuius induit ſolùm rationem conditionis ſimpliciter neceſſariæ, vt optimè deducit Caietanus.

Fides & viſio clara Dei in quo opponuntur.

CAPVT III.

Vtrùm ſimul in eodem ſubiecto de eadem omninò veritate poſſint conſiſtere fides, & ſcientia, ſiue clara viſio.

Ordo, ratio, & ſenſus quæſiti.

Vidimus claritatem omninò repugnare obiecto fidei formaliter conſiderato, ſiue prout ab ipſa fide attingitur; progredimur nunc ad inueſtigandum, an eidem obiecto materialiter accepto claritas ſimiliter repugnet, ſiue an ab eodem intellectu diuerſo medio & lumine, claro ſcilicet & obſcuro fidei obiectum attingi poſſit; ita vt ſimul in eodem ſubiecto de eâdem veritate poſſit dari fides & ſcientia, ſiue clara viſio. Et quæſtio procedit, tàm de actibus, quam de habitibus, ſicut & de habitu comparato ad actum, putà habitu fidei ad actum ſcientiæ, vel habitu ſcientiæ ad actum fidei.

Reſoluitur difficultas ex prædictis.

Si autem hactenùs de obiecto fidei dicta benè perpendantur, manifeſta inde huius difficultatis reſolutio habebitur; diximus enim rationem formalem fidei eſſe primæ veritatis teſtimonium; & ideò intellectum veritatibus fidei aſſentiri, non quia ab ipſo attingantur, ſed potiùs tanquam ab alio attacta, ipſique intellectui teſtificata, & per conſequens intellectus ipſius aſſentit, non propter teſtimonium proprium ſuum, ſed propter alienum teſtimonium, vt verbis S. Doctoris vtamur quæſt. 14. de veritate. artic. 9. in corpore: vnde quò magìs intellectus accedit ad videndum, & ad aſſentiendum ex propriâ notitiâ, eò magìs recedit ab aſſenſu ex merâ alterius dicentis authoritate: omnis ergo euidentia excludit rationem formalem obiecti fidei, & quia in hoc conſiſtit punctum difficultatis, & vis doctrinæ S. Doctoris in hac materiâ, illud erit explicandum & ſtabiliendum.

Nodus difficultatis.

Dico igitur primò. Implicat de quâcumque potentiâ, vt idem intellectus aſſentiat eidem omninò veritati, aſſenſu ſcientifico, & euidenti, & aſſenſu fidei.

Concluſio 1.

Hæc concluſio eſt expreſſa doctrina S.Doctoris,non ſolùm hîc,ſed vbicumque de hâc materiâ tractat. Quæſt.14. de veritate. art.9. in corpore hæc ait. *Illa tamen praſtò eſſe intellectui, quæ capacitatem eius non excedunt, vt intuitus intellectus in eis figatur; talibus enim aliquis aſſentit, non propter teſtimonium alienum, ſed propter teſtimonium proprij intellectus; illa verò quæ facultatem intellectus excedunt, abſentia eſſe dicuntur à ſenſibus animi, vnde intellectus in eis figi non poteſt; vnde eis non poſſumus aſſentire propter proprium teſtimonium, ſed propter teſtimonium alienum, & hæc propriè credita dicuntur; vnde fidei obiectum eſt id, quod eſt abſens ab intellectu; creduntur enim abſentia, ſed videntur præſentia, vt in eodem libro Auguſtinus dicit, vel etiam res non apparens, id eſt res non viſa; quia vt dicitur ad Hebræos* 11. *fides eſt ſubſtantia &c. quandocunque autem deficit ratio obiecti, oportet quòd actus deficiat: vnde quam citò aliquid deſinit eſſe præſens vel apparens, non poteſt vt obiectum ſubeſſe actui. Quæcunque autem ſciuntur, propriè acceptâ ſcientiâ cognoſcuntur per relationem in prima principia, quæ per ſe praſtò ſunt intellectui. Et ſic omnis ſcientia in viſione rei præſentis perficitur; vnde impoſſibile eſt, quòd de eodem ſit fides & ſcientia.*

Prob. auctoritate D.Th.

Naturaliter cognitis aſſentit intellectus propter teſtimonium proprium; ſupernaturalibus autem propter alienum.

Obiectū fidei quo ſenſu dicatur abſens ab intellectu.

Subdit Diuus Thomas. *Sciendum autem, quòd aliquid eſt credibile dupliciter; vno modo ſimpliciter, quod ſcilicet excedit facultatem omnium hominum in ſtatu viæ exiſtentium, ſicut Deum eſſe trinum, & huiuſmodi: & de his eſt impoſſibile ab aliquo homine ſcientiam haberi; ſed quilibet fidelis aſſentit huiuſmodi propter teſtimonium Dei, cui hæc ſunt praſtò, & cognita. Aliquid verò eſt credibile, non ſimpliciter, ſed reſpectu alicuius; quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, ſed aliquorum tantùm; ſicut illa, quæ de Deo demonſtratiuè ſciri poſſunt, vt Deum eſſe vnum, aut incorporeum, & huiuſmodi, & de his nihil prohibet, quin ſint ab aliquibus ſcita, qui horum habent demonſtrationem, & ab aliquibus credita, qui horum demonſtrationes non perceperunt, ſed impoſſibile eſt, quòd ſint ab eodem ſcita & credita.* Hæc D. Thomas.

Aliquid poteſt eſſe credibile vel ſimpliciter, vel ſecūdùm quid.

Ex quibus non ſolùm habemus concluſionem adductam, ſed euidenter probatam: *quotieſcunque enim*, inquit S. Doctor, *deficit ratio obiecti, oportet, quòd actus deficiat*, ſed ratio obiecti fidei eſt eſſe non viſum: ergo hac ratione ceſſante, ceſſat actus fidei: ſed dùm per actum & aſſenſum ſcientificum quis aſſentit alicui obiecto, obiectum fit viſum: ergo reſpectu eiuſdem intellectus non poteſt habere rationem obiecti fidei, quod eſt non viſum; quia viſum, & non viſum opponuntur priuatiuè, & conſequenter contradictoriè. Vim eiuſdem rationis ſub aliis terminis expreſſit author noſter aliis in locis; ſub nomine ſcilicet cognitionis perfectæ, & imperfectæ. 3. contra gentes. cap.40. hæc ait. *In cognitione autem fidei inuenitur operatio intellectus imperfectiſſima, quantùm ad id, quod eſt ex parte intellectus, quamuis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti. Non enim intellectus capit illud, cui aſſentit credendo*, & poſt pauca. *In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas. Intellectus autem aſſentit per fidem his, quæ ſibi proponuntur, quia vult: non autem ex ipsâ veritatis euidentiâ neceſſario tractus*, Paulò poſt. *Qui credit, aſſenſum præbet his, quæ ſibi ab alio proponuntur, quæ ipſe non videt. Vnde fides magis habet cognitionem auditui ſimilem, quàm viſioni.* Et idem ratione quintâ ſubdit. *Per cognitionem autem fidei, non fit res credita intellectui præſens perfectè, quia fides de abſentibus eſt, non de præſentibus. Vnde & Apoſtolus dicit.* 2. *ad Corinth.* 5. *quòd quamdiù per fidem ambulamus, peregrinamur à Domino, fit tamen per fidem Deus præſens affectui, cùm voluntariè credens Deo aſſentiat, Secundùm quod dicitur ad Epheſios.* 3. *habitare Chriſtum per fidem in cordibus noſtris.* Hæc Diuus Thomas.

Deficiente ratione obiecti, deficit actus.

Cognitio fidei imperfectiſſima ex parte potentiæ; perfectiſſima verò ex parte obiecti.

Fides habet cognitionem auditui potiùs quam viſioni ſimilem.

Per fidē Deus fit præſens affectui.

Et 1ª. 2æ. quæſt.67.art.3. vbi inquirit de fide. An remaneat poſt hanc vitam (quod vt ibi explicuimus, & ex ipsâ litterâ oſtendimus, idem ſonat ac an remaneat in patriâ) & reſpondet negatiuè hæc præmittens. *Dicendum, quod oppoſitio eſt per ſe propria cauſa, quod vnum oppoſitum excludatur ab alio; in quantum ſcilicet in omnibus oppoſitis includitur oppoſitio affirmationis & negationis: inuenitur autem in quibuſdam*

oppoſitio

oppoſitio ſecundùm contrarias formas, ſicut in coloribus album, & nigrum: in quibuſdam autem ſecundùm perfectum, & imperfectum. Et poſt pauca, *Et quia perfectum, & imperfectum opponuntur, impoſſibile eſt, quod ſimul ſecundùm idem ſint perfectio, & imperfectio.* Et paulò inferiùs. *Manifeſtum eſt autem, quod imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei: ponitur enim in eius definitione; fides enim eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium, vt dicitur ad Hebræos 11. & Auguſtinus dicit. Quid eſt fides? Credere quod non vides. Quod autem cognitio ſit ſine apparitione, vel viſione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet, & ſic imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei*, & in calce corporis articuli concludit; *& eſt ſimiliter impoſſibile, quod cognitio perfecta, & imperfecta ex parte ſubiecti ſint ſimul in eodem ſubiecto: fides autem in ſui ratione habet imperfectionem, quæ eſt ex parte ſubiecti, vt ſcilicet credens non videat id quod credit: beatitudo autem de ſui ratione habet perfectionem ex parte ſubiecti, vt ſcilicet beatus videat id quo beatificatur.* Hæc S.Thomas.

Quædam ſunt oppoſita ſecũdùm cõtrarias formas; quædã verò ſecũdùm perfectum, & imperfectum.

Imperfectio cognitionis eſt de ratione fidei.

Habes igitur vbique vim præfatæ rationis, & doctrinæ, quæ in hoc conſiſtit, quod quantò magìs intellectus accedit ad claram, & euidentem cognitionem alicuius veritatis, quæ eſt perfecta cognitio intellectus; tantò magìs recedit à ratione formali, & a modo, quo ipſe intellectus per fidem eidem veritati aſſentitur, qui eſt imperfectiſſimus modus ex parte intellectus attingendi obiectũ: ergo poſito, quod intellectus ſcientificè, & perfectè attingat aliquam veritatem, manet omninò deſtructa ratio formalis attingendi per fidem.

Quantò magis intellectus accedit ad perfectã cognitionẽ, tantò magis recedit à ratione formali attingendi per fidem.

Quod quidem mihi videtur adeò euidens, vt neſciam quomodò viri doctiſſimi, qui cum S. Doctore aſſerunt authoritatem primæ veritatis, ſiue ipſius teſtimonium eſſe rationem formalem obiecti fidei, poſſint à S.Doctore in hoc puncto recedere. Et poſſemus vim prædictę rationis aliis modis confirmare, ſeu potiùs explicare, qui omnes in ſupradictâ doctrinâ S. Thomæ clarè notantur. Sufficit addere, vel inſinuare rationem quam hìc habet art.4. Intellectus per fidem aſſentit voluntariè his quæ non videt: per ſcientiam autẽ neceſſitatur ad aſſenſum, ſed implicat quod idem intellectus reſpectu eiuſdem ſpontaneus ſimul, & coactus aſſentiat; inde enim inferretur quod ſpontaneus, & non ſpontaneus, coactus, & nõ coactus aſſentiret; implicat ergo quod eidem veritati idem intellectus per fidem, & ſcientiam aſſenſum præbeat.

Intellectus per fidem voluntarium, per ſcientiam, neceſſarium præbet aſſenſum.

Dico ſecundò. Prædicta æquè probant eſſe impoſſibile, quod ab eodem intellectu proueniant aſſenſus ſcientificus, & fidei de eâdem veritate; ac incompoſſibilitatem habitus fidei, & ſcientiæ in eodem intellectu de iiſdem veritatibus.

Concluſio 2.

Hoc dixerim contrà aliquos, qui in primâ concluſione nobiſcum ſentientes, de habitibus magìs dubitant: verùm doctrina S.Doctoris benè penſata æquè conuincit vtrumque: Si enim actum deficiente ratione formali obiecti, deficere neceſſe eſt; quomodò ſubſiſtet habitus, qui mediatè vel immediatè ab eodem obiecto ſpecificatur: imò vt apparet ex doctrinâ allatâ, Sanctus Doctor abſolutè loquitur, & non reſtrictiuè ad actum.

Doctrina D. Th. communis actibus & habitibus.

Dico tertiò. De potentiâ abſolutâ poteſt communicari lumen ſcientificum per modum tranſeuntis, remanente habitu fidei.

Concluſio 3.

In hac concluſione conueniunt ferè omnes Theologi: illi enim qui ſentiunt actum clarum, & obſcurum, & ſimiliter habitum clarum, & obſcurum de eodem obiecto compati poſſe, à fortiori id de actu, & habitu, qui immediatè non opponuntur, affirmare tenentur. Cæteri autem nobiſcum ſentientes circà actus, & habitus, in hac concluſione conueniunt ducti ſolùm, vt arbitror, authoritate S. Doctoris, qui ſecutus Auguſtinum docet infrà quæſt.175. art.3. Paulum in raptu ipſam Dei eſſentiam vidiſſe, & id ſimiliter de Moyſe Auguſtinus, & author affirmant. *Et ſatis* (hic inquit) *congruenter; Nam ſicut Moyſes fuit primus doctor Iudæorum; ita Paulus fuit primus Doctor Gentium*, & ibidem in ſolutione ad 2. ſubdit, *quod diuina eſſentia videri ab intellectu creato non poteſt, niſi per lumen gloriæ, de quo dicitur in pſalmo 35. in lumine tuo videbimus lumen; quod tamen dupliciter participari poteſt; vno modo per modum formæ immanentis: & ſic beatos facit ſanctos in patriâ; alio modo per modũ cuiuſdam paſſionis tranſeuntis, ſicut dictum eſt de lumine prophetiæ: Et hoc modo lumen fuit in Paulo, quando raptus fuit; & ideò ex tali viſione non fuit ſimpliciter beatus, ſed ſolùm ſecundùm quid, & ideò talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.* Hæc D.Thomas, & ſubdit reſpon

Communis eſt inter Theologos.

Moyſes & D.Paulus viderunt Dei eſſentiam in viâ, & quare.

Lumen gloriæ poteſt communicari per modũ formæ immanentis, & per modũ cuiuſdam paſſionis trãſeuntis.

reſpondens ad 3. quod ſibi obiecerat. *Quod fides, & ſpes non poſſunt ſimul eſſe cum viſione diuinæ eſſentiæ, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, ſed ſolùm habuit ſtatum beatorum; conſequens eſt vt ſimul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen ſimul in eo fidei habitus.* Ita D.Thomas,

Actus præciſè ſumptus nõ deſtruit habitum oppoſitũ. Cum igitur clarè in hoc appareat mens S.Doctoris, ab eâ recedere non poſſumus,quæ ex eius doctrinâ in 1ᵃ.2ᵃᵉ. ſæpiùs à nobis repetita confirmare poteſt, quia actus, & habitus non opponuntur immediatè; & ita actus ſcientificus per ſe non opponitur habitui fidei, ſed ſolùm ratione habitus, qui ex actu ſcientifico producitur; generato enim habitu ſcientiæ circà aliquam veritatem deſtruitur in illo ratio formalis fidei,& deſinit eſſe credibilis: actus autem præciſè ſumptus non deſtruit habitum, & ita viſio per modum tranſeuntis potuit eſſe in Paulo, & remanere in ipſo de eiſdem viſis, habitus fidei.

Caietani interpretatio. Noui modum philoſophandi Caietani in Commentario articuli præfati; vult enim quòd Paulus non viderit omnia,quæ ſunt fidei,in diuinâ eſſentiâ, & quòd remanſerit habitus fidei circà ea quæ non vidit.

Paulò abeſt à mente D. Th. Verùm ad hanc reſtrictionem non cogimur, ſed iuxtà mentem San. Doctoris dicimus remanſiſſe in Paulo fidei habitum circà obiecta,quę per modum tranſeuntis videbat;& tunc habitus fidei non poterat exire in actum,ſed habebat ſe,ſicut ſe habet in dormiente,ſiue extrà ſenſum poſito.

Capreolus nobiſcum in re conuenit. Nec me latet quòd Capreolus loco ſuprà citato ad fugiendam difficultatem, negat fidei habitum remanſiſſe in Paulo tempore raptus: quamuis etiam dicat remanſiſſe fidem in potentiâ; vnde ſano modo intellectus nobiſcum conſentit, quod remanſit in Paulo fidei habitus; licet enim obiectum eſſet actualiter clarè viſum, remanebat habitualiter obſcurum, quod ſufficit.

CAPVT IV.

Contrà dicta inſurgitur ex doctrinâ ipſius authoris.

Tituli occaſio. S. Thomas 1. 2. loco ſuprà citato ſcilicet quæſt.67. art.3. ait. Quòd cognitio perfecta, & imperfecta ex parte medij,impoſſibile eſt,quòd conueniant in vno medio; ſed nihil prohibet, quin conueniant in vno obiecto, & in vno ſubiecto: poteſt enim vnus homo cognoſcere vnam concluſionem per medium probabile,& demonſtratiuum. Ex quâ doctrinâ ſic contrà primam concluſionem inſurgunt aduerſarij.Scientia,& opinio,quamuis opponantur penès perfectum, & imperfectum, nihilominùs in eodem ſubiecto reſpectu eiuſdem obiecti per diuerſa media compati poſſunt; ergo ſimiliter fides,& ſcientia, vel clara viſio, non obſtante imperfectione alterius,& alterius perfectione,compati poterunt in eodem ſubiecto de eodem obiecto,per diuerſa media. *Obiicitur 1.*

Reſpondetur aperiendo mẽtẽ S. Doctoris. Huic authoritati,quæ apparenter videtur difficillis, faciliter occurres, ſi doctrinam S.Thomæ, eiuſque formalem modũ loquendi attendas. Non enim dicit,quòd ſcientia, & opinio poſſunt eſſe ſimul de eodem obiecto; ſed quod poteſt vnus homo cognoſcere eamdẽ concluſionem per medium probabile,& demonſtratiuum, quod eſt valdè diuerſum; nam opinio dicit incertitudinem, & ineuidentiam incompatibilem cum ſcientiâ, quod non dicit cognitio per medium probabile habita ab intellectu ſcientis, imò hæc ex abundantiâ, & plenitudine ſcientiæ poteſt aliquando prouenire; ita vt, qui habet ſcientiam perfectam de aliquo obiecto, cognoſcat illud primariò per medium demonſtratiuum, & ſecundariò per medium probabile. *Opinio dicit incertitudinẽ incompatibilẽ cum ſcientiâ.*

Quæ doctrina deſumitur ex ipſo authore noſtro 3. part. quæſt.9. art.3. vbi inquirit vtrùm Chriſtus habuerit ſcientiam inditam, ſiue infuſam. Ibi enim, cùm ſibi obieciſſet, quod poſitâ ſcientiâ beatâ in Chriſto, non poterat remanere alia ſcientia, quia quæcunque alia cognitio creata comparatur ad cognitionem beatam,ſicut imperfectum ad perfectum, & ſicut diſpoſitio ad terminum, quo adueniente illa perit. Sic occurrit

ad

Diſpoſitio ſe habet ad perfectionem dupliciter, vel ſicut via ducens ad ipſam, vel ſicut effectus ab ipſâ procedens.

Ad ſecundum dicendum quod diſpoſitio ſe habet ad perfectionem dupliciter; vno modo ſicut via ducens ad perfectionem: alio modo ſicut effectus à perfectione procedens: per calorem enim diſponitur materia ad ſuſcipiendam formam ignis, quâ tamen aduenienté calor non ceſſat, ſed remanet quaſi quidem effectus talis formæ; & ſimiliter opinio de ſyllogiſmo cauſata, eſt via ad ſcientiam, quæ per demonſtrationem acquiritur, quâ tamen acquiſitâ poteſt remanere cognitio, quæ eſt per ſyllogiſmum dialecticum, quaſi conſequens ſcientiam demonſtratiuam, quæ eſt per cauſam; quia ille, qui cognoſcit cauſam, ex hoc etiam magìs poteſt cognoſcere ſigna probabilia, ex quibus procedit ſyllogiſmus dialecticus. Hæc D. Thomas.

Ponderantur verba D.Tho.

Nota proprietatem loquendi S. Doctoris; non enim dicit, quòd opinio ex ſyllogiſmo dialectico cauſata; quæ eſt via ad ſcientiam, ſcientiâ acquiſitâ remaneat, ſed quòd poteſt remanere cognitio, quæ eſt per ſyllogiſmum dialecticum, quaſi conſequens ſcientiam demonſtratiuam, quæ eſt per cauſam. Hoc ergo intendit loco in argumento obiecto, quòd poſſit ille, qui habet demonſtrationem de aliquâ veritate, aſſentiri etiam ex medio probabili eidem veritati, vbi nulla inuoluitur incertitudo, vel formido; quamuis non tàm perfectus modus attingendi eamdem veritatem ſit medium demonſtratiuum, & probabile, verùm in noſtro propoſito ratio perfecti, & imperfecti, quam explicuimus reperta in ſcientiâ, & in fide, eſt idem quod ratio viſi, & non viſi; cogniti in ſe, & cogniti in alio: vnde omninò incompatibilis.

Obiicitur 2. authoritate.

Secundò ſimiliter ex doctrina authoris contrà dicta obiicitur. Tertio ſententiarum diſp.31. quæſt.2. art.1. quæſtiunc.4. ad 4. ait. *Dicendum, quod opinio & ſcientia, quamuis ſint de eodem, non tamen ſecundùm idem medium, ſed ſecundùm diuerſa, & ideò poſſunt eſſe ſimul, ſed fides, & viſio patriæ ſunt de eodem, & ſecundùm idem medium, quia fides aſſentit veritati primæ propter ſe, & ſimiliter viſio gloriæ, & ideò perfectio vnius non patitur imperfectionem alterius.* Vbi manifeſtè habes ſecundùm mentem D. Thomæ opinionem, & ſcientiam ſimul eſſe poſſe: ergo fides, & ſcientia.

Reſpondetur ſimiliter.

Locus iſte eodem modo intelligendus eſt ac præcedens; licet enim videatur magìs vrgere, quia expreſsè dicit, *opinio, & ſcientia poſſunt eſſe ſimul*; tamen intelligendus iuxtà prædictam doctrinam, quòd loquitur de opinione ex parte medij, & ſenſus illius eſt idem ac præcedens, quod attingere obiectum per medium demonſtratiuum, & probabile, eſt poſſibile; non tamen per medium fidei, & viſionis, propter oppoſitionem priuatiuam, & contradictoriam toties repetitam.

Caput V.

Validis rationibus veritas ſtabilita impugnatur.

Obiicitur 1. ratione.

PRæcipuum argumentum aduerſariorum eſt. Philoſophus Chriſtianus ſimul habet ſcientiam, & fidem de eodem obiecto v.g. de hâc veritate, Deus eſt. Nam ſcientificè, & demonſtratiuè eam cognoſcit; & tamen eidem veritati per fidem aſſentit: ergo actus ſcientiæ, & actus fidei in eodem ſubiecto de eodem obiecto compati poſſunt. Antecedens probatur; non enim videtur quomodò Philoſophus, dùm Chriſtianus fit, præcedentem ſcientiam amittat, vel Chriſtianus, dùm euadit philoſophus, fidem perdat, quod conſequenter ad dicta dicendum eſſet, & quod philoſophus ille in vtroque caſu careret merito fidei.

Roboratur obiectio.

Et confirmatur, quia talis philoſophus peioris eſſet conditionis, quàm ruſticus, non ſolùm propter rationem dictam de merito; ſed quia non eſt tàm certus de illâ veritate, ac ruſticus: hic enim eſt certus de illâ certitudine fidei, & ille ſolùm certitudine ſcientiæ, quæ longè inferior eſt.

Reſpondetur ad argumentum.

Huic argumento quoad meritum faciliter occurritur, quia philoſophus in præparatione animi ſic eſt diſpoſitus, vt aſſentiret ex fide illi veritati, ſi eam ſcientificè non attingeret, quæ doctrina eſt S. Thomæ infrà quæſt.2. artic.10. ad 1. vbi dicit quod, quando homo habet voluntatem credendi ea, quæ ſunt fidei ex ſolâ authoritate diuinâ, etiamſi habeat rationem demonſtratiuam, ad aliquid eorum, putà ad hoc quod eſt Deum eſſe, non propter hoc tollitur, vel diminuitur meritum fidei.

Reſpond. 1. ad confirmationẽ.

Maior difficultas eſt, quæ tangitur in confirmatione ad, quam diuerſimodè reſpondent Theologi; aliqui abſolutè concedunt

concedunt minorem eſſe certitudinem philoſophi Chriſtiani, quàm ruſtici circà prædictam veritatem; non tamen proinde philoſophum peioris conditionis dicendum eſſe quàm ruſticum, quia defectus certitudinis compenſatur per evidentiam ſcientiæ, cui addere poſſumus ex doctrinâ cap. 3. ex S. Thoma adductâ, quod philoſophus aſſentit huic veritati ex perfectiſſimâ cognitione ex parte ſubiecti, & fidelis ex imperfectiſſimâ, quæ intellectui competere poteſt.

Defectus certitudinis videtur compenſari per euidentiam ſcientiæ.

Meliùs tamen cum aliis dicendum iudico, quòd certitudo Philoſophi Chriſtiani non eſt inferior certitudine ruſtici; fides enim, quæ eſt in intellectu philoſophi, quamuis non attingat prædictam veritatem, quia deficit illi ratio non viſi; tamen iuuat ſuâ certitudine certitudinem ſcientiæ; cùm enim ambę certitudines non opponuntur, mutuò ſe iuuant.

Reſpond. 2. & meliùs.

Certitudo fidei iuuat certitudinem ſcientiæ.

Verùm, quamuis iſta faciliter dicantur, altè conſiderata non modicam continent difficultatem; quomodò iſta certitudo fidei influat in certitudinē ſcientiæ, & quomodò intellectus vnico aſſenſu (quem Thomiſtæ communiter ponunt eſſe aſſenſum ſcientificum) aſſentiat non ſolùm ex proprio motivo, ſed ex motivo fidei, eſſet enim quaſi duplex actus; quod ſi nullo modo ex fidei motiuo intellectus huius philoſophi aſſentit; quod amabo robur ibi fingitur à fide deriuatum.

Supereſt aliqua difficultas.

Dicimus tamen quod intellectus habitu fidei roboratus, & eleuatus firmiùs adhæret, & aſſentitur veritati cognitæ lumine naturali, ac proinde non minùs philoſophus redditur de illà veritate certus, quàm ruſticus.

Enodatur.

Quod confirmari poteſt ex doctrinâ, & diſcurſu S. Doctoris in quæſt. diſput. qu. 22. de voluntate art. 13. vbi ex coniunctione voluntatis ad intellectum agnoſcit in actu voluntatis aliquam collationem, vel ordinationem, quæ facultas in voluntate relinquitur ex impreſſione rationis; rationis enim proprium eſt ordinare, & conferre. *Quandocunque in actu voluntatis*, inquit D. Th. *apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non abſolutè, ſed in ordine ad rationem*, quod oſtendit etiam in motibus corporum mixtorum, ex coniunctione, & impreſſione corporum cœleſtium. Et poſſemus alia exempla adducere, ſic in propoſito accidit in intellectu philoſophi Chriſtiani, vt per habitum fidei eleuetur ad firmiùs, & certiùs aſſentiendum veritatibus aliàs credendis, ad quas ipſa ſcientia extenditur. Videre poteris ad propoſitum, quæ diximus 1. parte quæſt. 1. art. 1. cap. 3. de neceſſitate fidei, & Theologiæ, etiam reſpectu veritatum de Deo naturali lumine aſſequibilium.

Rationis proprium eſt ordinare ſeu cōferre.

Addiderim quòd meo iudicio poſſet etiam huic argumento aliquis occurrere dicendo philoſophum non eſſe deterioris conditionis ruſtico; quia eius intellectus in remedium exiguæ, & debilis claritatis, quâ veritatem de Dei vnitate, & exiſtentiâ attingit, penes ſe habet columnam, & firmamentum eiuſdem veritatis; ad quam deficiente, vel titubante philoſophiâ recurrere poteſt ſæpiùſque recurrit, vt experientia in omnibus docet. Licet ergo hic, & nunc dùm ex motivo philoſophicæ demonſtrationis aſſentit, videatur aliquo modo, minùs vt ſic, certus de eádem veritate ruſticus, nihil proinde deperdere cenſendum eſt. Eò vel magìs, quod de iſtâ veritate, Deus eſt, vel Deus eſt vnus, provt ponitur à fidelibus, conſtituitur fidei articulus, vt docet S. Thomas quæſt. 14. de veritate art. 9. ad 8. dicens. *Vnitas diuinæ eſſentiæ talis, qualis ponitur à fidelibus, ſcilicet cum omnipotentiâ, & omnium prouidentiâ, & aliis huiuſmodi quæ probari non poſſunt, articulum conſtituit.* Quid ergo reſtat iſti philoſopho cum ſuis demonſtrationibus, quæ multoties ſunt adeò debiles, vt non firmiter intellectum conuincant.

Noua reſponſio.

Philoſophus Chriſtianus titubante ſciētiâ poteſt recurrere ad columnam veritatis, quæ eſt fides.

Omittimus veritates concernentes exiſtentiam, omnipotentiam, cæteraque attributa Dei, vt authoris ſupernaturalis, quæ à Philoſopho, non niſi fide diuinâ attingi poſſunt. Ex quibus omnibus ſatis ſuperque percipere poteris, quod iſta deterioritas conditionis in philoſopho Chriſtiano reſpectu ruſtici, ad nihilum omninò reducitur.

Prǽterquàm quod argumentum propoſitum non multùm magnificandum videtur ab aduerſariis, qui non minùs laborant in explicando duplici illo aſſenſu, quo intellectus ſimul ex motivo fidei, & ſcientificè aſſentitur prædictæ veritati. Hoc fortiùs vrgere poſſemus, ſed inutile exiſtimamus, abundè enim illorum obiectionibus ſatisfactum eſt.

Diſcutitur propoſitum argumentum.

Prætereà obiicies, quia Apoſtolus ad Hebræos 11. abſolutè docet, quòd *accedentem*

Obiicitur 1.

cedentem ad Deum oportet credere quia eſt, & quod inquirentibus ſe remunerator eſt vbi non fit diſtinctio inter accedentes ad Deum, ſiue philoſophos, ſiue ruſticos: tenentur ergo omnes credere etiam illas veritates, de quibus habent ſcientiam.

Reſpondetur. Reſpondemus quòd Apoſtolus nihil contrà dicta intendit, ſed vult quòd vnuſquiſque tenetur credere, & fidem habere de exiſtentiâ, & prouidentiâ Dei, non quatenùs Dei exiſtentia eſt naturalis, ſiue vt eſt author naturæ, aut eius prouidentia circà naturalia fertur; ſed loquitur de exiſtentiâ Dei vt authoris ſupernaturalis, & de Deo, vt ſupernaturalia prouidente: ita vt exiſtentia Dei authoris ſupernaturalis, eiuſque ſupernaturalis prouidentia ſint duo principia Religionis noſtræ, ſub quâ ratione tranſcendunt omnem naturalem ſcientiam; idcòque nō niſi fide attingi poſſunt, quæ doctrina eſt D. Thomæ in hac quæſt. art. 7, in corpore vbi hæc ait. *Dicendum quod ita ſe habent in doctrinâ fidei, articuli fidei, ſicut principia per ſe nota in doctrinâ; quæ per rationem naturalem habetur, in quibus principiis ordo quidam inuenitur, vt quædam in aliis implicitè contineantur, ſicut omnia principia reducuntur ad hoc, ſicut ad primum, impoſſibile eſt ſimul affirmare, & negare, vt patet per philoſophum in 4. Metaph. & ſimiliter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, ſcilicet vt credamus Deum eſſe, & prouidentiam habere circà hominum ſalutem, ſecundùm illud ad Hebræos 11. accedentem ad Deum oportet credere quia eſt: & quod inquirentibus ſe remunerator ſit. In eſſe enim diuino includuntur omnia, quæ temporaliter à Deo diſpenſantur ad hominum ſalutem, quæ ſunt via ad beatitudinem.* Hæc D. Thomas.

Dei exiſtētia, & prouidētia duo Religionis noſtræ principia.

Articuli fidei ſimiles principiis ſcientiarum.

Obiicitur vltimò. Tandem obiicies cum aliquibus ad probandum compoſſibilitatem habitus fidei cum habitu ſcientiæ, quòd, ſicut infuſis virtutibus moralibus ſupernaturalibus remanent habitus vitioſi, ſaltem in eſſe diſpoſitionis; ita infuſo habitu fidei poteſt ſuperaddi habitus ſcientiæ, & ſimul compati cum præcedenti.

Reſpondetur ex præfatis. Ad his, & ſimilibus occurrendum, ſternent tibi viam ea, quæ variis in locis 1ª.2ª.diximus, præcipuè quæſt. 65. de connexione virtutum, & quæſtione 71. vbi de oppoſitione, & contrarietate fidei ad virtutem egimus: & ex diſtinctione ſæpiùs in eadem primâ ſecundæ explicatâ inter habitus intellectuales, & morales; quæ hic omninò ſuperfluè repeterentur, præcipuè, cùm ex dictis faciliter occurrere valeas exemplis adductis, aliiſque, quæ adduci poſſunt; non enim ibi inuenitur oppoſitio priuatiua abundè explicata, quæ intercedit inter rationes formales vtriuſque habitus fidei, & ſcientiæ.

Capvt VI.

De euidentia credibilitatis eorum, quæ fides docet.

Vidimus fidei veritatibus repugnare euidentiam, non ſolùm prout ab ipsâ fide attinguntur, ſed abſolutè: Nunc examinandum reſtat, an ipſis etiam repugnet euidentia credibilitatis. *Ratio quæſiti.*

Non defuerunt Theologi, cum quibus conſentit Capreol. in 3. diſt. 31. & 32. quæſt. vnicâ art. 3. ad 3. qui voluerunt veritates fidei nullā euidentiam credibilitatis ſortiri poſſe; ſi ſermo ſit de euidentiâ propriè acceptâ, & D. Thomam hic art. 4. in ſolutione ad ſecundum hanc euidentiam indicare voluiſſe Capreolus negat, ſed locutum credidit de euidentiâ latè acceptâ. *Quorumdam Theologorum ſententia.*

In oppoſitum ſunt cæteri Thomiſtæ, imò & Theologi omnes, vnde.

Dicendum doctrinam fidei euidenter eſſe credibilem; ita vt ſit euidens quod, quæ fides noſtra docet, prudentū iudicio magis ſint credibilia, & fide digna, quàm quælibet alia doctrina. *Aſſertio 1.*

Hæc concluſio communiter probari ſolet ex illo Pſal. 92. *teſtimonia tua credibilia facta ſunt nimis.* Vbi non ſolùm credibilia dicuntur, ſed nimìs credibilia, quod verbum omnem exceſſum credibilitatis importat, & hic eſt communis Sanctorum Patrum & Doctorum ſenſus, & expreſſa doctrina authoris hic. art. 4. ad 2. ait. *Ea quæ ſunt fidei dupliciter conſiderari poſſunt, vno modo in ſpeciali, & ſic non poſſunt eſſe ſimul viſa, & credita, ſicut dictum eſt; alio modo in generali, ſcilicet ſub communi ratione credibilis, & ſic ſunt viſa ab eo qui credit: non enim crederet, niſi videret ea eſſe credenda, vel propter euidentiam ſignorum, vel propter aliquid huiuſmodi.* Et artic. 5. ad 1. ait. *Infideles eorum, quæ ſunt fidei, ignorantiam habent, quia nec vident, nec ſciunt ea in ſeipſis, vt*

Probatur authoritate ſcripturæ, SS. Patrum, & D. Thomæ.

Quæ ſunt fidei poſſunt, conſiderari in generali, & in particulari.

cognoſcant ea eſſe credibilia: Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quaſi demonſtrativè, ſed in quantum per lumen fidei videntur eſſe credenda.

Expenduntur verba S. Doctoris contrà Capreolum.

Ex quibus locis omnes Thomiſtæ excepto Capreolo,exiſtimant S. Thomam omninò hanc evidentiam credibilitatis, ſtabilire,vtitur enim illo verbo, viſa, dũ dicit alio modo in generali, ſcilicet ſub communi ratione credibilis, & ſic ſunt viſa ab eo qui credit; illud enim, viſa, ſumitur propriè pro euidenti,aliàs non diceret non poſſe rem eſſe ſimul viſam & creditam in ſpeciali, ſi illud verbum, viſa, non ſumeretur pro euidenti cognitione.

Ad hoc vt fidei myſteria oſtendantur euidenter credibilia,ſufficiunt rationes congruentes; vt vero oſtendantur euidẽter vera,requiruntur rationes à priori,vel à poſteriori.

Vt autem omnis æquiuocatio à mente tyronis Theologi repellatur, & via ſternatur ad occurrendum aduerſariis, qui faſtidioſis quibuſdam argumentis iuniores Theologos perſequũtur;ſciendum eſt aliud eſſe oſtendere euidenter myſteria fidei eſſe credibilia,&aliud euidenter oſtendere eſſe vera. Ad primum enim ſufficit afferre rationes congruentes,& reſpondere argumentis,quæ ad illorum oſtendendam impoſſibilitatem,& falſitatem ab aduerſariis obiiciuntur.Ad ſecundũ verò requiritur,vt à priori, vel à poſteriori,per cauſam,vel per effectum illorum veritas,ſiue poſſibilitas oſtendatur; quod fieri nequit: & quantùm ad oſtenſionem à priori,id certum eſt apud omnes Theologos.Quod etiam id repugnet à poſteriori,etiã conſtat, quia effectus omnes creati non poſſunt nos inducere in cognitionem illorum,quę ſunt de fide per ſe;alias per diſcurſum ex effectibus ad cauſas, veniremus in cognitionem omnium myſteriorum fidei.

Doctrina diligenter notanda.

Aduertendum inſuper quòd, licet in re non detur medium inter veritatem, & falſitatem; poſſibilitatem, & impoſſibilitatem rei; Ita vt ſi myſteria fidei non ſint falſa, neceſſariò debeant eſſe vera; & ſi non ſint impoſſibilia,neceſſariò debeant eſſe poſſibilia, quia inter duas cõtradictorias non datur medium: tamen non eſt neceſſarium; quod alterũ extremũ huius contradictionis euidenter cognoſcatur,ſed poteſt vnũ illorũ euidẽter cognoſci naturali lumine. Et ita Theologus reſpondendo argumentis infideliũ & adducendo in confirmationẽ ſuę fidei, validiſſima argumenta, oſtendit quidem fidei veritates eſſe valdè credibiles, & ab omni prudenti,& cordato viro veras exiſtimari debere,ſed non proinde oſtẽdit euidenter eſſe veras nec poſſibiles, quia non oſtendit illarum veritatem,aut poſſibilitatem directè,& per cauſam,vel effectum connexum cum illis,vt dictum eſt,ſed ſolùm per congruentias,& rationes valdè probabiles;quæ ſimul ſumptæ generant evidentiam moralẽ,quę oſtendit illas credi debere,& occurrendo argumentis, quæ impoſſibilitatem illarum oſtendere conabantur;vnde fidelis evidenter oſtendit falſitatem argumentorũ, quæ myſteria propoſita eſſe impoſſibilia probabant,non tamen proinde euidenter oſtendit eſſe poſſibilia,ſed ſolùm evidentiam moralem facit, quòd fides noſtra vera eſt, & quòd doctrina ipſius talis eſt,vt illi ab omni prudentiſſimo iudicio plus fidei veniat exhibendum, quam cuicunque ſectæ, quæ vnquàm fuerit, & quod ſtultiſſimum ſit illius veritatibus illudere,& contrà prudentiam ipſis non acquieſcere.

Euidentiam moralem, non autem veritatem & poſſibilitatem oſtendunt rationes fidelium de rebus fidei.

Ex quibus ſtabilita, & explicata manet noſtra concluſio: vt enim capite ſequenti videbimus,argumenta, quæ euidentiam credibilitatis fidei conciliant, talia ſunt,vt id quod diximus obtineãt,id eſt quod licet non faciant euidentiam de doctrinâ fidei; nihil tamen magis eſſe credibile demonſtrant.

Inſtantia contrà præfatam doctrinam.

Dices quòd,ſi prædicta doctrina ſtaret, nullus eſſet hæreticus, vel infidelis: Siquidem nullus eſt adeò ſtultus, cui ſi prædictæ rationes, & motiva euidenter oſtendentia fidei credibilitatem proponantur,non aſſentiat; quis enim viſo, quod fides noſtra euidenter oſtenditur maioris eſſe ſoliditatis, eamque credendam tutiorem,& veriorem,& rationi magis conformem, quam ſit ſua fides, noſtram non amplectatur.

Diluitur.

Reſpondetur quod,cum motiva fidei prædicta, ipſius veritates euidenter non oſtendant, ſed ſolùm cæteris magis eſſe credibiles,relinquitur libertas in mente audientis,nec intellectus neceſſariò conuincitur: vnde plura poſſunt impedire, quod nequidem fidem noſtrã eſſe credibilem exiſtimet. Primò obſtare poteſt difficultas myſteriorũ fidei in particulari, iudicato enim eſſe credibilẽ fidẽ noſtrã; poteſt tamen quis circà aliquã veritatẽ in particulari deficere,propter eius difficultatẽ;ac proinde etiã fidem noſtrã eſſe contemnendã iudicare,quæ talia docet. Secundò obſtare poteſt inordinatus appetitus,ſicut enim intẽperatus optimum eſſe iudicat tẽperatè viuere,tamẽ propter difficultatẽ,quã in hoc experitur,practicè iudicat intemperatè viuendum, ob difficultatem

Impedimenta, quibus detinẽtur infideles; ne conſentiant veritatibus fidei.

difficultatem ſeruandi, quæ fides Chriſtiana docet,poteſt quis retardari, & obcæcari, vt non percipiat vim horum argumentorum, & non veram Chriſtianam fidem iudicet,quæ obnubilato proprio iudicio exiſtimat præcipere impoſſibilia,prout eſt v.g.diligere inimicos,& huiuſmodi,& de hoc genere hominum dicitur 2.ad Corinth.4. *Deus huius ſæculi excæcauit mentes infidelium,vt non fulgeat illis illuminatio Euangelij gloriæ Chriſti*,& ſap.2. *Excæcauit illos malitia eorum.* Hoc impedimentum olìm detinuiſſe Cyprianum ipſe teſtatur, dùm ante conuerſionem ad fidem credere non poterat, ſed iactantiæ Chriſtianorum imputabat mutationem, & reformationem interioris hominis,quam in ſe experiri fatebantur, & quam ipſe Cyprianus datis fidei manibus adeò in ſeipſo ſuperabundanter fuit expertus. Auguſtinus etiam Manichæorum hæreſi implicatus abſque carnis voluptatibus humanam vitam duci poſſe ridiculum exiſtimabat,vſque dùm ruptis vinculis, vt ipſe lib.9.Confeſſ. teſtatur, dulcedinis Chriſtianæ puritatis experimentum fecit, ex quâ radice infecti appetitus,omnes ferè hæretici hallucinati ſunt, & illecti ad negandum fidem viuendi potiùs iuxtà proprium ſenſum licentiâ, quàm retardati à difficultate,ſiue diſſonantiâ myſteriorum, quæ fides docet.

Experientia in D. Cypriano,& D.Auguſtino.

Aſſertio 2.

Dico ſecundò quoad omnes qui credunt, regulariter habent euidentiam credibilitatis ſuo modo.

Expenditur.

Hæc concluſio tangit magìs in particulari neceſſitatem huius euidentiæ, de quâ plura diximus ſupra art.2.cap.7. ad excludendum illorum ſententiam, qui aſſenſum fidei ad hanc euidentiam tandem reducendum exiſtimabant. Ibi oſtendimus quod communiter, & ſecundùm legē ordinariam neceſſaria eſt huiuſmodi humana notitia, ſiue hæc euidentia moralis, ad hoc, vt homines inducantur ſuauiter ad fidem infuſam; quia tamen non omnia argumenta inferiùs adducenda, ſed aliqua iuxtà capacitatem credentis neceſſaria ſunt; ideò addidimus in concluſione illam particulam (ſuo modo) ad oſtendendum quod non debet conuinci vnuſquiſque fide imbuendus omnibus illis argumentis,quæ euidentiam credibilitatis noſtræ fidei demonſtrant, ſed quod requiritur aliqua euidentia ad remouendum impedimenta,quæ obſtant, & vt quis concipiat id quod proponitur eſſe credendum, quæ euidentia, vel conciliatur ex authoritate proponentis,vel ex alio motiuo capacitati aſſentientis proportionato.

Vnde cōciliatur euidentia credibilitatis.

Euidentia ergo ſic explicata vniuerſaliter requiritur ad aſſentiendum fidei; vnde locis ſuprà adductis author dicit, quod nō crederet quis,niſi videret ea eſſe credenda,vel propter euidentiā ſignorum, vel propter aliquid huiuſmodi: & vt diximus ſuprà loco citato,hoc eſt adeò certum,vt à peccato infidelitatis excuſetur ille, qui aliquod ex his motiuis huiuſmodi euidentiam conciliantibus non habuerit. Ille enim,teſte ſacrâ ſcripturâ, qui citò credit,leuis eſt corde. Communiter autē omnes hanc euidentiā aliquo modo habent,nam & ipſi ruſtici vident fidem noſtram à doctis viris,prædicatoribus,prælatis,& aliis magnæ authoritatis annuntiari, & ſimilitet vident conſenſum populorum in fide, audiunt miracula,quæ in illius confirmationem ſæpiùs adducuntur, &c. quæ ad hanc euidentiam ſufficiunt.

Excuſatur ab infidelitate, qui nō habuerit motiuum aliquod conciliās euidentiā credibilitatis.

Inquirunt autē Theologi,à quo principio eliciatur huiuſmodi euidentia credibilitatis, & vnico verbo ſatisfacimus, dicendo,quod quando euidentia præcedit,certum eſt quòd non elicitur ab illâ, vt contingit in adulto,qui inſtruitur, & proponuntur illi argumenta hanc euidentiā conciliantia,quibus conuincitur: tunc enim hæc euidentia,vel prouenit à prudētiâ, vel ab alio principio;quidquid illud ſit, parùm hic refert inueſtigare. Maior difficultas eſt, an etiam poſt ſuſceptam fidem eliciatur hæc euidentia ab habitu fidei. Partem affirmatiuam ex ipſo authore colligunt Caietanus, & Bannez in Commentario art.4. vbi D. Thomas ad 3. hæc ait. *Quod lumen fidei facit videre ea quæ creduntur: ſicut enim per alios habitus virtutum, homo videt illud quod eſt ſibi conueniens ſecundùm habitum illum. Ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad aſſentiendum his,quæ conueniunt rectæ fidei,& non aliàs.* Et q.2.art.3.ad 2. ait, quòd *ſicut homo per naturale lumen intellectus aſſentit principiis. Ita homo virtuoſus per habitum fidei habet rectū iudicium de his,quæ conueniunt illi virtuti,& hoc modo etiam per lumen fidei diuinitùs infuſum homini,homo aſſentit his,quæ ſunt fidei,non autem contrariis.*

Euidentia illa quandoque præcedit fidem quandoque prouenit à fide.

Per habitus virtutum inclinatur homo in id quod eſt ſibi conueniēs ſecundùm talē habitum.

Et Iudico quòd ſenſus authoris (in quem videtur etiam inclinare Caietanus) ſit; quòd ſicut temperantia v.g. diſponendo appetitum ad virtuoſè operandum

operandum in propriâ materiâ, efficit, vt homo benè iudicet de conuenientibus, & diſconuenientibus moderatis paſſionibus, quæ intellectum obnubilant, & malum pro bono ſuadent. Sic benè diſpoſitus per fidẽ intellectus optimè ſe habet in his,quę credibilitatis evidentiam inducunt; vnde longè firmiùs, & fortiùs adhæret, & percipit fidelis hanc euidentiam credibilitatis ax argumentis, quibus conciliatur, reſultantem quam infidelis, vnde non modicàm conſolationem ex conſideratione horũ argumentornm fidelis animus percipit; ita vt exultabundus multoties exclamet *Teſtimonia tua, Domine, credibilia facta ſunt nimis.* Non me latet quod aliqui Theologi aliter ſentiunt,de quorum numero eſt Suarez diſp.4. ſect.6. ſed quæ diximus vera ſunt,& meo iudicio contrà ea arguentes in hoc allucinantur, quia exiſtimant nos velle huiuſmodi euidentiam eſſe propriè actum fidei, quod certè repugnat,vt ex obſcuritate, & inevidentiâ obiecti fidei ſatis colligitur, ſed dicimus quòd fides inclinat, & mouet intellectum ad aſſentiendum, ſiue cognoſcendũ hoc eſſe euidẽter credibile, & hoc modo intelligimus hunc actum prouenire à fide,nec ampliùs in hoc eſt immorandum.

Longè firmiùs adhæret fidelis huic euidentia credibilitatis,quam infidelis,& quare.

Euidẽtia præfata non eſt actus fidei.

Placet afferre argumentum contrà dicta,ex cuius ſolutione, & doctrinâ ſuprà adducta,addiſcet nouus Theologus, quomodò importunis argumentis, in hac materiâ occurrere debeat. Si daretur hæc euidentia credibilitatis, euidenter cognoſceremus poſſibilitatem myſteriorũ Trinitatis, & Incarnationis, quod negandum omninò eſt, vt in iiſdẽ materiis oſtendimus, & oſtendemus. Aſſumptum probatur, quia quod iudicatur impoſſibile, eſt incredibile: ergo quod iudicatur eſſe euidenter credibile, iudicatur euidenter non eſſe impoſſibile, ſed poſſibile, & impoſſibile æquiualent: ergo ſi iudicatur euidenter non eſſe impoſſibile, iudicatur eſſe poſſibile: ergo non poteſt euidenter iudicari quod id, quod fides docet,eſt credibile.

Obiectio cæteras inuoluens.

Reſpondetur quòd hæc conſequentia non valet, euidenter iudicatur eſſe credibile: ergo euidenter iudicatur non eſſe impoſſibile, ſed debet inferri: ergo euidenter iudicatur non apparere impoſſibile; vt enim aliquid ſit credibile,non eſt neceſſe, vt iudicetur non eſſe in re impoſſibile, ſed ſufficit quod non appareat eius impoſſibilitas; & ita in his, & ſimilibus conſequentiis peccatur, dùm variatur appellatio ab eo quod eſt apparere, ſeu cognoſci tale, ad id quod eſt eſſe tale; ſicut etiam non valet; non apparet, ſeu non eſt evidens hoc eſſe impoſſibile: ergo apparet, ſeu euidens eſt eſſe non impoſſibile. Negatur enim conſequentia, quia in conſequenti debet etiam verbum illud non apparens, ſeu evidens teneri ex parte prædicati, ſicut in antecedenti, & deberet inferri: ergo non eſt evidens eſſe impoſſibile. Ille igitur, qui cognoſcit euidenter, quod myſterium Trinitatis,ſeu Incarnationis, quod à Catechizante proponitur, non apparet impoſſibile, non proinde cognoſcit euidenter eius poſſibilitatem, & de his ſatis. Quiſquis enim, vel parùm in ſummulis inſtructus huiuſmodi fallacias eludet.

Soluitur.

Variatur appellatio,dum fit tranſitus ab eo quod eſt cognoſci tale, ad id quod eſt eſſe tale.

Capvt VII.

Inſinuantur argumenta, quæ euidentiam credibilitatis fidei noſtræ conciliant.

NImis prolixum, & ſuperfluum eſſet multùm immorari in aſſignandis argumentis, ex quibus evidentia credibilitatis myſteriorum fidei reſultat: ea enim inſinuaſſe Theologo ſufficit; eſt enim res,quæ nullam prorsùs difficultatem involuit.

Prima igitur excellentia, ſiue nota, quæ fidem noſtram veram eſſe oſtendit,eſt, quòd altè, & magnificentiſſimè de Deo ſentit, prout patet diſcurrenti per omnia attributa, quæ Deo conuenire Chriſtiana fides oſtendit.

Primum veritatis fidei noſtra argumentũ.

Secunda eſt,quod fides noſtra eſt religioſiſſima, quæ non ſolùm Deum ex toto corde,& ex omnibus viribus amandum, ipſique omnium virtutum obſequio ſeruiendum docet; ſed in ipſius cultu adeò excellit, vt fideles velit ad illum ſemper addictos, vnde infinitos Monachorũ, & aliorum ſolitariã vitam, & cælibem profitentium cœtus habuit, & innumeras Religiones, & ordines non ad alium finẽ inſtitutos, niſi ad diuinum cultum, & proximorum ſalutem promouendam, & ad æmulandum in terris perpetuam, & indiſſolubilem, vnionem

Secũdum Religioſitas.

Sacrorum ordinum multitudo ad fidei euidentiam conducit.

vnionem, quam cum Deo clarè viſo cælites habent.

Tertium ſuauitas legum. Tertiam notam annumerabimus, excellentiam & ſuauitatem mandatorum quæ duobus verbis perſtringitur. Diliges Dominum Deum tuum ſuper omnia, & proximum ſicut te ipſum.

Quartum ſublimitas conſiliorum. Quarta deducitur à ſublimitate conſiliorum, quæ fides proponit ad facilitandam viam petentibus patriam, cuiuſmodi ſunt voluntaria paupertas, obedientia, caſtitas, quibus homo ab omni carnis & ſæculi impedimento expeditus, liberiùs ſuæ ſaluti vacare poteſt, & cœleſtem vitam in terris ducere.

Quintum Sacramentorum vſus. Quintum argumentum habetur ex ſacramentis; illa enim fidem noſtram, eiuſque ſanctitatem & puritatem extollunt, dùm Deus ipſi prouidit de tot remediis contrà peccatum & inordinatam concupiſcentiam.

Sextũ merces & pœna propoſita. Sextum habemus ex pœnâ, & præmio, quæ malè, vel benè operantibus imminere fides docet, in cuius executionem fatetur corporum reſurrectionem Philoſophis incognitam, vt idem corpus, quod in peccando animam iuvit, & illexit, meritas pœnas luat: vnde & animarum immortalitatem, & corporum reſurectionem, amborumque perpetuam felicitatem, vel damnationem, & pœnam credit, in quo recognoſcit Deum infinitè iuſtum, qui in hac vitâ peccantes, & iuſtum ſæpiùs opprimentes, impunitos non relinquit, & benè operantes beatitudine donat.

Septimum antiquitas. Septimum argumentum affert fidei antiquitas, quæ ab ipſo mundi naſcentis exordio, fuit primo parenti tradita; ipſum enim in fidei myſteriis inſtructum Deo ipſo præceptore Sapientiæ 10. inſinuatur, dùm dicitur. *Hæc illum, qui primus formatus eſt à Deo pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus, cuſtodiuit, & eduxit illum à delicto ſuo, & dedit illi virtutem continendi omnia.* Et primus parens à Deo ſic inſtructus filios ſuos docuit, eademque fides permanſit vſque ad Noë, cui ſucceſſit Abraham, quem Eccleſia in Pontificali meritò ſeminariũ fidei noſtræ appellat, & ſic ſucceſſiuè Patriarcharũ miniſteriũ vſque ad Moyſem peruenit, & ab illo vſque ad Chriſtum. Eadem enim eſt fides noſtra ac antiquorum; quamuis poſt Chriſtum & in lege nouâ plura myſteria antiquis Patribus & fidelibus ignota, vel ex ſpeciali priuilegio alicui reuelata, omnibus nunc credentibus pateant.

Fidei noſtræ ſucceſſio à mũdi exordio vſque ad Chriſtum.

Octauum, ſtabilitas. Octauò accedit ſtabilitas fidei noſtræ, quæ ſine dubio incomparabilis nota eſt veritatis, vt optimè apud Lucam in actibus Apoſtolorum. cap. 5. argumentatur Gamaliel legis doctor honorabilis vniuerſæ plebi, ex inductione ſectarum, quæ, quia falſæ, breui temporis ſpatio euanuerant. E contrà fides tyrannorum crudelitate & perſecutione conculcata, ſicut granum frumenti ſuſcepit incrementum, ipſorumque Imperatorum potentiam eliminauit, Idolorum cultum extinxit, infinitis hæreticorum conatibus reſtitit.

Nonum. Doctorum copia, & Conciliorũ conſenſus. Accedit copia Doctorum, qui vitæ integritate, & incomparabili eruditione, doctrinâ, & ingenio ſuis ſcriptis fidem illuſtrarunt, quorum infinitus propè numerus ex omni natione, quæ ſub cœlo eſt, vno ore locutus videtur, cui adiungas Concilia, in quibus tot Prælati, Pontifices, & Doctores Sanctitate & doctrinâ inſignes ex omnibus terræ partibus in vnum corpus, & ſpiritum conuenientes fidem explicarunt, & ab hæreticorum zizaniis purgarunt, qui ingenio, & doctrinâ præſtantiſſimi non captiuaſſent intellectum in obſequium fidei, nec credidiſſent, quæ credi non deberent.

Decimum teſtimonium ſybillarum. Accedit teſtimonium ſybillarum celebre apud Græcos & Latinos. De his Hieronymus contrà Iouinianum ait, quod in præmium cuſtoditæ virginitatis donum Prophetiæ obtinuerunt, volente Deo hoc etiam medio Gentiles ad fidem allicere. Habemus igitur in Sybillarum vaticiniis fidei noſtræ myſteria expreſſa, Incarnationem præcipuè filij Dei, eius vitam, & mortem, & finale iudicium: vnde de magno Conſtantino referunt, quòd legens ſybillæ Cumëæ Prophetiam, quæ exhibet ſummam Prophetiæ Iſaiæ, aliorumque Prophetarum de Myſterio incarnationis, & de felicitate illius ſæculi, quod poſt Chriſtum natum mundus erat experturus, in admirationem raptus eſt, quomodò tot ante annis hæc puella Saluatoris aduentum tam clarè pronuntiare & vaticinari potuerit, & quomodò diuina prouidentia diſpoſuerit, vt hæc vaticinia in ore eſſent omnium Gentilium; ita vt Virgilius in vnâ ex ſuis

Prophetia virginitatis præmium.

Conſtantinus admiratus ſybillarum vaticinia.

ſuis Eclogis editam tempore Auguſti, & ſuſcepti ab eo filij eiuſdem Sybillæ Cumëæ vaticinium vt ipſi Auguſto adularetur, verificatum decantauerit, dicens.

Vltima Cumæi venit iam carminis ætas
Magnus ab integro ſæclorum naſcitur ordo
Iam redit, & virgo, redeunt ſaturnia regna;
Nam noua progenies cælo demittitur alto:
Tu modò naſcenti puero, quo ferrea primum
Deſinet, & toto ſurget gens aurea mundo.

Mirabilis prouidentiæ diſpoſitio.

Hoc certè magnum diuinæ prouidentiæ fuit opus, ne Gentiles reputarent fabulas, fidei veritates de myſterio Incarnationis, quas Apoſtoli prædicaſſent; ſiquidem eædem prorsùs à Prophetis Gentilibus, de quorum vaticinio non dubitabant, tot ante ſæculis prolatæ fuiſſent.

Decimum, innumera martyrum multitudo.

Celeberrimum teſtimonium veritatis fidei dederunt Martyres; vnde Martyres id eſt teſtes dicti ſunt, quorum numerus ſolus Deo cognitus, & intolerandis ſupplicis conſtantia, diuinitatis argumentum eſt irrefragabile, quod ſolitâ pietate & eloquentiâ Venerabilis Ludouicus Granatenſis in ſymbolo fidei luculenter expendit, opus certè quod continuò reuolui mereretur, & ab authore in gratiam recenter ad fidem conuerſorum editum, omniũ fidelium, mentem illuſtrat, & voluntatem accendit. Illuc ergo recurrat noſter Theologus, & quæ hactenùs in hac materiâ diximus, incomparabili facilitate & pietate deducta reperiet.

Cathechiſmus Ludouici Granat commendatur.

Vndecimum miracula.

Tacemus teſtimonium miraculorum, quod argumentum in prædicto Granatenſi opere ponderatur, & quorum innumera multitudo, tàm in ſacris litteris; quàm apud alios authores habetur, quæ ſola ſufficerent ad reddendam fidem noſtram euidenter credibilem.

Duodecimum prædictio myſteriorũ fidei.

Denique maximum argumentum eſt; quod myſteria noſtræ fidei fuerunt in ſcripturis prophetata, eodem prorsùs modo, quo euenerunt; hoc autem ſolùm à Deo fieri potuit, qui ſolus nouit futura, & præcipuè ipſius Prophetiæ Saluatoris, authoris & conſummatoris fidei noſtræ fidem confirmant: fuerunt ſiquidem omnes adimpletæ, prout prædixerat. Hieruſalem excidium cum omnibus circunſtantiis, prout à Ioſepho teſte occulato de bello Iudaïco deſcribitur, fuit à Chriſto Domino antè annos quadraginta prædictum. Similiter prædictæ fuerunt à Chriſto hæreticorum perfidiæ, quam Eccleſia ſemper experta eſt. Mathæi 7. Conuerſio Gentium. Ioannis 12. & 17. Prædicatio Euangelij per vniuerſum mundum. Mathæi. 24. Peccatum Petri, Mathæi 26. & Iudæ proditio, Ioan. 13. Apoſtolorum martyrium, Mathæi. 24. hæc omnia, prout Chriſtus prædixit, eueniſſe conſtat, & inde diuinitas Saluatoris, & conſequenter fides noſtra, quam docuit, à Deo eſſe oſtenditur.

Chriſti Prophetiæ adimpletæ.

Alia ſuppetunt argumenta, quæ breuitatis causâ omittimus, ex quibus omnibus ſimul ſumptis reſultat demonſtratio non Mathematica, ſed moralis, quæ longè maiorem euidentiam moralem generat in animo concipientis de veritate & credibilitate fidei noſtræ, quam generat conſenſus omnium circà hanc veritatem, quòd dantur Antipodes, vel quod ſit Roma apud illos, qui illam non viderunt, nec ad occidentales Indos perrexerunt. In his enim habetur euidentia ſolùm ex conſenſu populorum, vltrà quam in noſtro propoſito ſunt omnia quæ adduximus.

Ex his argumẽtis reſultat demonſtratio moralis, euidẽtiam moralẽ in animo fideli generãs.

Quæ ab Auguſtino paucis comprehenduntur libro contrà Epiſtolam fundamenti cap. 4. his verbis. *Multa ſunt quæ in eius gremio me iuſtiſſimè teneant, tenet conſenſio populorum, atque Gentium: tenet authoritas miraculis inchoata, ſpe nutrita, charitate aucta, vetuſtate firmata: tenet ab ipſâ ſede Petri Apoſtoli, cui paſcendas oues ſuas poſt Reſurrectionem Dominus commendauit, vſque ad præſentem Epiſcopatum ſucceſſio ſacerdotum; tenet poſtremò ipſum Catholicæ nomen; quod non ſine cauſâ inter tam multas hæreſes iſta Eccleſia ſola obtinuit.* Quæ omnia per tot ſæculorum ab Auguſtino decurſum vires acquiſierunt eundo, cùm tot & multò plures, quàm antè Auguſtinum Pontifices ſummos habuerit, & ſit Eccleſia venerata, & ſic proportionabiliter de aliis motiuis recenſitis ab Auguſtino

Celebris auctoritas D. Auguſtini.

Ex omnibus dictis validum emergit argumentum, quod hoc diſcurſu formabimus. Certum eſt Deum rerum humanarum habere prouidentiam, nec

Dei prouidentia præſertim elucet in neceſſariis ad ſalutem.

homines

homines deſerere; in his maximè, quæ ad ipſius Dei notitiam & cultum & ad felicitatem æternam conſequendam ſunt neceſſaria, & propterea ipſis conceſſit omnia prædicta motiua, vt euidenter dignoſcere poſſint veram fidem, & illam amplecti; quod ſi ſecùs feciſſet, excuſationem habuiſſent homines de non receptâ fide, quia vt ſuprà diximus, nemo tenetur credere id quod non videt eſſe credibile, qui enim citò credit leuis eſt corde. Tunc ſic inſurgo. Si Deus tot euidentia motiua, vt ſunt prædicta, permiſiſſet ad teſtificationem rei falſæ, dereliquiſſet hominem in his, quæ ad ipſius notitiam, & propriam felicitatem pertinent; ſiquidem homo cernens in rebus fidei tantam euidentiam credibilitatis, fidem amplectens deciperetur, Deo ita permittente, & deſtituente, quod non eſt credendum. Vnde Chryſoſtomus in quâdam homilia de Prouidentiâ affirmat, ſine magnâ iniuriâ prouidentiæ diuinæ non poſſe fidem noſtram falſam reputari, & quod ſi per impoſſibile falſa eſſet, non poſſet hominibus imputari, quia prudentiſſimè illam credunt. Et Richardus de S. Victore lib.1. de Trinit. cap.2. cap.2. cum Deo loquens hæc dicere auſus eſt. *Si error eſt quem credimus, à te decepti ſumus, iis enim ſignis doctrina hæc confirmata eſt, quæ niſi à te fieri non potuerunt.*

Nemo tenetur credere, quod non videt eſſe credibile.

D. Chryſoſtomus.

Richardus à S. Victore.

Poſſemus in particulari oſtendere, quòd prædictæ notæ, quas fidei noſtræ conuenire oſtendimus, & quæ euidentiam credibilitatis illius demonſtrant, non ſolùm non conueniunt Iudaiſmo; aut Paganiſmo, ſed nec vlli hæreticorum ſectæ conuenire potuerunt, & multò minùs ſectis hæreticorum noſtri temporis; imò nec vnam quidem ex his notis alicui ex prædictis conuenire poſſe, faciliter oſtendere valeremus; ſed quia hoc potiùs ſpectat ad Controuerſiſtas, ſi quis de hac materia inſtructior fieri voluerit, videat inter Patres Euſebium in præparatione Euangelicâ: Auguſtinum lib. contra Epiſtolam fundamenti. Vincentium Lirinenſem in ſuo Commentario, & alios. Ex ſcholaſticis verò cõſulat authorẽ noſtrũ in ſummâ contrà Gentes. Medinam lib.2. de rectâ in Deum fide. Valentiam hic punčto. 4. & 7. Bellarminum lib. 4. de Eccleſiâ militante. Leſſium in ſua conſultatione de fide capeſſendâ. Campianum in ſuis rationibus ad Academicos contrà hæreſes huius temporis. Thomam Boſium, & alios qui de hac rè ſcripſerunt.

Eccleſiæ notæ alteri ſectæ conuenire non poſſunt.

Patres, & auctores conſulendi.

CAPVT VIII.

An præter euidentiam credibilitatis, poſſit dari de rebus fidei euidentiâ in atteſtante, quæ ipſi non officiat.

HÆc diſputatio nullam patitur difficultatem apud illos, qui euidentiam obiecto fidei non obſtare contendunt, dummodò per aliud mediũ, quàm per reuelationem habeatur. Longè enim minor eſt hæc euidentia in atteſtante, ſi detur, quàm euidentia rei in ſe; illam enim dicunt euidentiam in atteſtante, quæ non eſt ipſius rei reuelatæ, ſed ipſius reuelationis, & teſtificationis nobis factæ, ita vt clarè, & euidenter alicui conſtet reuelationem illam eſſe à Deo: ſed difficultas eſt apud Thomiſtas; aliqui enim ſecuti Caietanum, qui vt puto, primus hanc euidentiam in atteſtante ex doctrinâ S. Doctoris, præcipuè infrà quæſt.5. artic.1. & 2. collegit: aliis nunquam hæc euidentia apparuit, quibus ſubſcribo.

Status difficultatis.

Dicendum igitur iudico non dari in viâ Diui Thomæ aliam euidentiam reſpectu obiecti fidei, niſi euidentiam credibilitatis, quam explicuimus.

Aſſertio 1.

Hæc concluſio primò ex ipſo Diuo Thoma eſt oſtendenda ex legitimâ intelligentiâ locorum, ex quibus authores oppoſitæ ſententiæ eam decerpunt. Præcipuum teſtimonium deſumitur ex quæſt.5. citatâ art.2. in corp. vbi hæc ait. *Quod autem voluntas moueat intellectum ad aſſentiendum, poteſt contingere ex duobus, vno modo ex ordine voluntatis ad bonum, & ſic credere eſt actus laudabilis; alio modo quia intellectus conuincitur ad hoc, quod iudicet eſſe credendum his, quæ dicuntur, licèt non conuincatur per euidentiam rei, ſicut ſi aliquis propheta prænuntiaret in ſermone Domini aliquid futurum, & adhiberet ſignum, mortuum ſuſcitando, & hoc ſigno conuinceretur intellectus videntis, vt cognoſceret manifeſtè hoc dici à Deo, quia non mentitur: licet illud futurum quod prædicitur in ſe, euidens non eſſet; vnde per hoc ratio fidei non*

Adducuntur in fauorem auctoritates D.Th. quæ videntur aduerſari.

Voluntas poteſt mouere intellectũ ad aſſenſum, vel ex ordine voluntatis ad bonũ, vel ex conuictione ipſius intellectus ad credendum propoſitis.

non tolleretur : dicendum eſt ergo, quod in fidelibus Chriſti laudatur fides ſecundùm primum modum ; & ſecundùm hoc non eſt in dæmonibus, ſed ſolùm ſecundo modo : vident enim multa manifeſta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Eccleſiæ à Deo eſſe, quãuis ipſi res ipſas quas Eccleſia docet, non videant, putà Deum eſſe trinum & vnum, vel aliquid huiuſmodi. Hæc D.Thomas.

Ex cuius verbis videtur aduerſario conuincens argumentum inferri; ſiquidem vult S. Doctor, quòd poteſt intellectus conuinci, vt cognoſcat manifeſtè aliquid dici à Deo, qui mentiri non poteſt, & per hoc non tollitur fides;quia illud futurum, quod prædicitur, in ſe euidens non eſt,ſed ſolùm manifeſtum eſt hoc dici à Deo, quid ergo clariùs poterat dici pro aſtruendâ euidentiâ in atteſtante.

Occurritur interpretationi adverſariorum,& vera adducitur.

Faciliter tamen occurrimus, oſtendendo S. Doctorem ibi non agere de euidentiâ teſtificationis,ſeu in atteſtante;ſed de euidentiâ credibilitatis; vnde in illis verbis (conuincitur intellectus, vt cognoſcat manifeſtè hoc dici à Deo) nihil aliud intelligit, niſi quod conuincitur, vt cognoſcat manifeſtè hoc eſſe credibile; quod immediatè explicat S. Thomas, applicando ad dæmones, de quibus ibi eſt quæſtio. Vident enim, inquit, multa manifeſta indicia ex quibus percipiunt doctrinam Eccleſiæ à Deo eſſe: quamuis ipſi res ipſas, quas Eccleſia docet, non videant. Et exemplum adductum ab authore de mortuo à Propheta ſuſcitato, quam aliam euidentiam amabo conciliat: niſi euidentiam credibilitatis? niſi velis dicere, quòd ſuſcitatio vnius mortui maioris ſit efficaciæ, quàm omnia miracula, etiam illa, quæ Chriſtus Dominus edidit, & omnia argumenta ſuprà inſinuata, quæ ſolùm euidentiam credibilitatis gignant, & nullam aliam.

Aperitur mẽs auctoris ab exemplo quod affert.

Præthereà,nam cogimur dicere, quod omnes quotquot viſo miraculo ad fidẽ conuerſi ſunt, euidentiam in atteſtante habuerint, & dæmones, qui omnia miracula ab orbe condito facta in confirmationem fidei viderunt, pluſquàm omnes excellant in hac euidentiâ in atteſtante : quam tamen ipſe Caietanus vt ſpeciale priuilegium beatiſſimæ Virginis, Apoſtolorum, Adami, & Prophetarum fuiſſe exiſtimat. Nulli ergo hæc euidentia in atteſtante vnquam conceſſa fuit, ſiue quod euidenter cognoſceret reuelantem, & reuelationem, niſi illis quibus lumen beatificum infuſum fuit. Quæ eſt ſentẽtia Dominici Bannez. qu.5.art.1. dub.1. & aliorum.

Euidentia in atteſtãte ſupponit Lumen beatificum.

Aſſertio 2.

Dicendum ſecundò eſt hanc evidentiam in atteſtante repugnare obiecto fidei.

Probatur 1.

Probatur concluſio hoc diſcurſu. Euidens eſt Deum non poſſe dicere falſum, & ſimiliter euidens eſt Deum mihi dicere, quòd verbum caro factum eſt: Ergo euidens eſt ita eſſe à parte rei. Hic diſcurſus infert euidentiam rei teſtificatæ, quoad an eſt: ergo repugnat, quòd maneat fides circà ipſum obiectum ſimiliter quoad an eſt, quia in eo, in quo ponitur euidentia quoad an eſt, alicuius obiecti, tollitur fides, vt conſtat ex ſuprà dictis. Aſſenſus enim fidei præcipuè fertur in ipſum an eſt, non enim fides penetrat quidditatem, ſed ſolùm credit eſſe, vel non eſſe quod proponitur. Antecedens autem, videlicet, quod ille diſcurſus infert euidentiam rei teſtificatæ,quoad an eſt, probatur, quia iſte diſcurſus eſt euidens. Implicat Deum dicere falſum: ergo ita eſt. Procedere autem à veritate dictâ ad obiectum immediatum veritatis, quod eſt ita eſſe in re, eſt procedere per intrinſecam connexionem, & euidentiam: ergo cui eſt euidens dari veritatem dictam de aliquâ re, eſt etiam neceſſariò euidens dari obiectum talis veritatis, quod eſt rem ita eſſe,vel non eſſe.

Aſſenſus fidei fertur potiùs ad an eſt quã ad quid eſt.

Effugium ex Caietano.

Prædicta ratio ſic formata præcludit viam communi ſolutioni, quam ex Caietano aduerſarius affert, videlicet quòd ex vi talis diſcurſus cognoſcimus quidem rem euidenter vt teſtificatam, ſiue vt ſubeſt denominationi extrinſecæ. Quòd res, vel veritas illa eſt dicta, vel teſtificata;verùm non cognoſcimus rem ipſam abſolutè; quia neque cognoſcimus cauſam eius, neque effectum, quod erat requiſitum ad evidentiam à priori, vel à poſteriori, quæ fidei opponitur.

Præcluditur.

Præcluditur, inquam,hoc effugium; diſcurſu enim facto non ſolùm proceditur ad probandum rem eſſe dictam, & teſtificatam ex eo quòd Deus dicit, ſed rem ita eſſe à parte rei, quia datur conceptus & teſtificatio vera de illâ; qui proceſſus eſt à ſpecificato ad ſpecificatiuum; nam obiectum ſpecificatiuum conceptus veri, in quantum veri, eſt

Obiectum ſpecificatiuum conceptus veri vt veri, eſt eſſe vel non eſſe rei.

eſt ipſum eſſe, vel non eſſe rei, ſicut obiectum ſpecificatiuum viſionis ſenſitiuæ eſt color, & obiectum ſpecificatiuum viſionis beatæ eſt eſſentia diuina: ergo ſicut, qui cognoſcit euidenter dari viſionem, euidenter infert dari colorem, procedendo ab actu ſpecificato ad obiectum ſpecificatiuum; & qui euidenter cognoſcit viſionem gloriæ, euidenter infert dari eſſentiam diuinam; nec ſolùm infert dari vt viſam, ſed abſolutè in re; ita, qui euidenter cognoſcit dari teſtimonium verum; euidenter infert rem dictam ita eſſe, ſicut teſtificatur.

Probatur 2.

Prætereà probatur concluſio. Philoſophus Chriſtianus, qui ſcientificè nouit hanc propoſitionem, Deus eſt, non poteſt per fidem ei aſſentiri ex eo ſolùm, quod habet euidentiam, licet à poſteriori, illius veritatis, ſed non minùs repugnat fidei euidentia in atteſtante: ergo. Maior conſtat ex dictis. Minor probatur. Scientia enim à poſteriori non magìs generat euidentiam concluſionis in ſeipsâ ſecundùm propriam rationem, & conuenientiam prædicati ad ſubiectum, quàm euidentia in teſtificante.

Euidentia in atteſtante non generat minorem euidentiã concluſionis quàm ſcientia à poſteriori, quæ excludit aſſensũ fidei.

Cùm enim philoſophus demonſtrat Deum eſſe ex euidenti cognitione creaturarum, non videt Deum in ſe, neque ſecundùm propriam rationem, ſed in effectu. Et nihilominùs talis euidentia excludit aſſenſum fidei; licet effectus à Deo creati magìs extrinſeci ſint reſpectu ipſius diuini eſſe, quàm teſtimonium ipſiuſmet Dei reſpectu eorum, quæ de ipſo credenda ſunt; ſed effectus euidenter cogniti faciunt euidentiam de exiſtentiâ Dei: ergo multò magis teſtimonium Dei euidenter cognitum facit euidentiam huius teſtificati, Deus eſt trinus & vnus.

Euaſio adverſariorum.

Nec valet ſi iterùm inculces, quod diuinum teſtimonium non repræſentat tanquàm effectus ſuam cauſam, Deum eſſe trinum, & vnum: ſicut effectus creati repræſentant primam cauſam, ſeu creatorem.

Præcluditur.

Non inquam valet, quia ad faciendum euidentiam de aliquo obiecto non requiritur procedere per cauſam; vel effectum talis rei; ſed ſufficit procedere per aliquid, quod habeat neceſſariam connexionem cum alio, & quoad hoc ſemper proceditur per locum ab intrinſeco, hoc ipſo quod proceditur per connexionem neceſſariam, quantùm ad hoc, quod eſt reddere intellectum determinatum, & conuictum circà illam veritatem, & conſequenter non manet intellectus indifferens ad aſſenſum, vel diſſenſum, & indigens à voluntate moueri, in quo puncto poſuimus vim totam doctrinæ S. Doctoris, ad oſtendendam repugnantiam quòd aliqua veritas poſſit ſimul eſſe credita & ſcita.

Sufficit ad euidentiã alicuius procedere per aliquid, quod habeat neceſſariam connexionem cum illo.

Reduximus ad prædicta argumenta omnia, quibus defenſores noſtræ ſententiæ eam probant. Tamen non deſunt valida argumenta in contrarium, quorum efficaciam etiam breuiter reſumemus; & quia iam authoritates S. Doctoris, quæ poſſent obiici, explicuimus.

Obiicitur 1. ratione.

Ratione ſic inſurgimus iuxtà doctrinam S. Doctoris infrà quæſt. 5. articulo 1. Angelus ante beatitudinem, & in ſtatu viæ habuit fidem; & tamen ſupremus Angelus habebat euidentiam; quòd Deus ſibi reuelabat hanc fidem: cùm enim evidenter cognoſceret non dari aliam creaturam, à quâ poſſet illuminari, à nullâ enim inferiori hoc prouenire poteſt, ipſeque euidenter cognoſcebat ſe eſſe ſupremum, & primum Angelorum; conſequenter euidenter cognoſcebat Deum eſſe reuelantem, & teſtificantem Dei myſteria. Quòd argumentum etiam hoc modo currit de cæteris Angelis, qui quoad fidem immediatè fuerunt illuminati à Deo; habuerunt enim eam in primo inſtanti ſuæ creationis, in quo non poterat alius eis loqui, niſi creator, & cùm omnes ſimul creati fuerint, non poterat alterius ſuperioris Angeli illuminatio, inferioris fidem præcedere: ergo omnes euidenter cognoſcebant ſe immediatè à Deo illuminari, & tamen habebant fidem: ergo fides ſtat cum euidentiâ diuini teſtimonij.

Supremus Angelus non poteſt illuminari niſi à Deo.

Expenditur obiectio.

Hoc argumentum eſt Durandi in 3. diſt. 23. quæſt. 9. quo conuincitur ad negandum Angelum habuiſſe fidem, etiamſi fuerit in gratiâ creatus, de quo nos infrà quæſtione 5. articulo 1. Et eodem argumento conuincitur aduerſarius ad probandum Angelum non habuiſſe fidem, quia hoc eſt temerarium, & errori proximum, ſed ad dicendum, quòd euidentia in atteſtante non contradicit fidei. Et certè argumentum eſt difficile, & dignum Durandi ingenio.

Reſpõdetur 1.

Variè igitur illi occurrunt nobiſcum ſentientes. Aliqui dicunt, quòd Angelus potuit exiſtimare, quòd Deus medio alicuius

alicuius creaturæ, ipſi Angelo occultæ, eum illuminaret, quod benè miraculosè poterat fieri, aliàs naturaliter Angelus, quia vt ſuprema creatura alias noſcens, eam cognouiſſet; alij dicunt, quòd diui-nâ prouidentiâ ſic operante, Angelus non aduertit; quòd Deus mentiri non poterat, quòd alias optimè nouerat; ſiquidem hoc etiam nobis ratione naturali eſt manifeſtum: non aduertendo igitur ad hanc veritatem, quòd Deus mentiri non poteſt, quamuis haberet euidentiam de diuino teſtimonio, credidit illi, nec fecit prædictum diſcurſum, Deus mentiri non poteſt, &c. vnde euidentia diuini teſtimonij non potuit intellectum illius conuincere, de an eſt, veritatis reuelatæ, ſed hæc ſunt gratis & friuolè dicta.

Reſpõdetur 2.

Reſp. 3. ex Ioanne à S. Thoma.

Nec magìs placet ſolutio quam probabiliorem iudicat Ioannes à S. Thoma quæſt. 1. diſp. 2. art. 2. quòd non reuelauit Deus Angelo euidenter determinatum ſenſum in quo loquebatur; ſed locutum fuiſſe cum aliquo myſterio, & includendo plures ſenſus, quorum determinationem non euidenter, ſed in aliquâ obſcuritate Deus proponebat Angelo, ſicut modò in ſacrâ ſcripturâ multa myſteria ſunt recondita, quorum nec ipſi Prophetæ, quando illa dicebant, nec modò forſitan ſupremus Angelus determinatum, & genuinum ſenſum euidenter cognoſcit. Exiſtimat igitur hic author, quòd ſi ſemel concedamus Deum Angelo euidenter reuelaſſe ſuam teſtificationem, & ſenſum determinatum, in quo il[...] loquebatur, non appareat, quomodò in noſtrâ ſententiâ ſaluare poſſimus actum fidei in Angelo, ſi volumus, quòd euidentia in atteſtante fidei opponatur.

Plura ſunt ſacræ ſcripturæ myſteria ipſis etiam prophetis & aliis, qui ſcripſerunt, incognita.

Improbantur prædictæ reſponſiones.

Dixi non magìs arridere ſolutionem prædictam, quia loquendo in genere variat ſtatum quæſtionis; hoc enim eſt quod inquirimus, an poſſit cum euidentiâ in atteſtante fides ſaluari, & loquimur de euidentiâ teſtificantis, & euidentiâ veritatis, ſeu ſenſus litteralis illius, in quo Deus loquitur, vt in exemplo adducto, quando Deus reuelat hanc propoſitionem, Verbum caro factum eſt, vbi ſeclusâ omni amphibologiâ, ille cui fuit reuelatio, cognoſcere poſſit euidenter Deum reuelare hanc veritatem determinatam, quod verbum humanam carnem aſſumpſerit: loquẽdo autem in ſpecie, & de eo quod de facto contigit in reuelatione Angelo factâ, videtur omninò inueriſimile, quòd myſteria fidei, quæ nobis ſine ambiguitate, & ænigmate fuerunt reuelata, fuerint ſupremo Angelo indeterminatè & confusè propoſita; & vbi nobis litteraliter & clarè dictum fuit Deum eſſe trinum & vnum ſupernaturalem præmiatorem, Verbum diuinum eſſe incarnatum, &c. Angelo fuerit ſub ænigmate reuelatum.

Non eſt veriſimile quod myſteria nobis ſine ænigmate reuelata, fuerint ſupremo Angelo cõfusè propoſita.

Noua & melior reſponſio adducitur.

Vnde meliùs cum Bannez dicendum iudico, negãdo quòd Angelus cognouit euidenter Deum eſſe, qui reuelabat ſibi ſupernaturalia obiecta, putà Deum eſſe iuſtificatorem, & beatificatorem ſupernaturali beatitudine, & eſſe trinum & vnũ, &c. ſed Angelus erat certus, quòd ſibi fiebat talis reuelatio, & quod à Deo fiebat certitudine fidei; nec erat illi euidẽs, neque in effectu, neque in causâ talis reuelatio; ſiquidem, neque videbat Deum; neque ipſam reuelationem: & eo modo ſe habuit Angelus, quo homo Catholicus, qui certiſſimus eſt, quòd à Deo illuminatur ſupernaturali lumine fidei, & tamen neque habet euidentiam reuelantis, neque ipſius reuelationis in ſeipsâ, per quæ patet ad omnia alia quæ obiici poſſunt.

ARVICVLVS VI.

Vtrùm credibilia ſint per certos articulos diſtinguenda.

CONCLVSIO. Vbi occurrit aliquid in fide ſpeciali ratione non viſum, ibi eſt ſpecialis articulus fidei diſtinguendus: vnde, quia aliam rationem, & difficultatem in ratione non viſi habet, quod Deus ſit paſſus, & aliam, quòd mortuus reſurrexerit, ideò diſtinguitur articulus Reſurrectionis ab articulo paſſionis; vbi verò multa ſecundùm eamdem rationem ſunt cognita, vel non cognita, ibi non ſunt ſpeciales articuli diſtinguendi; & ita quod Deus ſit paſſus, mortuus, & ſepultus, ſub vno articulo comprehenduntur, quia vno poſito, non eſt difficile alia credere.

Vnde diverſitas articulorũ fidei.

ARTI

ARTICVLVS VII.

Vtrùm articuli fidei ſecundùm ſucceſſionem temporum creuerint.

CONCLVSIO. Circà articulos fidei quædam explicitè cognita ſunt à poſterioribus, quæ à prioribus ſolùm implicitè cognoſcebantur in his primis credibilibus Deus eſt, & remunerator, & ita creuerunt articuli fidei, quoad explicationem, non tamen quoad ſubſtantiam.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm articuli fidei conuenienter enumerentur.

CONCVLSIO. Conuenienter diſtincti ſunt ab Eccleſiâ articuli fidei in duodecim, vel quatuordecim, ſecundùm diuerſum modum numerandi fidelium; quorum articulorum aliqui ad fidem diuinitatis; aliqui verò ad fidem humanitatis pertinent.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm conuenienter articuli fidei in ſymbolo ponantur.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia Eccleſia, à Spiritu Sancto docta, articulos fidei in ſymbolum redegit, quod fuit omninò neceſſarium, vt faciliùs fides poſſet omnibus proponi, ne aliquis ob ignorantiam ab illâ deficeret.

D. de Marinis in ſec. ſecunda.

CAPVT I.

Oſtenditur conuenientiſſima enumeratio articulorum fidei.

QVia de primis elementis fidei noſtræ agitur; ad quæ omnia, quæ credimus & ſcimus, ſunt reducenda, non inutile erit noſtro tyroni Theologo hîc reperire doctrinam; quâ in hoc articulo S. Doctor ſolitâ ſua pietate & eruditione hæc diſtinguit & enumerat: vtitur igitur hoc diſcurſu. Illa per ſe pertinent ad fidem, quorum viſione in vitâ æternâ perfruemur, & per quæ ad vitam æternam ducimur: duo autem nobis videnda proponuntur, ſcilicet occultum diuinitatis, cuius viſio nos beatos facit, & myſterium humanitatis Chriſti, per quòd in gloriam filiorum acceſſum habemus, vt dicitur ad Rom. 5. vnde dicitur Ioann. 17. *Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcam te Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum.* *Doctrina D. Thomæ diligenter notãda.*

Et ideo prima diſtinctio credibilium eſt, quòd quædam pertinent ad maieſtatem diuinitatis, quædam verò pertinent ad myſterium humanitatis Chriſti. Circà maieſtatem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primò quidem vnitas diuinitatis: & ad hoc pertinet ptimus articulus. Secundò Trinitas perſonarum: & de hoc ſunt tres articuli ſecũdùm tres perſonas. Tertiò verò proponuntur nobis opera diuinitatis propria, quorum primum pertinet ad eſſe naturæ: & ſic proponitur nobis articulus creationis. Secundùm verò pertinet ad eſſe gratiæ. Et ſic proponuntur nobis ſub vno articulo omnia pertinentia ad ſanctificationem humanã: tertium verò pertinet ad eſſe gloriæ; & ſic proponitur nobis alius articulus de reſurrectione carnis, & de vitâ æternâ; & ſic ſunt ſeptem articuli ad diuinitatem pertinentes. *Prima diſtinctio credibiliũ in pertinẽtia ad diuinitatẽ, & humanitatem Chriſti.* *Diſtinctio ſingulorũ quæ pertinent ad diuinitatem.*

Similiter etiam circà humanitatem Chriſti ponuntur ſeptem articuli; quorum Primus eſt de Incarnatione, ſiue de Conceptione Chriſti: Secundus de Natiuitate eius ex Virgine: Tertius de paſſione eius, morte, & ſepulturâ: Quartus eſt de deſcenſu ad Inferos: Quintus eſt de Reſurrectione. Sextus de Aſcenſione: Septimus de aduentu *Diſtinctio pertinentium ad humanitatem.*

ad iudicium, & ſic in vniuerſum ſunt quatuordecim.

Quare cõmuniter enumerantur ſolùm 12. articuli fidei.

Quidam tamen (inquit D.Thomas) diſtingunt duodecim articulos fidei, ſex pertinentes ad diuinitatem, & ſex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium perſonarum comprehendunt ſub vno, quia eadem eſt cognitio trium perſonarum; articulum verò de opere iuſtificationis diſtingunt in duos; ſcilicet reſurrectionem carnis, & gloriam animæ. Vbi vides, quod ex vnâ parte in vnum reducunt tres articulos pertinentes ad diuinitatem, & in duos diuidentes, quod alij comprehendunt ſub vno conſtituunt omnes articulos diuinitatis numero ſex. Et quoad articulos ad humanitatem pertinentes, coniungendo articulum Conceptionis cum articulo Natiuitatis Chriſti, conſtituunt ſimiliter ſex articulos ad humanitatem pertinentes; ita vt in vniuerſum duodecim ſint fidei articuli.

Enumeratio magìs ſpecialis.

Itaque iuxtà primam enumerationem ſeptem habemus articulos ad diuinitatem pertinentes. Primus eſt credere in vnum ſolum Deum omnipotentem. Secundus, Credere, quod eſt Pater. Tertius, quod eſt filius. Quartus, quòd eſt Spiritus Sanctus, & omnes tres perſonnæ vnus Deus. Quintus, credere quod eſt Creator. Sextus, credere, quod eſt Saluator. Et ſeptimus quod eſt glorificator.

Iuxtà verò ſecundam enumerationem. Primus erit quòd eſt vnus Deus, &c. ſecundus, quòd eſt trinus in perſonis. Tertius, quòd eſt Creator. Quartus quòd eſt ſaluator. Quintus, Reſurrectio carnis. Sextus, quod eſt glorificator.

Quoad articulos humanitatis iuxtà primam enumerationem. Primus, quod fuit conceptus ex Mariâ Virgine Spiritus Sancti operâ. Secundus, quòd ex eadem Virgine natus eſt, ipsâ Virgine permanente. Tertius, quòd fuit crucifixus, mortuus, & ſepultus. Quartus, quod anima deſcendit ad inferos. Quintus, quod tertiâ die reſurrexit. Sextus quòd aſcendit in cœlum, & ſeptimus, quod veniet ad iudicium. Et iuxtà ſecundam enumerationem Conceptio & Natiuitas coniunguntur, & ſic tantùm remanent ſex ad humanitatem pertinentes.

Vbi Caietanus paucis verbis, quæ addit pro Commentario art.8. ait. *Aduerte, quòd author articulos fidei ex parte te rei creditæ enumerandos arbitrans, diſtinctionem illam famoſam iuxtà numerum Apoſtolorum prætermiſit ex ratione, quia accidit articulis fidei, quod ab vno vel à pluribus ſint, & ſimile inuenies inferiùs de ſymboli nomine, quòd non à colligentium, ſed collectorum pluralitate definitur, eadem ratione quia ſcilicet accidit Symbolo pluralitas colligentium, in cuius ſignum Athanaſius ſolus Symbolum collegit.* Hæc Caietanus. Ex quibus & ex infrà adducendis ex doctrinâ ad tertium, apparebit quàm Magiſtraliter author in hâc enumeratione procedat.

D.Thomas enumerando 14. articulos rationẽ habuit nõ colligentiũ ſed collectorũ.

Hæc omnia magìs explicantur, & confirmantur ex doctrinâ, quam author habet in ſolutione argumentorum, & ideò non eſt omittenda.

Obiicitur 1. contrà prædicta.

Et primò obiecit, quia ea, quæ poſſunt per rationem demonſtratiuam ſciri, non pertinent ad fidem; ſed Deum eſſe vnum per demonſtrationem ſciri poteſt: ergo non poteſt de vnitate Dei conſtitui articulus fidei.

Reſpondet S. Doctor.

Reſpondet Sanctus Thomas, quòd *multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione inueſtigare Philoſophi non potuerunt, putà circà prouidentiam eius, & omnipotentiam, & quòd ipſe ſolus ſit colendus; quæ omnia continentur ſub articulo vnitatis Dei.*

Monitum Caietani.

Vbi Caietanus ait, *perſpice, tu qui omnem rationem putas demonſtrationem, quod author hic explicat, quod Philoſophi non potuerunt naturali ratione inueſtigare, quòd ſolus Deus ſit colendus: & quæ de prouidentiâ ac omnipotentiâ eius tenemus.* Hæc Caietanus.

Articulus de Dei vnitate, prouidentiâ &c. nõ poteſt, vt à Chriſtiano creditur, viribus naturæ attingi.

Ex quibus Theologus noſter videbit quàm iuxtà mentem authoris, ſuprà agens de demonſtratione, quam habet Philoſophus Chriſtianus de exiſtentia Dei, eiuſque vnitate, prouidentiâ, &c. dicebamus, quòd inde deſumptum argumentum, quod aduerſarij magnificant, euaneſcit. Siquidem articulus de Dei vnitate, prouidentiâ, & omnipotentiâ benè conſideratus, & vt à Chriſtiano creditur, non poteſt viribus naturæ attingi, & ſic non apparet in quo Philoſophus ruſtico deterior ſit in certitudine aſſenſus eiuſdem articuli, quod erat inconueniens ab ad aduerſario ex doctrinâ D.Thomæ deductum.

Obiicitur deinuò.

Argumentum tertium in litterâ erat, quod eadem notitia ſit omnium trium perſonarum & conſequenter quòd malè

lè annumerentur tres articuli pro tribus perſonis.

Reſpondetur eamdem eſſe cognitionem diuinarũ perſonarum, non ſolùm quoad vnitatẽ eſſentiæ, ſed etiam quoad relationes.

Reſpondet quòd *Patris & Filij, & Spiritus Sancti eſt vna cognitio quantùm ad vnitatem eſſentiæ, quæ pertinet ad primum articulum: quantùm verò ad diſtinctionem perſonarum, quæ eſt per relationes originis, quodammodò in cognitione Patris includitur cognitio filij, non enim eſſet Pater, ſi filium non haberet, quorum nexus eſt Spiritus Sanctus: & quantùm ad hoc benè moti ſunt, qui poſuerunt vnum articulum trium perſonarum, ſed quia circà ſingulas perſonas ſunt aliqua attendenda, circà quæ contingit eſſe errorem, quantùm ad hoc de tribus perſonis poſſunt poni tres articuli.*

Rectè tamen adhibentur tres articuli circà tres perſonas.

Arrius enim credidit Patrem omnipotentem, & æternum; ſed non credidit filium coæqualem, & conſubſtantialem Patri; & ideò neceſſarium fuit apponere articulum de perſonâ filij ad hoc determinandum. Et eâdem ratione contrà Macedonium neceſſe fuit ponere articulum tertium de perſonâ Spiritus Sancti. Et ſimiliter etiam Conceptio Chriſti, & Natiuitas, & etiam Reſurrectio, & vita æterna ſecundùm vnam rationem poſſunt comprehendi ſub vno articulo, in quantum ad vnum ordinantur: Et ſecundùm aliam rationem poſſunt diſtingui, in quantum ſeorſum habent ſpeciales difficultates. Hæc D.Thomas.

Probatur vterque numerus articulorum.

Habes ergo vtrumque modum enumerandi articulos probatum, & vtrumque eſſe optimum.

Caput II.

De tribus ſymbolis quibus Eccleſia vtitur.

Summa quæſtionis.

IN prædictis articulis ſexto, ſeptimo, octavo, & nono tractatum de obiecto materiali fidei author noſter proſequitur, & in ſexto, octauo, & nono agit de eius qualitate, quoad diſpoſitionem, & ordinem credibilium, & in ſeptimo de eius antiquitate. De primo in hoc capite. De ſecundo, agemus in ſequenti.

Significationes præcipuæ huius nominis Symbolum.

Sciendum igitur primò eſt, quod ſymbolum (relictis aliis ſignificationibus minùs aptis) ſecundùm Ruffinum in expoſitione ſymboli, Primò ſignificat iudicium ſiue notam: vnde ſignum quod datur militibus, vt occurrentes commilitones ab inimicis dignoſci poſſint, dicitur ſymbolum: quod ſingulis noctibus innouatur, vbi militaris cuſtodia ſeruatur, quod Gallicè dicitur, *le mot*, & Italicè, *il Nome*. Secundò ſignificat collationem plurium in vnum, & quia in ſummâ articulorùm credendorum à fidelibus, vbi plura credenda congeruntur, & eſt id in quo omnes Chriſti milites conueniunt, & ab hoſtibus diſtinguntur, conuenienter ſymbolum dictum eſt.

Vnde Symbolum Apoſtolorum ſic dictum.

Triplex autem in Eccleſiâ eſt ſymbolum fidei. Primum eſt Apoſtolorum, & hoc eſt communiſſimum, & Apoſtolicum dicitur, quia ab ipſis Apoſtolis compoſitum eſt, vt conformes eſſent in proponendâ ſummâ Chriſtianæ fidei, dùm ad varias nationes mittebantur; quomodò autem ab Apoſtolis compoſitum ſit; vtrùm ſcilicet vnuſquiſque vnam particulam illius compoſuerit, vt indicare videtur antiqua conſuetudo Chriſtiana, quæ in tabellis pingit Apoſtolos, & cuilibet propriam particulam, ſymboli attribuit, & Auguſt. in ſerm. 115. de tempore affirmat, qui nominatìm vnicuique illorum vnam particulam ſiue articulum aſſignat, non eſt æquè certum; ac eſt, ab Apoſtolis fuiſſe compoſitum, hoc enim vltimum aſſeritur communiter ab antiquis Eccleſiæ Patribus. Clemente 1. Epiſt. 1. Irenæo lib. 1. cap. 2. Tertulliano in præſcriptionibus. Ambroſio Epiſt. 81. ad Cilicium Ruffino in expoſitione ſymboli. Hieronymo in Epiſt. ad Pammachium, & ab aliis Patribus: vnde abſque magnâ temeritatis notâ id negari non poteſt, & meritò reiicitur Eraſmus, qui id negare auſus eſt.

Quomodo dicatur ab Apoſtolis compoſitum.

Inſtantia contrà prædicta.

Nec valet, ſi obiicias, quod ſi ab Apoſtolis confectum eſſet, ſcriptura Canonica reputanda eſſet, prout reputantur Apoſtolorum Epiſtolæ, & cætera ab ipſis compoſita.

Scriptura Canonica debet eſſe immediatè à Spiritu Sancto.

Non inquam valet; ſcriptura enim Canonica eſt illa, qui immediatè venit à Spiritu Sancto dictata, licet ergo Apoſtoli compoſuerint ſymbolum, Spiritu Sancto eos dirigente, vt clariùs illas veritates ex reuelatâ doctrinâ colligerent, non tamen compoſuerunt illud, Spiritu Sancto tales veritates ſpecialiter dictante, ſed ipſi ex dictatis, & reuelatis eas collegerunt. Exemplum aptum habes in definitionibus Conciliorum, quæ non ſunt ſacra ſcriptura, licet Spiritu Sancto ſuggerente, & dirigente Concilia definiant: licet ergo veritates importatæ ſint

credendæ de fide, tamen illorum compoſitio non eſt ſpecialiter à Spiritu Sancto dictata; ſed Concilium ex reuelatis in ſcripturâ educit, & colligit veritates de fide tenendas, quas in hanc vel illam formam propriâ induſtriâ digerit.

Symbolum Nicænum. Secundum ſymbolum eſt Nicænum, ſic dictum, quia fuit inceptum in Nicęnâ ſynodo, quæ fuit (poſt primum Concilium celebratum ab Apoſtolis in actis eorum relatũ, de quo infrà mentio fiet) prima generalis congregata contrà Arium. Deindè auctum, & explicatum fuit in Synodo Generali, Id eſt Conſtantinopolitanâ, congregatâ contrà Macedonium. Prætereà idem ſymbolum explicatum fuit in Synodo Epheſinâ, id eſt tertiâ Generali congregatâ contrà Neſtorium, & hoc eſt ſymbolum quod cantatur in Miſſâ; quare autem hoc, & non Apoſtolorum ſymbolum, quo priuatìm fideles vtuntur, in miſsâ cantetur, rationem optimam aſſignat hìc author art.9. ad 6. *dicendum*, inquit. *Quod quia Symbolum Patrum eſt declarativum ſymboli Apoſtolorum. & etiam fuit conditum fide iam manifeſtatâ, & Eccleſiâ pacem habente; propter hoc publicè in Miſsâ cantatur: ſymbolum autem Apoſtolorum, quod tempore perſecutionum editum fuit, fide nondum publicatâ, occultè dicitur in primâ, & Completorio quaſi contrà tenebras errorum præteritorum, & futurorum.*

Cantatur in miſſa quia fide iam manifeſtatâ editum fuit.

Symbolum Athanaſij quaſi fidei regula. Tertium ſymbolum eſt Athanaſij; quod quidem, vt docet Diuus Thomas hic articulo decimo ad tertiũ, fuit compoſitum ab Athanaſio, per modum cuiuſdam doctrinæ, vt ex ipſo modo loquendi apparet: verum quia integram Dei veritatem hæc doctrina breuiter complectebatur, authoritate ſummi Pontificis eſt recepta, vt quaſi regula fidei habeatur; & propterea cantatur ab Eccleſiâ ad Primam in Dominicis diebus.

Capvt III.

Vtrùm ſucceſſu temporis aliquid magis explicitum circà res fidei cognitum ſit, quod Apoſtoli, & alij Chriſto propinquiores non cognouerint.

Aſſertio 1. Dicendum eſt primò certum omninò eſſe, quod Apoſtolis, & Euangelicæ doctrinæ ſcriptoribus fuit exhibita omnis fidei plenitudo, & notitia omnium myſteriorum, quæ Deus ab hominibus in hac vitâ cognoſci, & credi decreuit. Et ita erroneum eſt aſſerere, quod poſt Apoſtolorum tempora, Doctores Eccleſiæ, vel etiam ipſa Eccleſia plura credant de pertinentibus ad fidem, aut explicatiùs quàm Apoſtoli, & ſacri Euangeliſtæ crediderint.

In concluſione conueniunt omnes Theologi, & conſtat maniſeſtiſſimis locis ſacræ ſcripturæ. Ioan.14. dicitur. *Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*, Et cap.15. *vos autem dixi amicos, quia omnia quæcunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Et 16. *Cùm venerit ille ſpiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Et Paulus ad Rom.8. affirmat ſe, & cæteros Apoſtolos primitias Spiritus accepiſſe, ſuprà quem locum videndus eſt D. Thomas. Item idem Apoſtolus 2. ad Corinth. 3. agens de diſcrimine, quod intercedit inter miniſterium Euangelicum, & Moſaïcum ait. *Nos verò omnes reuelatâ facie gloriam Domini ſpeculantes*, & ſimilia habemus in pluribus aliis Scripturæ locis, quæ excellentiam Apoſtolicæ doctrinæ, & cognitionis oſtendunt ſuper omnem aliam cognitionem alterius fidelis, cuiuſcunque conditionis ſit ac doctrinæ, & propterea Eccleſia dicitur ædificata ſuper fundamentum Apoſtolorum, & Prophetarum.

Probatur auctoritatibus ſcripturæ.

Vnde Eccleſia dicitur ſuper fundamentum Apoſtolorum & Prophetarũ ædificata.

Probatur 2. Secundò eadem veritas probatur, quia Eccleſia nihil hactenùs fidelibus credendum propoſuit, vel diffiniuit, quod non contineatur in ſacris litteris, aut Apoſtolicis traditionibus expreſſum, aut virtualiter contentum, quam regulam omnia Concilia obſervarunt, ſed ſcripturas ſacras perfectiùs intellexerunt Apoſtoli, & Euangeliſtæ, qui ipſarum expreſſam reuelationem habuerunt, traditiones verò per illorum manus, tanquàm diuinum depoſitum Eccleſia ſuſcepit: ergo nihil ad fidem pertinens poſt illorum tempora expreſſiùs creditum eſt, quàm ab ipſis Apoſtolis Spiritu Sancto illuſtrante edoctis creditum, & intellectum fuerit.

Eccleſia ſuſcepit traditiones per manus Apoſtolorum tanquàm diuinum depoſitum.

Confirmatur. Et confirmatur, quia Eccleſia non indiget nouis reuelationibus, neque eas habet ad definiendas res fidei, ſed ſolùm habet aſſiſtentiam Spiritus Sancti, vt in explicandâ, & tradendâ Euangelicâ doctrinâ, quam ab Apoſtolis ſuſcepit,

ſuſcepit, errare non poſſit; diffinitio enim Eccleſiæ non facit fidei dogma id, quod anteà non erat, neque addit articulum, aut doctrinam nouam, ſed explicat antiquam; quæ quamuis eſſet in corde Eccleſiæ, & in fide multorum, quoad aliquos obſcurata fuerat, & in controuerſiam ac dubium reuocabatur: Ergo nihil poſt Apoſtolorum tempora diſtinctiùs fidelis aliquis in rebus fidei credidit, quam Apoſtoli, & ſcriptores Euangelici.

Definitio Eccleſiæ non addit nouam doctrinam, ſed explicat antiquam.

Aſſertio 2. Dicendum eſt ſecundò quod loquendo de doctrinâ infuſâ, fidei Doctores, qui fuerunt propinquiores Chriſto, tàm antecedenter quàm conſequenter pleniùs, & perfectiùs, regulariter loquendo, in rebus fidei inſtructi fuerunt, quàm hi qui à Chriſto magis diſtarunt.

Aduertas quòd non comparamus hic antiquos qui præceſſerunt tempora Chriſti, cum his qui ſecuti ſunt, ſed præcedentes propinquiores cum præcedentibus remotioribus; & ſubſequentes propinquiores cum ſubſequentibus propinquioribus.

Explicatur. Verùm Concluſio ſic intellecta adhuc indiget explicatione: non enim intendimus quòd, comparando omnia ſæcula, ſiue ætates in particulari, ſiue perſonas ad perſonas in ſpeciali, in omnibus ſæculis ſigillatìm diſcurrendo per ſingula, quò fuerint magis remota, habuerint homines minùs doctos de fidei myſteriis; quàm ſæcula magis propinqua; hoc enim falſùm apparet: Siquidem Adam, Abraham, Moyſes, & alij plura cognouerunt de myſteriis fidei; quàm alij pluresChriſto propinquiores, & poſt Chriſtum Sancti Doctores tam Græci, quàm Latini magis fuerunt illuminati, quàm alij plures Doctores Chriſto propinquiores. Sed dicimus regulariter loquendo hoc verum eſſe, quòd Doctores, qui fuerunt in ſæculis vicinioribus, ante vel poſt Chriſti aduentum, excelluerunt remotiores, loquendo de doctrinâ infuſâ, quamuis aliquod ſæculum magis remotum excelluerit propinquius, & ſimiliter aliquis Doctor, qui in ſæculo magis remoto floruit, excelluerit eos, qui in ſæculis antecedentibus floruerunt.

In quo ſenſu intelligatur. concluſio.

Probatur 1. ratione S. Doctoris. Et concluſio ſic intellecta eſt noſtri authoris art. 7. & probatur ratione ipſius in ſolutione ad 4. vbi ait. *Vltima conſummatio gratiæ facta eſt per Chriſtum: vnde & tempus eius dicitur tempus plenitudinis ad Galathas* 4. *Et ideò illi, qui fuerunt propinquiores Chriſto, vel anteà, ſicut Ioannes Baptiſta; vel poſt, ſicut Apoſtoli, pleniùs myſteria fidei cognouerunt, quia, & circà ſtatum hominis hoc videmus, quod perfectio eſt in iuuentute, & tanto homo habet perfectiorem ſtatum, vel antè, vel poſt, quantò eſt iuuentuti propinquior.*

Patet deinde concluſio diſcurrendo; Nam maiorem cognitionem habuit de myſteriis fidei Moyſes, quàm Abraham, & alij. Vnde Deus Moyſi dicit Exodi 3. *Ego ſū Deus Patris tui, Deus Abrahā, Deus Iſaac, & Deus Iacob,* & 6. *nomen meū Adonai non indicaui eis.* Deinde Dauid, & Salomon myſteria diuina meliùs penetrarunt, quàm alius vllus antè ipſos, ſaltem regulariter loquendo (quod dixerim, quia nō diſputamus modò vtrùm meliùs ea intellexerint quàm Moyſes, qui vidit diuinā eſſentiā, vel quàm Adā) vnde Dauid dicit, *ſuper ſenes intellexi.* Poſt aduentum Chriſti idem videmus; nam ſecluſis Apoſtolis, de quibus iam dictum eſt, Doctores qui immediatiùs Apoſtolorum tempora ſecuti ſunt; ſpecialiùs, & perfectiùs à Deo illuminatos nouimus, illis qui remotiores fuerunt, fuerunt, & ſunt. Quod non ſolùm apparet in ipſis, diſcipulis Apoſtolorum, ſed etiam in aliis, qui non tàm propinqui fuerunt, vt ſunt Doctores Græci, & Latini quam plures, quos omnes meritò Patres nominamus, & in intelligentiâ ſcripturarum, ipſorum veſtigiis fideliter inſiſtimus.

Probatur 2. inductione.

Doctores antiqui recentioribus magis illuminati, & Patres dicti.

Modernorum temeritas animaduerſa. Quæ doctrina tyroni Theologo inſeruiet ad refellendum aliquorum modernorum temeritatem; dùm enim ſe vel aliquem alium in cognitione, arte, & induſtriâ acquiſitâ (de quâ mox dicturi ſumus) in rebus fidei, & Theologiæ aliquo modo excellere credit, Patribus audet comparare, ignorans, quod modicum Patribus infuſæ doctrinæ longè maiorem exiſtimationem, & authoritatem meretur; quamuis nec in acquiſitis, vt ex dicendis conſtabit, in re aliquid ipſis defuerit.

Aſſertio 3. Dicendum eſt tertiò, quòd ſi loquamur non de cognitione infuſâ, ſed arte, & induſtriâ acquiſitâ, vt eſt Scholaſtica Theologia, è conuerſo res ſe habet, quia plura diſtinctiùs, & ſubtiliùs à poſterioribus Eccleſiæ Doctoribus, quàm à prioribus fuerunt explicata; non tamen proinde hi illis anteponendi ſunt.

Patet experientiâ. Hoc dictum patet experientiâ: plura enim accuratiùs à Scholaſticis variis ſubtilitatibus ſunt illuſtrata, & ad methodum

thodũ redacta, quæ fuſiùs,& obſcuriùs apud Patres habebantur. Deus enim, qui ſuæ Eccleſiæ ſemper pro neceſſitate prouidit, tyrannorum primùm furori in ipſo naſcẽtis Eccleſiæ exordio, Martyrũ inuictam conſtantiam & fidem obiecit: deinde perſecutionum tempeſtate ſedatâ aduerſùs hæreticorum turmas Sanctorum Patrum,& Doctorum aciem inſtruxit; qui quidem quamuis omnes Scholaſticam Theologiam, quam habemus, ſuis eruditiſſimis, & eloquentiſſimis ſcriptis nobis reliquerint, noluerunt tamen dialecticis regulis propriam coarctare doctrinam, quin imò ab huiuſmodi ſubtilitatibus abhorrebant, illis enim tunc hæretici abutebantur ad decipiendum Catholicos; vnde de Ambroſio referunt, quod dicere ſolebat, *à logicâ Auguſtini libera nos Domine.* Auguſtinus enim adhuc hæreticus non parùm ſuis Dialecticis cauillationibus Eccleſiam infeſtabat: verùm diuina prouidentia ad confundendum falſos ſapientes, & aſtutos in ſapientiâ, & aſtutia ſuâ, diſpoſuit, quòd Eccleſiæ Doctores, & fideles Dialecticis ſubtilitatibus vti cœperint; vnde factum eſt, vt expoliatis propriis armis hoſtibus, variis, & nouis ſubtilitatibus eorum fallacias, & prauas conſequentias patefecerint. Et factum eſt, vt idem Auguſtinus mutatâ fide, & hoſte, Theologicas veritates magìs Scholaſticâ coarctâs methodo, hæreticos debellauerit, vt patet in libris de Trinitate, de gratiâ, & libero arbitrio, in tractatibus de creatione, de opere ſex dierum, contrà errores Manichæorum, & contrà errores Gentilitatis in libris de Ciuitate Dei, & paſsìm in omnibus ſuis operibus, & ita Auguſtinum tanquàm Theologiæ anteſignanum ſecuti sũt, qui poſteà Theologicã diſciplinam ſcholaſticâ methodo tradiderunt. Inde Scholaſticæ Theologiæ vſus incrementa, & vires ſemper acquiſiuit: vſque ad Magiſtrum ſententiarum, & ſanctum noſtrum Doctorem ſubinde, qui omnium Patrum, & præcipuè Auguſtini veſtigiis inſiſtens ad talem methodum Theologicas veritates reduxir, vt poſt illum dialectica hæreticorum penitùs effugerit. Vnde iam hæretici pertimeſcentes Theologorum argumenta deuitant, nec magìs D. Thoma infeſtum hoſtem ſe habere cognoſcunt. Vnde impius Bucerus aiebat. *Tolle Thomam, & diſſipabo Eccleſiam.*

Mira Dei ſuprà Eccleſiam prouidẽtia variis eius neceſſitatibus ſecundùm diuerſa tempora conſulens.

Theologiæ ſcholaſticæ origo & incunabula.

Hæreticis ad modũ infeſta.

Dicimus autem, quòd non proinde Iuniores Doctores ſunt præ antiquioribus æſtimandi, quoniam non ſolùm propter rationem ſuprà dictam, quia in doctrina infusâ, & ſanctitate excelluerunt; ſed quia hæc omnia Scholaſtica nouerant; & ab ipſis accepimus; vnde benè Bannez art.7. ait. *Quid mirum ſi Pygmæi ſuper humeros gigantum plura videant, quàm illi viderint; inuentis enim ab illis nos aliqua faciliter addimus.*

Explicatur 2. pars aſſertionis.

CAPVT IV.

An Apoſtoli plenam cognitionem, quam diximus, habuerint per aduentum Spiritus Sancti in die Pentecoſtes, an de pluribus vrgente occaſione fuerint inſtructi.

PArum ad doctrinam præcedenti capite traditam confert præſens diſputatio, in quamcumque enim partem inclinaueris, ſemper quod ſtabiliuimus, firmum remanet, Apoſtolos ſcilicet habuiſſe notitiam omnium rerum pertinentium ad fidem, qui vnquam cognoſci, vel credi à quocunque fideli Deus decreuit; hoc enim non eſt determinare quando hanc notitiam habuerint; quia tamen hoc dubium curioſum eſt, & ad plura intelligenda viam aperit, placet illud in præſenti diſcutere, de quo profusè materiam nobis ſuppeditat Dominicus Bannez.

Difficultatis propoſita conditio.

Probabilis ergo opinio, & quæ validis roboratur ſcripturæ teſtimoniis, eſt Apoſtolos non fuiſſe inſtructos de omni veritate ad fidem pertinente in die Pentecoſtes, ſed de pluribus occurrentibus difficultatibus, & in occaſionibus, fuiſſe illuminatos.

Opinio probabilis.

Probabilior tamen, & omninò ſequenda eſt opinio oppoſita, quæ efficaciſſimis, & apertiſſimis ſcripturæ teſtimoniis confirmatur.

Aſſertio.

Probatur imprimis eiſdem teſtimoniis, quibus capite ſuperiori probauimus primam concluſionem, præcipuè ex illo Ioan. 16. *Cùm autem venerit ille ſpiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem*, fidei ſcilicet, & ad ſalutem neceſſariam.

Probatur 1. ex ſcripturâ.

Præterea, probatur authoritate. S. Doctoris 1ª. 2ª. quæſt.106. artic.4. ad 2. vbi loquens de doctrinâ, quam receperunt Apoſtoli in die Pentecoſtes, ait. *Docuit autem Spiritus Sanctus Apoſtolos omnem*

Probatur 2. ex authoritate D. Th.

omnẽ veritatẽ de his,quæ pertinẽt ad neceſſitatẽ ſalutis ſcilicet de credẽdis,& de agẽdis; non tamen docuit eos de omnibus futuris euentibus; hoc enim ad eos non pertinebat iuxtà illud actorum 1. Non eſt veſtrum noſſe tempora,vel momenta,quæ pater poſuit in ſuâ poteſtate,

Confirmat. 1.

Confirmatur inſuper hæc veritas,quia Apoſtoli in die Pentecoſtes non fuerũt deputati, vt per eos quando opus eſſet, & Deus vellet, ſecreta fidei homines edocerentur,ſicut olim Prophetæ deputabantur,ſed conſtituti ſunt velut capita, Doctores, & Magiſtri fidei, & vt tales poſt prædictum diem ex præcepto ſaluatoris, Marci vltimo, per totum mundum Euangelium prædicare,docere, & explicare tenebantur:ergo incongruum erat, & indecens eorum dignitatem, quod omnia ad fidem pertinentia non cognoſcerent.

Apoſtoli fidei Magiſtri conſtituti, nec ſimpliciter deputati.

Confirmat. 2.

Quod confirmatur ampliùs,quia Mathæi vltimo iubet Chriſtus diſcipulis dicens. *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris,& Filij,& Spiritus Sancti, docentes eos ſeruare omnia, quæcunq; mandaui vobis*: ergo ſciuerunt Apoſtoli quæ ab omnibus gentibus ſeruanda erant. Quomodò ergo potuerunt poſt aduentũ Spiritus Sancti ignorare plura, quæ eos ignoraſſe affirmat oppoſita ſententia, & propter ignorantiã quorũ inducitur ad aſſerendum eos non ſciuiſſe omnes fidei veritates; & ita vult,quod ignorauerint, vtrum legalia ſeruanda eſſent, nec ne. Vtrùm homines ex gentilitate,ad fidem venientes eſſent circuncidendi vel non, quæ, vt ita dicam, vt prima principia erant ſcienda, ab his quæ ad Gentilium conuerſionem, & inſtructionem mittebantur.

Proponitur oppoſita ſententia.

Eò vel magis quòd,cum Apoſtoli illo die donum intellectus in omni plenitudine, quæ condecebat primos fidei Doctores,& Prædicatores receperint;& donum intellectus,vt oſtendimus 1ª.2ª.vbi de illo ex profeſſo egimus,detur in ſubſidium fidei ad eius myſteria penetranda; neceſſe eſt dicere, quòd illa eo die perfectè penetrauerint,quatenùs neceſſaria erant ad ſalutem gentium: Non ergo ignorare potuerunt aliquid ad ſalutem neceſſariò pertinens. Denique hic modus dicendi magis fauet Apoſtolorum dignitati,& nec ſcriptura,nec Patres,nec aliqua ratio in contrarium vrget, vt apparebit ſoluendo fundamentum contrariorum,

Confutatur.

Obiiciunt ergo contrà prædictam veritatem varia loca ſcripturæ, ex quibus videtur manifeſtum Apoſtolos plura ignoraſſe circà res fidei, de quibus ſpecialiter occurrentibus occaſionibus fuerunt inſtructi. Actorum 10. oſtenſum fuit Petro linteum plenum animalibus immundis, ipſique dictum, *Surge Petre, occide, & manduca*, ipſe autem reſpondit; *Abſit Domine, quia nunquam manducaui omne commune, & immundum.* Ecce quomodò exiſtimabat legalia ſimul cum Euangelio eſſe ſeruanda, donec iterùm fuit illi reſponſum. *Quod Deus purificauit, tu commune ne dixeris*, & ibidem dicitur, quod ingreſſus Petrus domum Cornelij (ad quam etiam, ex ſpeciali reuelatione Spiritus Sancti perrexerat, vt ibidem apparet) & auditâ occaſione, quæ moueret Cornelium ad ipſum quærendum, dixit. *In veritate comperi, quia non eſt perſonarum acceptor Deus, ſed in omni gente, qui timet Deum, & operatur Iuſtitiam, acceptus eſt illi.* Vbi etiam apparet Petrum, vſque ad illud tempus, & viſionem,ignoraſſe Gentiles eſſe admittendos ad fidem; vel ſaltem apparet, quod niſi admonitus à Deo, nunquam introiſſet ad viros præputium habentes.

Obiicitur ex ſcripturâ.

Deſcribitur viſio lintei immundis pleni D.Petro cœlitùs exhibiti.

Prætereà, vt apparet ex capite ſequenti; hæc ignorantia etiam fuit in aliis Apoſtolis; ſiquidem reprehenderunt Petrum, dicentes; quare introiſti ad viros præputium habentes, & manducaſti cum eis. Inſuper capite 15. habetur Petrum, & alios Apoſtolos congregaſſe Concilium, vt viderent an circumcidendi eſſent credentes. Et tandem, cum magna concertatio fieret, Petrus à Spiritu Sancto illuminatus in medium ſurgens iudicauit legalia ſeruanda non eſſe; quod ſimiliter confirmauit Iacobus, & tunc placuit Apoſtolis,& ſenioribus cum omni Eccleſiâ id ad fratres, qui erant Antiochiæ, & Syriæ, & Ciliciæ, ſcriptis ſignificare.

Roboratur obiectio.

Ad hoc argumentum, quantùm attinet ad Petrum, reſpondet Chryſoſtom. hom, 21. in acta Apoſtolorum, Explicans prædictam viſionem lintei, vel vaſis, quod Spiritus Sanctus ita moderabatur Petrum, vt excuſationem haberet contrà eos qui exiſtimabant gentes ad fidem non eſſe admittendas, & ita Petrus ex peculiari inſtinctu Spiritus Sancti induit perſonam dubitantis, & deteſtantis immunda, vt inſtrueretur, quomodò reſpon

Reſpondetur ad obiectionẽ præcipuam.

reſpondere deberet contrà prædictos exiſtimantes Gentes non eſſe ad fidem admittendas; vnde in omni occaſione Petrus ad tollendum ſcandalum, prædictâ viſione vſus eſt. Vnde videns in domo Cornelij multos qui conuenerant, ait ad illos. *Vos ſcitis quomodò abominatum ſit viro Iudæo coniungi, aut accedere ad alienigenam; ſed mihi oſtendit Deus neminem communem, aut immundum dicere hominem.*

Petrus prædictâ viſione ad gentes admittendas ſemper vſus eſt.

Eâdem viſione occurrit illis, qui eum reprehendebant, vel reprehendere ſimulabant, quod ad præputium habentes eſſet ingreſſus. Dixi, ſimulabant. Licet enim cap. 11. in argumento citato dicatur, quòd Apoſtoli, & fratres, qui erant in Iudæâ, reprehenderunt Petrum, eò quod ad præputium habentes eſſet ingreſſus, quantùm ad Apoſtolos attinet, dicendum eſt nullo modo ignoraſſe Petrum non eſſe reprehenſibilem, ſed propter fratres prudentes ſimulabant, & reprehendebant Petrum; ſicut in ſimili caſu plures ex Patribus explicant illud ad Galath. 2. *Cùm autem veniſſet Cephas Antiochiam, in faciem ei reſtiti, quia reprehenſibilis erat.* Sentiunt enim cum Origene in commentario illius loci Petrum, & Paulum non vero, ſed ſimulato diſſidio ad vtilitatem diſcipulorum ſummâ animi concordiâ contendiſſe, vt dùm, Petrus pro legalibus ſtans obiurgatus à Paulo nō cōtradiceret, ſed obticeſceret, hi, qui legalia ſeruāda putabāt, reſipiſcerent, & à legalium obſeruatione deſiſterent. Sequuntur hanc interpretationem Hieronymus, Chryſoſtomus, Auguſtinus, Theodoretus, & alij, quos refert Bañez hic art. 7. dub. 2. in ſolutione ad 2. verſùs finem.

Apoſtoli Petrum reprehenderunt, quamvis ſcirent ipſum eſſe irreprehenſibilem, & quare.

Idem ergo proportionabiliter dicendū eſt in præſenti, ex quo patet ad illud, quod obiiciebatur de Concilio ab Apoſtolis congregato ad examinandum, an fideles eſſent circumcidendi, & legalia ſeruanda, nec ne? Non enim ad ſuperandam propriam ignorantiā hoc fecerunt, ſed ad tollendum ſcandalum, & concorditer ſuadendum fratribus, quæ eſſent ſeruanda; quæ verò non.

Concilium Apoſtolorum ad tollendum ſcandalum, nō autem propter ignorantiam congregatum.

Nec aliquid contrà nos facit, quod Petrus ingreſſus domum Cornelij dixerit. *In veritati comperi, quod non eſt perſonarum acceptor Deus*: illa enim verba, vel faciunt ſenſum, quem Bannez credit, ſcilicet in veritate comperi id eſt, in veritate ipſo facto cognoſcere vobis facio, vobiſque perſuadeo, quod non eſt perſonarum acceptor Deus: quo loquendi modo ipſe Deus locutus eſt Abrahæ, poſtquàm voluit immolare proprium filium, *Nunc cognoui, quod timeas Dominum*, vel cognoſcere feci, vel aliter, ſaluo meliori iudicio conformiùs ad litteram reſponderi poſſe iudicarē, Petrum ſcilicet intendiſſe ſe tunc experimento cognoſcere, quod non ſit perſonarū acceptor Deus: tunc enim in viſione factâ Cornelio diuinam bonitatem ergà Gentes experimento didicerat, quod priùs Spiritu Sancto dictante, cognouerat: & hoc videtur clarè ex ipſo textu apparere. Petrus enim prædicta verba protulit poſt auditam viſionem Angelicam, vt diximus Cornelio factam. Verùm antequàm eam ab ipſo audiret, vt ſuprà retulimus, neminem immundum eſſe apud Deum, ac per conſequens licet (vt aduerſarij volunt) priùs non ſciuiſſet Gentiles ad fidem admittendos, & non eſſe perſonarum acceptorem Deum; tamen tunc iam ex reuelatione nouerat, & ita non poterat dicere, *Nunc comperi*, niſi ad ſenſum dictum.

Reſpondetur 1. ad inſtantiam.

Reſpond. 2. & melius.

Ad id autem, quod in argumento tangitur de cognitione futurorum ſciendum aliud eſſe, quod Petrus ignorauerit, an gentes eſſent ad fidem admittendæ, & ad præputium habentes introeundum; aliud quomodò, & quando ad gentes introeundum eſſet ad vtilitatem, & ædificationem illorum. Primum enim pertinet ad fidem, & ideò id Petrus ignorare non potuit. Secundum autē pertinet ad cognitionem futurorum contingentium, de quibus dictum eſt in cōcluſione, non fuiſſe Apoſtolos à Spiritu Sancto inſtructos in die Pentecoſtes, ſed iuxtà neceſſitates occurrentes, & ita Petrus ibidē fuit admonitus à Spiritu Sancto, vt deſcenderet, & iret cum hominibus miſſis à Cornelio &c. Petrus enim dubitare poterat, an expediret tunc ingredi ad præputium habentes, vel expectanda potiùs eſſet opportunior cōmoditas, ne fideles, & circumciſionem credentes, & in fidei doctrinâ recentes ſcādalizarentur. Et propter hoc etiam iudicarem dici poſſe, quod, dùm Petrus fuit ab aliis Apoſtolis reprehenſus (de quo ſuprà) fuerit ab illis non ignorantibus ſubſtantiam facti, ſcilicet eſſe licitum ad præputium habentes ingreſſum, ſed vt à neſcientibus reuelationem Petro factam de introeundo tunc temporis ad præputiatos, quæ ignorantia fertur non ſuper ſubſtantiam fidei, ſcilicet illicitum eſſe

Reſpondetur ad confirmationem.

Apoſtoli ſolum iuxtà neceſſitates occurrentes futurorum contingentium notitiam habuerunt.

eſſe ingreſſum ad præputiatos,ſed ſuper circunſtantiâ loci, & temporis talis ingreſſus, quæ pertinet ad notitiam futurorum.

Spiritus Sanctus quid Apoſtolos die Pentecoſtes docuerit,quidve docendum reliquerit.

Omnes ergo Apoſtoli à die Pentecoſtes cognouerunt omnia, quæ ad fidem pertinent, & ad ſalutem ſunt neceſſaria: ignorauerunt autem quando,& quomodò iuxtà loci,& temporis,& perſonarum circunſtantias de eis loqui oportebat, ſed id ex Spiritus Sancti inſtinctu, & directione aſſequebantur, quotieſcunque opus eſſet. Vnde Chriſtus eos monuit dicens. *Cùm ſteteritis ante Reges, & præſides nolite cogitare quomodò aut quid loquamini, dabitur enim vobis in illâ horâ quid loquamini: Non enim vos vſtis,qui loquimini, ſed Spiritus Patris veſtri, qui loquitur in nobis.*

ARTICVLVS X.

Vtrùm ad ſummum Pontificem pertineat fidei ſymbolum ordinare.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Noua editio ſymboli neceſſaria eſt ad vitandum inſurgentes errores: Ad illius ergo authoritatem pertinet editio ſymboli,ad cuius authoritatem pertinet finaliter determinare ea, quæ ſunt fidei, vt ab omnibus inconcuſsâ fide teneantur;hoc autem pertinet ad authoritatem ſummi Pontificis, ad quem maiores & difficiliores quæſtiones Eccleſiæ referuntur, vt dicitur in decret. diſtinct.43. & habetur 2.q.6. cap.Oppreſſus. Vnde Dominus. Lucæ 22. Petro dicit, quem ſummum Pontificem conſtituit. *Ego autem rogaui pro te,vt non deficiat fides tua, & tu aliquando conuerſus confirma fratres tuos*: Et huius ratio eſt, quia vna fides debet eſſe totius Eccleſiæ,ſecundum illud 1. ad Corinth.1. *Id ipſum dicatis omnes, & non ſint in nobis ſchiſmata.* Quod ſeruari non poſſet,niſi quæſtio de fide exorta determinetur per eum,qui toti Eccleſiæ præeſt, vt ſic eius ſententia à tota Eccleſiâ firmiter teneatur, & ideò ad ſolam authoritatem ſummi Pontificis pertinet noua editio ſymboli,ſicut,& alia omnia, quæ pertinent ad totam Eccleſiam, vt congregare ſynodum generalem,& alia huiuſmodi.

Authoritas ſummi Pontificis in his quæ ſunt fidei,quãdo collata & quantùm pateat.

Occaſione huius articuli plures Theologi integros tractatus inſerunt de Romano Pontifice, & de Conciliis Generalibus,& Prouincialibus: addunt, & alij tractatus de ſcripturâ ſacrâ, locis Theologicis,& aliis quibus fidei dogmata probari,& confirmari ſolent,quæ omnia ad nos nõ pertinẽt,qui ſolùm litterã S. Doctoris exponendam aſſumpſimus, eaſque quæſtiones mouemus,quæ tyroni Scholaſtico omninò ſunt, neceſſariæ, & quarũ notitiam aſſequutus firmo pede ex profeſſo controuerſiarum ſemitam calcare poterit.

QVÆSTIO II.

De actu fidei.

ABSOLVTO tractatu de obiecto progreditur author ad conſiderandum actum fidei, quam conſiderationem in duas partes ſecat, & in primâ de actu interiori; in ſecunda diſſerit de actu exteriori.

ARTICVLVS I.

Vtrùm credere ſit cum aſſenſione cogitare.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur authoritate Auguſtini, qui ſic definit credere, quod infrà explicabitur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm conuenienter diſtinguantur actus fidei per hoc quod eſt credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

CONCLSIO eſt affirmatiua. Probatur, quia Auguſtinus hanc diſtinctionem ponit in libro de verbis Domini. Explicabitur infrà.

Caput Vnicum.

Quid ſit credere, & de multiplici modo credendi.

Admittitur & explicatur definitio actus credendi, quâ credere definitur cum aſſenſione cogitare.

AFfert S. Thomas ex Auguſtino lib. de prædeſtinatione cap. 2. definitionem, ſeu deſcriptionem actus credendi; vt credere ſit idem quod cum aſſenſione cogitare, & ob reuerentiam tãti Doctoris author noſter, & poſt eũ omnes Theologi ad ſenſum ab Auguſtino intentũ prædicta verba reducunt, vt idẽ importent, ac ſi dixiſſet, credere eſt, veritati diuinæ diuinitùs reuelatæ aſſentiri certò, & firmiter; obſcurè tamen: hoc enim intendit Auguſtinus illis verbis cum aſſenſione cogitare, particula enim, cum aſſenſione, certitudinem, & firmitatem aſſenſus importat, & cogitare explicat imperfectionem inevidentiæ; illa enim propriè cogitatio dicitur (vſurpando vocabulum cogitationis pro actu intellectiuo) quæ imperfecta eſt, eò quod intelligens nondum peruenit ad claram viſionem veritatis, quam inueſtigat.

Eâdem authoritate Auguſtini ratione ſuffultâ oſtẽdit S. Thomas tres eſſe actus diuerſos fidei: ſiue vnum, & eumdem actum diuerſam habentem relationem ad fidei obiectum, vt explicat art. 2. in ſolutione ad 1.

Concluſio.

Dicimus ergo conuenienter diſtingui actum fidei per hoc quod eſt credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.

Probatur ratione D. Thomæ.

Hanc concluſionem D. Th. probat non nudâ authoritate Auguſtini, qui in lib. de verbis Domini ſerm. 61. & ſuper Ioan. tract. 29. hanc diuiſionem tradit, ſed ratione à priori, eò quod actus cuiuſlibet potentiæ, vel habitus accipitur ſecundùm ordinem ad obiectum; ſed per hæc tria ſignificamus tres reſpectus ſiue habitudines, quas fidei actus habet ad obiectum: ergo benè diuiditur penès hæc tria. Maior patet ex multotiès à nobis in 1ᵃ. 2ᵃ. inculcatis circà ſpecificationem potentiæ, & habitus ab obiecto. Minor autẽ ſimul probatur, & explicatur. Cùm enim dicimus credere Deum ſignificamus habitudinem actus fidei ad præcipuum obiectum materiale illius, quod eſt Deus, & ad illa quæ habent ordinem ad ipſum: Cùm verò dicimus credere Deo, ſignificamus ordinem eiuſdem actus ad obiectum formale, id eſt ad diuinam veritatem reuelantem, cui aſſenſus fidei innititur: Credere autem in Deum ſignificat habitudinem aliam, quã idem fidei actus, vt eſt à voluntate, & dilectione excitatus, habet ad Deum, propter quem volumus credere referentes actum fidei ad ipſum.

Explicantur tres actus fidei credere Deum, credere Deo, & credere in Deum.

Notanda D. Auguſtini verba.

Hanc diſtinctionem idem Auguſtinus ponderatis fidei ſymbolũ tradidit ſerm. 181. de tempore, vbi ait. *Non dicit Credo Deum, vel Credo Deo, quamuis, & hæc ſaluti neceſſaria ſint; aliud eſt enim credere in illum; aliud credere illi; aliud Credere illum. Credere illi, eſt credere vera eſſe quæ loquitur. Credere illum, eſt credere, quia ipſe eſt Deus. Credere in illum, diligere illum. Credere vera eſſe illa quæ loquitur, multi, & mali poſſunt. Credere autem ipſum eſſe Deum, & dæmones poſſunt. Credere, verò in Deum, ſoli nouerunt qui diligunt illum, qui non ſolùm nomine Chriſtiani ſunt, ſed, & factis, & vitâ, quia ſine dilectione fides inanis eſt*, & tract. 29. in Ioan. ab authore citato ait. *Non autem continuò qui credit, & credit in eum.* Et deinde. *Credenti autem in eum, qui iuſtificat impium, deputatur fides eius, ad Iuſtitiam, quid eſt ergo credere in eum? Credendo amare, credendo in eum ire, & eius membris incorporari.*

Credere in Deum importat eius dilectionem.

Tres actus fidei ſunt propriè vnus & idem diuerſam habens relationem ad fidei obiectum.

Non multiplicamus ergo fidei actus; ſed allata diſtinctio multiplicat potiùs eundem fidei actum, quàm faciat multos fidei actus, vt benè Caietanus, qui occurrit Durando; hic enim in 3. diſt. 23. art. 5. reprehendit doctrinam authoris qui, vt diximus, docet, quòd hi tres actus ſunt vnus, & idem habens diuerſam relationem ad fidei obiectum, quod Durando diſplicet: quamuis enim exiſtimet, quod credere Deo, & credere Deum ſint vnus actus, vult tamen quòd credere in Deum ſint duo actus, quia à duobus habitibus, fide ſcilicet, & charitate proueniunt, & ſignificant credendo, & amando ire in Deum. Occurrit inquam Caietanus ex doctrinâ ſæpiùs repetitâ à nobis in 1ᵃ. 2ᵃ. ſcilicet, quòd vnus, & idem numero actus à pluribus virtutibus poteſt prouenire; ab vnâ elicitiuè ab aliâ imperatiuè, &c. Nihilominùs Gregorius de Valentia dicit Caietanum immeritò reprehendere Durandum, cuius doctrinam ad noſtrum ſenſum reducit, ſed quidquid in hoc ſit parùm refert.

ARTICVLVS III.

Vtrùm credere aliquid ſuprà rationem naturalem ſit neceſſarium ad ſalutem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur ex illo ad Hebræos. 10. *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo.*

ARTICVLVS IV.

Vtrùm credere ea, quæ ratione naturali probari poſſunt, ſit neceſſarium.

CONCLVSIO. Neceſſarium eſt homini (intellige, humano generi) accipere per modum fidei, non ſolùm ea quæ ſunt ſuprà rationem, ſed etiam ea quæ per rationem cognoſci poſſunt.

CAPVT I.

De neceſſitate credendi ea quæ ſunt ſuprà rationem.

Adultis neceſſarium eſt ad ſalutem credere aliquod obiectum fidei ſupernaturale.

INdubitatum eſt apud Theologos, vel Catholicos omnibus adultis ratione vtentibus neceſſarium ad ſalutem eſſe, & omni tempore fuiſſe credere aliquod obiectum fidei ſupernaturale, quod D. Thomas art.3. ſentit eſſe de fide; ſiquidem id confirmat authoritate ſacræ ſcripturæ. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo* quod & firmant plura alia loca ſcripturæ, imò hæc veritas videtur Scopus Apoſtoli in totâ Epiſtolâ ad Romanos.

Fides humanæ ſalutis initiũ.

Quod confirmatur ex Concilio Tridentino ſeſſ.6. vbi dicitur. *Cauſa inſtrumentalis noſtræ iuſtificationis eſt Baptiſmus, quod eſt ſacramentum fidei, ſine quâ nulli vnquam contigit iuſtificatio.* Et cap. 8. ſubditur, quod *fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum, & radix omnis iuſtificationis.* Et ſuperfluum omninò eſt alia teſtimonia ad confirmandam hanc veritatem adducere, cùm indubitata ſit apud omnes Catholicos, & contrà hæreticos contradicentes, pluribus ex ſuprà dictis habeat.

Doctrina notanda.

Ratione autem eam confirmat author elegantiſſimo hoc diſcurſu. In omnibus naturis ordinatis ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt; vnum quidem, quod eſt ſecundùm proprium motum; aliud autem, quod eſt ſecundùm motum ſuperioris naturæ: ſicut aqua ſecundùm motũ propriũ mouetur ad centrum; ſecundùm autẽ motũ lunæ, mouetur circà centrum, ſecundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes Planetarum mouentur propriis motibus ab occidente in orientem; motu autem primi orbis ab oriente in occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum: quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid vniuerſale, ſed ſolùm ad aliquid particulare, participantes diuinam bonitatem; vel in eſſendo tantùm, ſicut inanimata, vel etiam in viuendo & cognoſcendo ſingularia, ſicut plantæ & animalia.

Sola creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, & quare.

Perfectio creaturæ rationalis integratur ex eo quod ei conuenit ſecũdùm propriam naturam & quod à diuinâ bonitate participat.

Natura autem rationalis, in quantum cognoſcit vniuerſalem boni & entis rationem, habet immediatum ordinem ad vniuerſale eſſendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ, non ſolùm conſiſtit in eo, quod ei competit ſecundùm ſuam naturam, ſed in eo etiam, quòd ei attribuitur ex quâdam ſupernaturali perfectione diuinæ bonitatis; vnde ſuprà dictum eſt, quòd vltima beatitudo hominis conſiſtit in quadam ſopernaturali Dei viſione, ad quam quidem homo pertingere non poteſt, niſi per modum addiſcentis à Deo Doctore, ſecundùm illud Ioann. 6. *omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.*

Fides ſupponitur ad quãlibet cognitionem perfectã.

Huius autem diſciplinæ fit homo particeps, non ſtatim, ſed ſucceſſiuè ſecundùm modum ſuæ naturæ; omnis autem talis addiſcens oportet, quod credat ad hoc quod ad perfectam ſcientiam perueniat; ſicut etiam Philoſophus dicit, quòd oportet addiſcentem credere; vnde ad hoc quòd homo perueniat ad perfectam viſionem beatitudinis, præcipitur quòd credat Deo tanquàm diſcipulus Magiſtro docenti. Hæc author.

Obiectio contrà prædicta.

Omnia autem, quæ poſſent contrà hunc diſcurſum obiici, obiiciuntur & ſolvuntur ab ipſo authore. Vnde primò

 obiicit.

obiicit. Videtur enim quòd credere non ſit neceſſarium ad ſalutem: ad ſalutem enim, & perfectionem cuiuſlibet rei ea ſufficere videntur, quæ conueniunt ei ſecundùm ſuam naturam; ſed ea, quæ ſunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cùm ſint non apparentia: ergo credere non videtur neceſſarium eſſe ad ſalutem.

Solvitur. Reſpondet, quòd, quia natura hominis dependet à ſuperiori naturâ, ad eius perfectionem non ſufficit cognitio naturalis; ſed requiritur quædam ſupernaturalis, vt dictum eſt.

Inſtantia. Quod ſi contrà hoc obiicias (& eſt tertium argumentum authoris) quòd admiſſo, prout debet admitti, quòd ſalus hominis in Deo conſiſtit, ſecundùm Pſalm. 36. ***Salus autem iuſtorum à Domino***, non proindè neceſſariò videtur inferendum, quòd requiratur fides ad hanc ſuperiorem naturam, ſiue Deum, in quo ſalus noſtra conſiſtit, cognoſcendum: ſiquidem ***inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt intellecta, conſpiciuntur; ſempiterna quoq; virtus eius, & diuinitas***, vt dicitur ad Romanos. 1. quæ autem conſpiciuntur intellectu, non creduntur: ergo non eſt neceſſarium ad ſalutem, vt homo aliqua credat.

Diluitur à D. Thoma. Reſpondet S. Thomas, quod ***inuiſibilia Dei altiori modo, quantùm ad plura, percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens; vnde Eccleſiaſtici tertio, plurima ſuper ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi.***

CAPVT II.

De neceſſitate fidei circà ea, quæ ratione naturali probari poſſunt.

Concluſio. Dicendum eſt neceſſarium eſſe homini accipere per modum fidei, non ſolùm ea quæ ſunt ſuprà rationem, ſed etiam ea, quæ per rationem cognoſci poſſunt.

Expenditur, aperitur mens S. Doctoris. Hæc concluſio eſt authoris artic. 4. quàm Bannez intelligendam dicit de aliquibus hominibus; ſed meliùs iudico dicendum, quod loquitur S. Thomas de genere humano, & ita in textu diximus homini, ſeu generi humano, quod patet euidenter eſſe intentum authoris, nam in ſolutione ad primum ait. *Dicendum quòd inueſtigatio naturalis rationis non ſufficit humano generi ad cognitionem diuinorum, etiam quæ ratione oſtendi poſſunt: & ideò non eſt ſuperfluum vt talia credantur.* Vnde eodem modo author inquirit hic de neceſſitate fidei, & reſpondet prout primâ parte quæſt. 1. in articulo primo inquirit, vtrum ſit neceſſarium præter philoſophicas diſciplinas aliam doctrinam haberi, & reſpondet. ***Neceſſarium fuiſſe ad humanam ſalutem eſſe doctrinam quamdam ſecundùm reuelationem divinam, præter Philoſophicas diſciplinas, quæ ratione humanâ inueſtigantur.*** Eodem modo hic dùm inquirit de homine, idem eſt ac ſi diceret ad humanam ſalutem indifferenter.

Probatur triplici ratione. Et probat author hanc ſuam concluſionem eiſdem ferè argumentis proportionabiliter, quibus primâ parte concluſionem prædictam probauerat. Primò, vt citiùs homo ad veritatis diuinæ cognitionem perueniat; ſcientia enim, ad quam pertinet probare Deum eſſe, & alia huiuſmodi de Deo, vltimò hominibus addiſcenda proponitur, præſuppoſitis multis aliis ſcientiis, & ſic non niſi poſt multum tempus vitæ ſuæ homo ad Dei cognitionem perueniret. Secundò vt cognitio Dei ſit communior, multi enim in ſtudio ſcientiæ proficere non poſſunt, vel propter hebetudinem ingenij, vel propter alias occupationes, & neceſſitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiſcendi, qui omninò à Dei cognitione fraudarentur, niſi proponerentur eis diuina per modum fidei.

Neceſſitas fidei circà omnia diuina petitur ab obiecto, & ſubiecto, & ab ipſâ fide.

Ratio humana in diuinis maximè deficiēs. Tertiò propter certitudinem requiritur fides; ratio enim humana in rebus divinis eſt multùm deficiens; cuius ſignum eſt, quia Philoſophi de rebus humanis naturali inueſtigatione perſcrutantes in multis errauerunt: vt ergo eſſet indubitata, & certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quòd diuina eis per modum fidei traderentur, quaſi à Deo dicta, qui mentiri non poteſt.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.

CONCVLSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex illo ad Hebræos. 11. *accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit.*

ARTICVLVS VI.

Vtrùm omnes æqualiter teneantur ad habendam fidem explicitam.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur ex illo Iob.primo *boues arabant, & aſinæ paſcebantur iuxta eos*; quia videlicet minores, qui ſignificantur per aſinas, debent in credendis cohærere maioribus, qui per boues ſignificantur, vt Gregor. exponit.2.Moral.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm explicitè credere myſterium Incarnationis Chriſti ſit de neceſſitate ſalutis apud omnes.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Auguſtino in lib. de correctione & gratiâ. Et habetur in operibus ipſius tom.2. in Epiſtol. 157. *Illa fides ſana eſt, quâ credimus nullum hominem, ſiue maioris, ſiue paruæ ætatis liberari à contagio mortis, & obligatione peccati, niſi per vnum mediatorem Dei & hominum Ieſum Chriſtum.*

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm explicitè credere Trinitatem ſit de neceſſitate ſalutis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex eo quod in veteri teſtamento multipliciter expreſſa eſt Trinitas perſonarum, ſicut ſtatim in principio Geneſis dicitur ad expreſſionem Trinitatis. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtrãm*: ergo à principio de neceſſitate ſalutis fuit credere Trinitatem explicitè. *Exprimitur myſterium Trinitatis in ſcripturâ.*

CAPVT I.

De obligatione ad credendum aliquid explicitè.

QVòd teneatur homo ad credendum aliquid explicitè, eſt certum ſecundùm fidem, & oſtendit S.Doctor ex Apoſtolo ad Hebræos. 11. *accedentem ad Deum oportet credere quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit.* Hanc concluſionem confirmant omnia prædicta circà neceſſitatem fidei. *De fide eſt aliquid eſſe credẽdum explicitè.*

Quæ autem magìs in particulari ſint neceſſariò credenda ad ſalutem, ſiue neceſſaria neceſſitate medij, ſine quorum cognitione homo ſaluari non poteſt, paulatim author in his articulis demonſtrat & in art.5. vtitur hoc diſcurſu, quòd *fidei obiectum per ſe eſt id, per quod homo beatus efficitur, vt ſuprà dictum eſt; per accidens autem & ſecundariò ſe habent ad obiectum fidei omnia quæ in ſacrâ ſcripturâ diuinitùs tradita continentur, ſicut quod Abraham habuit duos filios, quòd Dauid fuit filius Iſai, & alia huiuſmodi: quantùm ergo ad prima credibilia, quæ ſunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, ſicut & tenetur habere fidem: quantùm autem ad alia credibilia non tenetur homo explicitè credere, ſed ſolùm implicitè, vel in præparatione animi, in quantùm paratus eſt credere quidquid in diuinâ ſcripturâ continetur. Sed tunc ſolùm huiuſmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei conſtiterit in doctrinâ fidei contineri.* Ex hac ergo doctrinâ *Aliquid credendum eſt explicitè per ſe, aliquid verò per accidẽs.*

ctrinâ authoris habemus, quod credere explicitè prima credibilia, quæ ſunt articuli fidei, tenetur homo de neceſſitate ſalutis.

Homines ſuperiores tenẽtur ad maiorẽ notitiam explicitè credendorum.

Examinat ſubinde author, an ad explicitam fidem omnes æqualiter teneantur, in quo ſtatuit quòd ſuperiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, & magis explicitè credere.

Quod ſic oſtendit. Credibilia naturalem rationem excedunt: ergo explicatio eorum non poteſt fieri, niſi per reuelationem; ſed reuelatio diuina ordine quodam ad inferiores peruenit per ſuperiores: pari ergo ratione explicatio fidei oportet quòd perueniat ad inferiores homines per maiores. Et ideò, ſicut ſuperiores Angeli, qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus diuinis quàm inferiores; ita etiam ſuperiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem & magìs explicitam notitiam de credendis.

Angeli ſuperiores vt inferiores illuminent, habent maiorem notitiam diuinorũ.

Capvt II.

Quæ myſteria in particulari teneatur homo credere explicitè.

Aſſertio 1.

Statuit deinde S. Doctor aliquas veritates circà neceſſitatem credendi explicitè myſterium Incarnationis. Et primò docet, quòd æqualiter hoc myſterium oportuit omni tempore eſſe creditum apud omnes; diuerſimodè tamen ſecundùm diuerſitatem temporum, & perſonarum.

Myſterium Incarnationis quomodò cognitum fuit antè peccatũ.

Quod ſic oſtendit. Nam antè ſtatum peccati, homo habuit explicitè fidem de Chriſti Incarnatione, ſecundùm quod ordinabatur ad conſummationem gloriæ; non autem ſecundùm quod ordinabatur ad liberationem à peccato per paſſionem & reſurrectionem, quia homo non fuit præſcius peccati futuri; videtur autem Incarnationis Chriſti præſcius fuiſſe, per hoc quod dicit. *Quamobrem relinquet homo Patrem ſuum, & Matrem, & adhærebit vxori ſuæ*, vt habetur Geneſis. 2. Et hoc Apoſt. ad Epheſ. 5. dicit *ſacramentum hoc magnum eſt: ego autem dico in Chriſto & in Eccleſiâ*: quod quidem ſacramentum non eſt credibile primum hominem ignoraſſe.

Poſt peccatum autem fuit explicitè creditum myſterium Incarnationis Chriſti, non ſolùm quantùm ad Incarnationem, ſed etiam quantùm ad paſſionem & reſurrectionem, quibus humanum genus à peccato, & morte liberatur: aliter enim non præfiguraſſent Chriſti paſſionem quibuſdam ſacrificiis, & antè legem & ſub lege; quorum quidem ſacrificiorum ſignificatum explicitè maiores cognoſcebant: minores autem ſub velamine illorum ſacrificiorum, credentes ea diuinitùs eſſe diſpoſita, de Chriſto venturo quodammodò habebant velatam cognitionem.

Quomodò poſt peccatum.

Poſt tempus autem gratiæ reuelatæ, tàm maiores, quàm minores tenentur habere fidem explicitam de myſteriis Chriſti, præcipuè quantùm ad ea quæ communiter in Eccleſiâ ſolemnizantur, & publicè proponuntur, ſicut ſunt articuli Incarnationis; alias autem ſubtiles conſiderationes circà Incarnationis articulos, tenentur aliqui magis, vel minùs explicitè credere, ſecundùm quod conuenit ſtatui, & officio vniuſcuiuſque.

Quomodò poſt tempus gratiæ reuelatæ.

Sibi obiicit Sanctus Thomas, quod Gentiles non habuerunt fidem de Chriſto, nec explicitam, nec implicitam, quia nulla eis de hoc reuelatio facta fuit, & támen, vt Dionyſius dicit 9. cap. cœleſtis Hierarchiæ. *Multi Gentilium adepti ſunt ſalutem per miniſterium Angelorum*: ergo credere myſterium Incarnationis non eſt de neceſſitate ſalutis.

Obiicitur contrà prædicta.

Reſpondet Sanctus Thomas quòd *multis Gentilibus facta fuit reuelatio de Chriſto, vt patet per ea quæ prædixerunt. Nam Iob. 19. dicitur, ſcio quod Redemptor meus viuit. Sybilla etiam pronuntiauit quædam de Chriſto, vt dicit Auguſt. lib. 13. contrà fauſtum cap. 15. inuenitur etiam in hiſtoriis Romanorum, quòd tempore Conſtantini Auguſti, & Helenæ matris eius inuentum fuit quoddam ſepulchrum, in quo iacebat homo laminam auream habens in pectore, in qua ſcriptum erat, Chriſtus naſcetur ex virgine, & ego credo in eum, O ſol ſub Helena, & Conſtantini temporibus iterùm me videbis.*

Reſpondetur.

Fides de Chriſto fuit etiam apud gentiles.

Hiſtoria notanda.

Si qui tamen, ſubdit Sanctus Thomas *ſaluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt ſaluati abſque fide mediatoris; quia iſti non habuerunt fidem explicitam,*

Gentiles ſolùm ſaluati in fide mediatoris.

explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuinâ prouidentiâ, credentes Deũ eſſe liberatorem hominum ſecundùm modos ſibi placitos, & ſecundùm quod aliquibus veritatem cognoſcentibus, ſpiritus reuelaſſet, ſecundùm illud Iob.35. qui docet nos ſuper iumenta terræ. Hæc author.

Vnde oritur neceſſitas credendi myſterium incarnationis.

Ratio autem, quare hoc myſterium adeò neceſſarium credere opus fuit ad ſalutem, adducitur à S.Doctore, quia id vniuerſaliter homines tenentur credere, ſine quo ſalutem, & beatitudinem conſequi non poſſunt; manifeſtum eſt autẽ nulli, niſi per Chriſtum patere ſalutem, & quòd via hominibus veniendi ad beatitudinem eſt myſterium Incarnationis. & Paſſionis Chriſti, dicitur enim Actorũ 4. *non eſt alìud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos ſaluos fieri*, & Apoſtolus ad Rom.5. *Sicut per vnius delictum in omnes homines in condemnationem, ſic, & per vnius Iuſtitiam in omnes homines in Iuſtificationem*; & ideò myſterium Incarnationis Chriſti oportuit aliqualiter eſſe creditum apud omnes, quod nunc tàm maiores quàm minores tenentur explicitè credere.

Aſſertio 2. de myſterio Trinitatis.

De myſterio Trinitatis docet author, quod eodem modo, quo myſterium Incarnationis Chriſti, antè Chriſtum fuit explicitè creditum à maioribus: implicitè autem, & quaſi obumbratè à minoribus, ita etiam, & myſterium Trinitatis.

Probatur.

Myſterium incarnationis neceſſariam habet connexionem cum myſterio Trinitatis.

Quod probat, quia Myſterium Incarnationis Chriſti explicitè credi non poteſt ſine fide Trinitatis, quia in Myſterio Incarnationis Chriſti hoc continetur, quod filius Dei carnem aſſumpſerit, quod per gratiam Spiritus Sancti mundum renouauerit, & iterùm quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit: ergo eodem modo, cùm Myſterium Incarnationis Chriſti fuit explicitè creditum, ita & Myſterium Trinitatis. Et ideò etiam poſt tempus gratiæ diuulgatæ tenentur omnes ad explicitè credendum Myſterium Trinitatis: & omnes, qui renaſcuntur in Chriſto, hoc adipiſcuntur per inuocationem Trinitatis ſecundùm illud Matthæi vltimo. *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos In nomine Patris, & Filij, & Spiritus Sancti.*

Caietanus.

Caietanus occaſione aliquorum verborum, quæ D. Thomas habet in ſolutione ad tertium, videlicet, quòd *ſumma bonitas Dei, ſecundùm quod intelligitur in ſeipſo, prout videtur à beatis, non poteſt intelligi ſine Trinitate perſonarum* inſurgit contrà Scotum exiſtimantem, quod de potentiâ Dei abſolutâ, poteſt Beatus videre eſſentiam diuinam, non videndo perſonas, & vnam perſonam non videndo aliam: de quo nos fusè proprio loco in materiâ de viſione 1. parte diſputauimus.

ARVICVLVS IX.

Vtrùm credere ſit meritorium.

CONCLVSIO. Actus fidei poteſt eſſe meritorius.

Probatur primò in argumento ſed contrà ex illo ad Hebr.11. vbi de ſanctis dicitur *quod per fidem adepti ſunt repromiſſiones*: quod non eſt, niſi credendo mererentur: Ergo ipſum credere eſt meritorium.

Actus noſtri ſunt meritorij, in quantùm procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam.

Secundò probatur ratione in corpore. Actus noſtri ſunt meritorij, in quantùm procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam: ergo omnis actus humanus, qui ſubiacet libero arbitrio, ſi ſit relatus in Deum, poteſt meritorius eſſe, ſed credere eſt actus intellectus aſſentientis veritati diuinæ ex imperio volũtatis à Deo motę per gratiam; & ſic ſubiacet libero arbitrio in ordine ad Deum: ergo poteſt eſſe meritorius.

ARTICVLVS X.

Vtrùm ratio inductiua ad ea quæ ſunt fidei, minuat meritum fidei.

CONCLVSIO. Ratio humana inductiva ad ea quæ ſunt fidei, ſi præcedat, putà cùm aliquis, aut tantùm haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, niſi ratione humanâ induceretur; ſic ratio humana inductiua diminueret meritum fidei. Si autem ratio humana ſe habeat ad voluntatem credentis conſequenter, non minuit meritum fidei, ſed potiùs ſignum eſt maioris meriti; putà cùm homo habens, promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, & ſuper eam excogitat, & amplectitur, ſi quas rationes ad hoc inuenire poteſt.

Hæc concluſio, quæ ex ſe ſatis patet, probatur à S. Doctore à ſimili, ſicut enim in 1ª.2ᵃᵉ, ſtatuit, quod paſſio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuoſi actus; ita in præſenti, quia ſicut homo actus virtutum moralium debet exercere propter iudicium rationis, non propter paſſionem; Ita credere debet homo ea quæ ſunt fidei, non propter rationem humanam, ſed propter authoritatem diuinam: ergo ratio humana præcedens minuit meritum. Et ſic, vt paſſio conſequens in virtutibus moralibus (prout etiam eodem loco ſtatuimus) eſt ſignum promptioris voluntatis; ita in præſenti ratio conſequens. Quòd optimè expreſſum fuit Ioan.4. vbi ſamaritani ad mulierem, per quam ratio humana figuratur, dixerunt. *Iam non propter tuam loquelam credimus.*

Homo ſimiliter ſe debet habere in actibus virtutum moraliũ, & in actibus fidei.

QVÆSTIO III.

De exteriori actu fidei.

ABSOLVTA diſputatione de actu interiori fidei, pergit Sanctus Doctor ad inueſtigandum actum exteriorem.

ARTICVLVS I.

Vtrùm confeſſio ſit actus fidei.

CONCLVSIO. Sicut conceptus interior eorum, quæ ſunt fidei, eſt propriè fidei actus; ita etiam, & exterior confeſſio.

Probatur in argumento ſed contrà ex 2. ad Theſſal.1. vbi ſuper illud. Et *opus fidei in virtute*, dicit Gloſſa, id eſt confeſſionem, quæ propriè eſt opus fidei.

ARTICVLVS II.

Vtrùm confeſſio fidei ſit neceſſaria ad ſalutem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſtolo ad Romanos 10. *Corde enim creditur ad iuſtitiam: ore autem confeſſio fit ad ſalutem.*

CAPVT I.

Vtrùm confeſſio fidei procedat phyſicè, & elicitiuè ab ipſâ fide.

NOn deſunt Theologi, de quorum numero eſt Valentia quæſt.3. puncto 1. qui exiſtiment actum exteriorem confeſſionis fidei procedere quidem à fide non phyſicè, ſed moraliter, vult ergo Valentia, quod ſolùs actus internus fidei ſit phyſicè actus virtutis fidei; moraliter tamen à fide procedere etiam actum confeſſionis fidei, quia ſcilicet habet laudem ex obiecto formali illius, & in illud tanquàm in finem ordinatur. Itaque hic author docet, quòd confeſſio fidei, quia imprimis eſt oratio quædam ſignificatiua veritatis à Deo reuelatæ, primariò ſpectat ſub hac ratione ad virtutem fidei; ſi verò eadem conſideretur, quatenùs exhibet honorem Deo, & quatenùs in multis caſibus eſt actio quædam ardua, & difficilis ob periculum ex eâ imminens, ſic poteſt dici, quòd pertinet ad virtutem Religionis, & fortitudinis per ſe quidem, & verè etiam, ſed ſecundariò.

Opinio quorumdã Theologorum.

Confeſſio fidei eſt oratio quædam ſignificativa veritatis à Deo revelata.

Qui quidem modus philoſophandi ſatis congruus videtur: verùm non attingit mentem S.Thomæ.

Expenditur opinio.

Dicendum igitur eſt actum exteriorem confeſſionis fidei, verè, propriè, & immediatè prouenire à virtute fidei.

Concluſio.

Probatur. Nam in fine corporis articuli author hæc ait. *Vnde, ſicut conceptus interior eorum, quæ ſunt fidei, eſt propriè fidei actus; ita etiam, & exterior confeſſio.* Et in ſolutione ad 1. hæc habet. *Dicendum quod fides interior mediante dilectione cauſat omnes exteriores actus virtutum, mediantibus,*

Probatur auctoritatibus D.Thomæ.

mediantibus aliis virtutibus, imperando, non eliciendo: ſed confeſſionem producit, tanquam proprium actum, nullâ aliâ virtute mediante.

Actus exteriores pertinẽt ad illam virtutem, ad cuius fines ordinantur.

Concluſionem igitur poſitam probat author, eò quod actus exteriores illius virtutis propriè ſunt actus, ad cuius fines ſecundùm ſuas ſpecies referuntur: ſicut Ieiunare ſecundùm ſuam ſpeciem refertur ad finem abſtinentiæ, quæ eſt compeſcere carnem; & ideò eſt actus abſtinentiæ; confeſſio autem eorum, quæ ſunt fidei, ſecundùm ſuam ſpeciem ordinatur ſicut ad finem, ad id quod eſt fidei ſecundùm illud 2. ad Corinth. 4. *habentes autem eumdem ſpiritum fidei, ſicut ſcriptum eſt, credidi propter quod locutus ſum; & nos credimus propter quod, & loquimur.* Exterior enim locutio ordinatur ad ſignificandum id quod in corde concipitur: ergo ſicut cõceptus interior eorum, quæ ſunt fidei, eſt propriè fidei actus; ita etiam, & exterior confeſſio.

Triplex confeſſio in ſcripturâ, fidei, laudis ſiue gratiarum actionis, & peccatorum.

Affert autem author omnia quæ obiici poſſent, & paucis occurrit, & ad tollendam æquiuocationem in ſolutione ad primum docet, quod triplex eſt confeſſio, quæ in ſcripturis laudatur; vna eſt cõfeſſio eorum quæ ſunt fidei, & iſta eſt proprius actus fidei, vt potè relata ad fidei finem; ſicut dictum eſt; alia eſt confeſſio gratiarum actionis, ſiue laudis; & iſta eſt actus latriæ, ordinatur enim ad honorem Deo exteriùs exhibendum, qui eſt finis latriæ: tertia eſt confeſſio peccatorum, & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ eſt finis pœnitentiæ, vnde pertinet ad pœnitentiam.

Obiectio.

Obiicit ſibi ſecundo loco D. Thomas, quod ad hoc quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdùm per timorem, vel etiam propter aliquam confuſionem; ſed non recedere à bono propter confuſionem, vel timorem, pertinet ad fortitudinem; quæ moderatur audacias, & timores; ergo confeſſio potiùs eſt actus fortitudinis, vel conſtantiæ, quàm actus fidei.

Solvitur.

Sic autem reſpondet quod *remouens, prohibens non eſt cauſa per ſe, ſed per accidens, vt patet per Philoſophum in 8. Phyſicorum, vnde fortitudo, quæ remouet impedimentum confeſſionis fidei, ſcilicet timorem, vel erubeſcentiam, non eſt propriè, & per ſe cauſa confeſſionis, ſed quaſi per accidens.*

CAPVT II.

De neceſſitate Confeſſionis fidei ad ſalutem.

Summa doctrina tradenda.

PAucis S. Doctor hic comprehendit omnia; quæ circà exiſtentiam præcepti confitendi fidem, eiuſque qualitatem dici poſſunt, & quibus quaſi fundamentis innixus Theologus moralis, & caſuiſta in vnoquoque caſu in particulari dubitanti ſatisfacere poteſt; vnde ea nobis exponenda, & explicanda erunt.

Aſſertio 1.

Dicimus ergò extare præceptum affirmatiuum confitendi fidem pro tempore, & loco, & ſecundùm alias circunſtantias debitas, ſecundùm quas oportet actum humanum limitari ad hoc quod ſit actus virtutis.

Expenditur.

Hæc Concluſio eſt ad litteram noſtri authoris, & eſt de fide contrà quoſdam hæreticos olim dictos Elceſaitas, de quibus Euſebius Cæſarienſis libro ſexto hiſt. Eccleſ. capite 28. refert ex Origene, qui voluerunt ſufficere ad ſalutem vt animo quis non diſſentiat, ſed retineat fidem: non tamen aliquo præcepto aſtringi fidelem ad illam, vel metu perſecutionum, vel aliâ occurrente cauſâ propalandam; imò poſſe illam ore tenùs negare, qui hæretici fuerunt circà annum Domini ducenteſimum trigeſimum nonum, quem errorem Auguſtinus in libro de hæreſi capite ſeptuageſimo attribuit etiam Priſcillianiſtis, qui licitum exiſtimabant iuramento myſteria ſuæ fidei occultare: quod aliqui ex recentioribus hæreticis etiam affirmare auſi ſunt.

Error hæreticorum Elceſaitarum.

Priſcillianiſtæ.

Probatur aſſertio ex ſcripturâ.

Sed noſtra Concluſio firmatur ex pluribus ſacræ ſcripturæ locis, Matthæi decimo. *Omnis enim, qui confitebitur me coram hominibus, confitebor, & ego eum coram Patre meo, qui in cælis eſt: qui autem negauerit me coram hominibus, negabo, & ego eum coram Patre meo.* Et lucæ nono *qui voluerit animam ſuam ſaluam facere, perdet eam, Nam qui perdiderit animam, ſuam propter me, ſaluam faciat illam.* Et deinde oſtendit quomodò perdet, *Nam qui me erubuerit, & meos ſermones, hunc filius hominis erubeſcet,*

cum venerit in maieſtate ſuâ. Teſtimonium etiam ab authore adductum ex Apoſtolo ad Romanos 10. eſt apertiſſimum· *Si confitearis in ore tuo Dominum, Ieſum, & in corde tuo credideris, quia Deus illum ſuſcitauit à mortuis, ſaluus eris; corde enim creditur ad Iuſtitiam, ore autem confeſſio fit ad ſalutem.*

Aſſertio 2. Dicendum eſt ſecundò hoc præceptum poſitiuum confeſſionis fidei tunc obligare, quando per dimiſſionem huius confeſſionis ſubtraheretur honor debitus Deo, & etiam vtilitas proximis impendenda.

Amplitudo huius doctrinæ. Ex his duobus principiis in hac concluſione S.Doctoris expreſſis pendet reſolutio omnium caſuum in indiuiduo, qui occurrere poſſunt. Explicat autem ipſe author prædictam ſtabilitam veritatem his verbis. *Putà ſi aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non eſſet vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide. In huiuſmodi enim caſibus Confeſſio fidei eſt de neceſſitate ſalutis.* Hæc Diuus Thomas.

Probatur aſſertio auctoritate D. Thomæ.

Explicantur verba S. Doctoris. Quæ verba D. Thomæ aliqui nimis materialiter intelligẽtes, exiſtimant ſenſum illius eſſe, quòd, ſi aliquis interrogatus de fide taceret, peccaret contrà hoc præceptum; quod quidem author non intendit, ſed dicit, ſi aliquis interrogatus de fide taceret, & ex hoc crederetur, quod non haberet fidem, vel quòd fides non eſſet vera, vel alij per eius taciturnitatem auerterentur à fide. Sentit ergo, quod non tenetur ſemper quis interroganti de fide, reſpondere, ſed ſolùm tunc quando prædicta inconuenientia, vel aliquod illorum emergerent. Hæc dixerim ad repellendam malam intelligentiam litteræ.

Non poteſt Chriſtianus etiam ore tenùs negare fidem ad mortẽ vitandam. Indiuiduando autem magìs hanc materiam, communiter Theologi aſſerunt, quod non poteſt quis Deum negare etiam ore tenùs tantum ad vitandam mortem, vel negare ſe eſſe Chriſtianum, vel affirmare ſe eſſe alterius ſectæ, prout hæretici ſuprà relati voluerunt.

Aſſertio 3. Dicendum prætereà quòd Chriſtianus interrogatus authoritate publicâ, tenetur reſpondere ſe eſſe Chriſtianum, dummodò hæc interrogatio fiat in ordine ad fidem.

Expenditur. Hoc vltimum dictum videtur mihi eodem modo de fide tenendum eſſe ac præcedentia, quæ de negandâ fide, vel de profitendo extrinſecùs tantùm aliam ſectam procedunt; Nam loca ſacræ ſcripturæ ſuprà adducta æquè probant hanc veritatem, ac prædictas. Dùm enim Dominus dicit. *Omnis qui confitebitur me coram hominibus* &c. & poſteà. *Qui autem negauerit* &c. voluit ſine dubio in hoc ſecundo dicto ponere contradictorium præcedentis, id eſt, qui me non fuerit confeſſus. Quòd magis exprimitur in teſtimonio Lucæ 9. *Qui me erubuerit, & meos ſermones, hunc filius hominis erubeſcet, cùm venerit in maieſtate ſuâ, & Patris, & ſanctorum Angelorum.* Vbi non dicit, qui negauerit, ſed qui erubuerit, vt indicet illum, qui per erubeſcentiam, vel timorem tacet.

Exponuntur & applicantur hic auctoritates ſcripturæ citatæ.

Peccabit igitur mortaliter contrà hoc præceptum, qui authoritate publicâ interrogatus, negauerit ſe eſſe Chriſtianum, ſiue hæc interrogatio fiat publicé, ſive ſecretò.

Oſtenditur hoc ex diſcurſu, & doctrinâ adductâ ex S.Doctore. De fidei confeſſione, tanquàm de neceſſario ad ſalutẽ extat diuinum præceptum: Cùm autem confeſſio fidei ſit quoddam affirmatiuum, non poteſt cadere, niſi ſub præcepto affirmatiuo; vnde eodem modo eſt de neceſſariis ad ſalutem; quomodò poteſt cadere ſub præcepto affirmatiuo diuinæ legis; ſed præcepta affirmatiua obligant ſemper, ſed non pro ſemper, id eſt ſolùm pro loco, & tempore tunc ſic, ſed non eſt excogitabilis locus, & tempus magìs opportunum, & vrgens, quàm, dùm quis publicè de fide interrogatur, tunc enim per omiſſionem huius confeſſionis incurruntur incõuenientiâ prædicta: ſubtrahitur enim honor debitus Deo; oſtenditur enim quod erubeſcimus illum; ſubtrahitur etiam vtilitas proximis impendenda: crederetur enim, quòd fides non eſſet vera, & alij per hanc taciturnitatem auerterentur à fide; ſicut è contrario exemplo fortis, & conſtantis Martyrum confeſſionis contigit innumeros ad fidem, & Martyrium conuolaſſe: ergo, & Deo, & proximo iniuria infertur ab illo, qui publicè de fide interrogatus tacet.

Confeſſio fidei eodem modo neceſſaria eſt ad ſalutem, quo cadit ſub præcepto affirmatiuo.

Subtrahitur honor Deo debitus & vtilitas proximi per erubeſcẽtiã Euangelij

Dicimus autem in concluſione, dummodò interrogatio fiat in ordine ad fidem, quia poteſt aliquando contingere, quòd materialiter tantùm interrogatio fidem reſpiciat, nec fiat in odium

Tenetur confiteri Chriſtianus, ſi interrogatio fiat in ordine ad fidem; non autē ſi fidem reſpiciat ſolùm materialiter.

odium fidei, de quo exemplum ſatis aptum affert Bannez. Dùm enim primitùs Hiſpanus occidentales indos debellauit, & plus nimiò ſæuiebat in illos Gentiles, apud quos nomen Chriſtiani cum Hiſpano confundebatur; tunc, ſi quis Religioſus occurriſſet Barbaris illis, & interrogatus an Hiſpanus eſſet, benè potuiſſet negare etiã ſine mendacio ſe eſſe Hiſpanum ſiue Chriſtianum, dùm ipſi certè non interrogaſſent illum, niſi in odium infenſæ apud illos nationis, & vt ſic eum malè habuiſſent, & occidiſſent, & hoc etiamſi interrogans authoritate publicâ id feciſſet; hoc enim non eſt negare fidem, ſed reſpondere iuxtà mentem interrogantis, prout ille reſponderet qui veniens Auenione, vbi perfecta viget ſanitas, interrogaretur ab excubiis alterius loci malè de ſanitate Auenionenſi ſentientibus, an veniret Auenione, poſſet ſine mendacio negare ſe Auenione venire; intelligitur Auenione infectâ, quia ob hanc ſolam rationem, Excubiæ ipſum repellere intendunt, & propoſitio facit hunc ſenſum, non venio ex Auenione infectâ. Quando autem aliquis priuatâ authoritate ab alio de fide interrogatur, non evenit, vt ſuprà inſinuauimus, præceptum confitendi fidem; ſed poteſt quis tacere, vel interrogantem repellere tanquàm importunum; inde enim non ſequerentur inconuenientia adducta, nec interrogans fundamentum haberet ad iudicandum tacentem non eſſe fidelem, ſed potiùs quòd ipſe contemnitur.

Exemplum ad hoc ſuadēdum aptiſſimum.

Caput III.

Quid de vſu veſtis, vel ritus alterius ſectæ.

Dubij expoſitio.

SOlent etiam dubitare, an liceat Chriſtiano per infidelium prouincias peregrinanti, barbaricâ veſte occultare ſe eſſe Chriſtianum, ne cognitus occidatur.

Reſoluitur cū diſtinctione.

De quâ materiâ Caſuiſtæ ex profeſſo loquuntur; Nihilominùs Theologorum mentem eſſe dicimus, quòd de veſte ſimulatâ diuerſimodè loqui oportet; Si enim veſtis illa, vel quodlibet aliud ſignum, ſit proprium illi nationi, ſiue prouinciæ, per quam quis diſcurrit, proprium inquam ex more patriæ, aut regni, non eſt peccatum Chriſtiano vti tali veſte, vel ſigno, & occultare ſe, dummodò non inſtet præceptum Confeſſionis fidei, quia veſtis illa non ſignificat Religionem, ſed nationem, vel patriam; vnde ſi tota illa patria, vel natio converteretur ad fidem, non proinde teneretur aliter indui, & conſuetudo Chriſtianorum fert, quòd Claſſes, vel Pyratæ Chriſtiani, ne à Turcis cognoſcantur, illorum vexillis vtuntur, & ad explorandum illorum vires aliquando ſumunt veſtes, & ementitâ linguâ vtuntur; nec vllus proinde ſe peccaſſe credidit.

Theologorum controuerſia circà veſtem Religionis diſtinctivam.

Si autem ſignum, vel veſtis deputata ſint ad diſtinguendum fidelem ab infideli, non concordant Theologi: ali qui enim volunt hoc modo occultare fidem nullum eſſe peccatum; ex eo quod, qui induit talem veſtem, non profitetur alienam religionem, & eodem modo ſe habet ac laïcus ſuſcipiens habitum Monachi, vt effugiat ſatellites, & ſimiliter Monachus ſæculari habitu incedens, & ſe ſæcularem fingens inter hæreticos, quod eſt in quotidianâ praxi in Germaniâ, Hollandiâ, Angliâ, Hyberniâ, & vbique. Imò vir induens muliebrem veſtem, vt mortem vitet, non peccat. Et hæc ſententia placet.

Caietanus admodùm ſcrupuloſus.

Vnde Caietanus reputatur ab aliis nimìs ſcupuloſus; docet enim, quod, ſi ſint aliqui ritus à Chriſtianis communiter obſeruati ad diſtinctionem ab aliis ſectis, aut aliquæ veſtes ſpeciales barbarorum lege inductæ in ordine ad dictam diſtinctionem Religionum, & non tantùm in ordine ad bonum politicum, putà, vt Chriſtiani tanquàm infames habeantur, non liceret tunc Chriſtiano relinquere proprium ritum, & veſtem; & aſſumere ritum, & veſtem infidelium, etiamſi hæc tantùm habeant ordinem ad bonum politicum.

Aſſertio communis.

Communiter ergo Theologi dicunt, quòd præcipuè ad mortem vitandam, licitum eſt Chriſtiano relinquere ritum, & veſtem vſitatam inter Chriſtianos, & aſſumere vſitatam ab infideli, dummodò hoc fiat ſine ſcandalo Chriſtianorum, & talis non habeatur ab infidelibus pro Chriſtiano, & probant, quia illi ritus, & veſtes de quibus loquimur, non ſunt per ſe inſtitutæ ad proteſtandam Religionem: benè ta-

Probatur.

men poſteà inducta ad commodiorem vſum inter ſectatores Religionum, & conſequenter, qui hæc inſtituit, noluit obligare his mediis ad profitendam fidem, vnde videtur ruere fundamentum Caietani, quòd hæc habeant vim virtualis interrogationis de Religione, ac fide.

Iudicium ab omnibus probandum.

In quo valdè placet æſtimandum iudicium, & teſtimonium Philippi à Trinitate Carmelitæ diſcalceati, quem non ſolum nouimus virum doctum, & pium, ſed in partibus orientalibus longâ experientiâ edoctum. Hic enim de fide, & charitate diſput. 4. dub. 9. aſſerit, quòd quando Chriſtiani pertranſeunt regiones infidelium ad vitanda pericula, proprios ritus ac veſtes relinquunt, & aſſumunt ritus ac veſtes proprias illorum, per quos tranſeunt; & hoc ſolet fieri ab omnibus etiam timoratæ conſcientiæ, & à viris Religioſis, qui ad conuerſionem infidelium mittuntur.

Reducuntur præfata ad Doctrinam fundamentalẽ D. Thomæ.

Hæc doctrina communis reducitur ad fundamentum Sancti Doctoris ſuprà ſtabilitum; quòd tunc ſolum currit præceptum poſitiuum confeſſionis fidei, quando per illius omiſſionem ſubtrahitur honor debitus Deo, vel vtilitas proximis impendenda, quod non videtur in prædictis caſibus locum habere.

Peccatum mortale eſt vti veſte ad cultũ alterius Religionis deputatâ.

Concordant autem Theologi, quòd, quando veſtis, vel aliud ſignum eſt ſpecialiter inſtitutum ad cultum, & obſequium exhibendum in aliquâ ſectâ, vt apud Chriſtianos ſunt veſtes miniſtrorum Eccleſiæ, & apud Iudæos eſſet ornatus ſacerdotis, & apud alios eſt aliqua ſimilis veſtis ad ſignificandum cultum, & obſequium authori ſuo; concordant, inquam, omnes, quòd ſimili veſte vti, eſt peccatum mortale contrà prædictum præceptum confeſſionis fidei.

QVÆSTIO IV.

De ipsâ fidei virtute.

INDVCIT nunc author conſiderationem de ipsâ fidei virtute, quæ tripartita eſt. Primò enim agitur de ipsâ fide. Secundò de habentibus illam. Tertiò de eius causâ. Et quartò de eius effectibus.

Et circà primum ſunt ſequentes articuli.

ARTICVLVS I.

Vtrùm hæc ſi competens fidei definitio.

Fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur authoritate Apoſtoli ad Hebræos: 1. ſic fidem definientis.

CAPVT VNICVM.

Explicatur ex litterâ definitio fidei ab Apoſtolo tradita.

Probatur à D. Thoma prædicta fideî definitio.

QVidam ſuppreſſo nomine relati à S. Doctore exiſtimarunt Apoſtoli verba ad Hebræos. 11. videlicet. *Eſt autem fides ſperandarum ſubſtantia rerum, argumentum non apparentium*, non eſſe fidei definitionem, quia definitio indicat rei quidditatem, & eſſentiam, vt habetur 7. Metaph. tamen (inquit author) *ſi quis conſideret omnia, ex quibus fides poteſt definiri, in prædictâ deſcriptione tanguntur; licet verba non ordinentur ſub forma definitionis; ſicut etiam apud Philoſophos prætermiſsâ ſyllogiſticâ formâ, ſyllogiſmorum principia tanguntur.*

Habitus cognoſcũtur per actus, & actus per obiecta.

Hanc veritatem Sanctus Thomas diſcurrendo per ſingulas huius deſcriptionis particulas, præſupponendo, quòd cùm habitus cognoſcantur per actus, & actus per obiecta, fides, cùm ſit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum. Actus autem fidei eſt credere, qui eſt actus intellectus determinati ad vnum ex imperio voluntatis. Actus ergo fidei habet ordinem ad obiectum voluntatis, quod eſt bonum, & finis: & ad obiectum intellectus, quod eſt verum. Ordo ad obiectum voluntatis ſignificatur in hoc

Actus fidei habet ordinem ad obiectum intellectus & voluntatis.

quod

quod dicitur, *Fides eſt ſubſtantia rerum ſperandarum*; ſubſtantia enim ſolet dici prima inchoatio cuiuſcunque rei, & maximè quando tota res ſequens virtualiter continetur in primo principio v. g. ſi dicamus, quòd prima principia indemonſtrabilia ſunt ſubiecta, ſiue ſubſtantia ſcientiæ; quia ſcilicet primum, quod in nobis eſt de ſcientiâ, ſunt huiuſmodi principia, & in eis virtute continetur tota ſcientia. Hoc ergo modo dicitur fides ſubſtantia rerum ſperandarum, quia ſcilicet prima inchoatio rerum ſperandarum in nobis eſt per aſſenſum fidei, quæ virtute continet omnes res ſperandas, in hoc enim ſperamus beatificari, quod videbimus apertâ viſione virtutem, cui per fidem adhæremus.

Vnde fides dicatur ſubſtantia.

Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, ſecundùm quod eſt obiectum fidei, deſignatur in hoc, quod dicitur *argumentum non apparentium*, & ſumitur argumentum pro argumenti effectu; per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero; vnde ipſa firma adhæſio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hîc argumentum, vnde alia littera habet, *conuictio*, quia ſcilicet per authoritatem diuinam intellectus credentis conuincitur ad aſſentiendum his quæ non videt.

Eadem definitio in formã redacta.

Si quis ergo ſubdit S. Doctor *in formam definitionis huiuſmodi verba reducere velit, poteſt dicere, quod fides eſt habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis faciens intellectum aſſentire non apparentibus: per hoc hoc enim fides ab omnibus aliis diſtinguitur, quæ ad intellectum pertinent.*

Explicatur differentia fidei ab aliis in præfatâ definitione.

Rursùs author reſumens Apoſtoli definitionem, eius ſufficientiam oſtendit, quia per hoc quod dicitur *argumentum, ſiue conuictio*, diſtinguitur fides ab opinione, ſuſpicione, & dubitatione, quæ non firmant primam intellectus adhæſionem ad aliquid. Per hoc autem quòd dicitur *non apparentium*, diſtinguitur fides à ſcientiâ & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur, *ſubſtantia ſperandarum rerum*, diſtinguitur virtus fidei à fide communiter ſumptâ, quæ non ordinatur ad beatitudinem ſperatam.

Docet inſuper Sanctus Thomas, quòd aliæ omnes definitiones, quæcunque de fide dantur, explicationes ſunt huius, quam Apoſtolus ponit; *Quod enim dicit Auguſtinus tract. 40. in Ioan. Fides eſt virtus, quâ creduntur, quæ non videntur, & quod dicit Damaſcenus lib. 4. cap. 12. quòd fides eſt non inquiſitiuus conſenſus & alij dicunt, quòd fides eſt certitudo animi quædam de abſentibus ſuprà opinionem, & infrà ſcientiam; totum idem eſt ac hoc quod Apoſtolus dicit argumentum non apparentium, quòd vero Dionyſius cap. 7. de diuinis nominibus dicit, quòd fides eſt manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipſis veritatem oſtendens, idem eſt ei, quod dicitur ſubſtantia rerum ſperandarum.*

Aliæ definitiones à SS. Patribus traditæ ad iſtam reducuntur.

Prædicta ergo definitio iuxtà ſenſum, quem ipſi dat S. Thomas, ab omnibus Theologis vnanimiter accipitur, & vt vidimus ex eodem, hic eſt ſenſus intentus ab omnibus Patribus ab Apoſtolo hauſtus. Vnde meritò refellitur Eraſmi Rotherodami temeritas, qui in annotationibus ſupra dictum locum Apoſtoli audet irridere Theologos, quaſi leuiter credentes in prædictis verbis Apoſtolum fidem Theologicam definire, vel deſcribere voluiſſe, cùm potiùs commendet ſpem, ſiue fiduciam, quâ certò ſperamus nos viſuros veritates, quas credimus.

Eraſmi temeritas expungitur.

Nec fundamentum, quo loquaciſſimus iſte Grammaticus vehementer de fide ſuſpectus conuincitur, in medium afferre opus eſt, cùm ex dictis in principio maneat ſolutum, & euidenter ex ſolâ lectione litteræ & intento Apoſtoli conſtet illis verbis ipſum deſcribere voluiſſe fidem Theologicam; multa enim ibi habentur, quæ huic ſoli virtuti conuenire poſſunt, & nullo modo fiduciæ; nam ipſi tribuitur quod per eam intelligimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei &c. & inferiùs. *Sine fide autem impoſſibile eſt placere Deo, credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt*, &c. & ex toto textu apparet, quòd loquitur de fide, quæ eſt fundamentum & principium ſpei: ergo non deſcribit fiduciam, ſed fidem Theologicam, &c.

Ex contextu declaratur mens Apoſtoli contrà Eraſmum.

Et multò minus immorabimur in adducendis, & refellendis Caluini, & aliorum noſtri temporis hæreticorum, fidei definitionibus, quas tradiderunt, ſemper exiſtimantes, quòd Apoſtolus & omnis ſcriptura, dùm de fide tantoperè ad ſalutem neceſſariâ ſermonem habent, non loquuntur de fide

Heretici recentiores fidẽ pro fiduciâ falsò interpretantes.

fide Theologicâ, ſed de fiduciâ, de quo in principio huius tractatus ſatis fusè dictum eſt.

ARTICVLVS II.

Vtrùm fides ſit in intellectu, ſicut in ſubiecto.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà; quia fidei ſuccedit viſio patriæ ſecundùm illud 1. ad Corinth. 13. *videmus nunc per ſpeculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem*: ſed viſio eſt in intellectu: ergo & fides.

CAPVT VNICVM.

De ſubiecto fidei, & an ſit ſpeculatiua, vel practica.

Concluſio. NEceſſe eſt quòd fides, quæ eſt proprium principium actus credendi, ſit in intellectu, ſicut in ſubiecto.

Probatur luculentâ ratione D. Thomæ. Hæc concluſio eſt S. Doctoris in artitic. 2. quam oſtendit hoc diſcurſu. Licet ad perfectionem actus, qui ex duobus actiuis principiis procedit, requiratur, quod vtrumque actiuorum principiorum ſit perfectum, & conſequenter actus credendi, qui eſt actus intellectus, ſecundùm quod mouetur à voluntate ad aſſentiendum, procedat à voluntate, & intellectu, & ita oporteat quod tàm in voluntate quàm in intellectu ſit aliquis habitus diſponens illos, vt ſic actus fidei poſſit eſſe perfectus; quia tamen credere immediatè eſt actus intellectus, quia obiectum huius actus eſt verum, quod propriè pertinet ad intellectum; ideò neceſſe eſt quòd fides, quæ eſt proprium principium huius actus, ſit in intellectu, ſicut in ſubiecto. *Credere immediate eſt actus intellectus, quia obiectum illius eſt verum.*

Confutantur ampliùs hæretici noſtri temporis. Nec etiam hîc eſt opus contrà prædictos hæreticos noſtri temporis diſputare, qui fidem confundunt cum fiduciâ, & conſequenter illam in voluntate, & non in intellectu reponendam exiſtimant: non (inquàm) eſt hic cum illis agendum; tùm quia in principio huius tractatus ſatis confutauimus illorum errorem, & oſtendimus quòd in vſu ſacræ ſcripturæ fides, quæ ad ſalutem, & iuſtificationem neceſſaria tantoperè commendatur, eſt fides diuina, quâ credimus & quæ conſequenter in intellectu eſt reponenda; tùm etiam quia abſtrahendo ab hac quæſtione, quid nomine fidei in ſacrâ ſcripturâ, dùm de iuſtificatione, agitur intelligatur, nos de fide Theologica hic ſermonem inſtituimus, & de illâ dicimus ſubiectari intellectu, quod euidenter conſtat ex diſcurſu prædicto S. Doctoris, & ex omnibus quæ 1ª. 2ᵉ. diximus de ſubiecto virtutum, præcipuè, dùm oſtendimus, quod in illâ potentiâ ſubiectatur habitus, in quo actus illius conſummatur, quæ non ſunt hic repetenda.

Altera difficultas propoſita. Quoad ſecundùm, an fides ſit ſpeculatiua vel practica, procedunt hic Theologi occaſione tertij argumenti, quod ſibi obiicit author. Verùm quia 1. parte art. 4. dub. vnico mentem S. Doctoris inquirentis, an ſacra doctrina ſit ſcientia practica, nos aſſecutos credimus, & eadem doctrina proportionabiliter, imò à fortiori fidei eſt applicanda, vnico verbo ab hac quæſtione nos expediemus.

Theologia eſt eminẽter practica ſimul, & ſpeculatiua, & quare. Diximus ergo, quòd Theologia ſub ſe comprehendit practicum, & ſpeculatiuum, id eſt, quod eſt eminenter practica & ſpeculatiua: ſicut enim Deus vnico ſuo ſimpliciſſimo actu eſt eminenter volens & intelligens, & eſt ſimul formaliter vtrumque: quia non eſt neceſſe, quod id quod eſt eminenter tale, excludat eſſe formaliter tale; ita Theologia; quæ eſt ſcientia ordinis ſuperioris, vtramque rationem practici & ſpeculatiui eminenter formaliter comprehendit: quamuis practicum & ſpeculatiuum in inferioribus eſſentialiter opponantur in viâ Diui Thomæ, quod loco citato oſtendimus. Theologia igitur noſtra, cùm nihil aliud ſit quàm impreſſio, ac ſigillum, ſiue imago propria ſcientiæ diuinæ (vt cum Caietano loquar) quoniam vtraque eſt de Deo, in quantum Deus eſt, habet eſſe eminenter formaliter practicam & ſpeculatiuam, quod conuenit ſcientiæ Dei.

Idem à fortiori de fide dicendum eſt. Eodem prorſus modo, imò, vt diximus, à fortiori id de fide dicendum eſt, quod fides eſt habitus altior practico & ſpeculatiuo; præhabens eminenter vtrumque, ſicut ſenſus commu-

nis

nis reſpectu ſenſuum propriorum, & hoc quia eſt impreſſio ab eminentiâ diuinæ cognitionis in intellectum creatum emanata. Et expreſſiùs S. Thomas oſtendit, quomodò fides operetur, & praxim exerceat, dùm in ſolutione ad 3. ait, quod *fides eſt in intellectu ſpeculatiuo, ſicut in ſubiecto, vt manifeſtè patet ex fidei obiecto; ſed quia veritas prima quæ eſt fidei obiectum, eſt finis omnium deſideriorum & actionum noſtrarum, vt patet per Auguſtinum 1. de Trin. Cap. 8. inde eſt quod per dilectionem operatur; ſicut etiam intellectus ſpeculatiuus extenſione fit practicus, vt dicitur in 3. de animâ.* Hæc author.

Vnde fides in intellectu ſpeculatino ſubiectata operatur per dilectionem.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Charitas ſit forma fidei.

CONCLVSIO. Charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur, & formatur.

Explicabitur magìs infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fides informis poſſit fieri formata, vel è conuerſo.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur ex Gloſſâ ſuper illud Iacobi 2. *fides ſine operibus mortua eſt*, quibus reviviſcit, inquit Gloſſa: ergo fides, quæ erat priùs mortua, & informis, fit formata, & vivens.

Oſtendetur infrà.

CAPVT I.

Charitatem eſſe formam fidei.

IN art. 3. recolit S. Doctor doctrinam, quam 1ª. 2æ. quæſt. 1. art. 3. & qu. 18. art. 6. tradidit, & nos ſæpiùs de actibus humanis tractantes explicuimus, quod actus voluntarij ſpeciem recipiunt à fine, qui eſt volũtatis obiectum. Id autem, à quo aliquid ſpeciem ſortitur, ſe habet ad modum formæ in rebus naturalibus, & ideò finis eſt cuiuſlibet actus voluntarij quodammodò forma, ſi ad illum actus ordinatur, tùm quia ex ipſo recipit formã: tùm etiam quia modus actionis debet reſpondere proportionabiliter fini. Quæ doctrina, vt ſæpiùs 1ª. 2æ. inculcauimus, non eſt hic accipienda, vt exiſtimes, quod actus moralis non ſumat ſpeciem à ſuo obiecto immediato; quod dicitur finis operis, & conſequenter obiectum immediatum nõ habeat rationẽ formę ſpecificãtis; ſed quia hæc bonitas, ſiue malitia obiectiua materialiter ſe habet reſpectu bonitatis ſeu malitiæ, quæ deſumitur ex fine operantis. Ideò hæc habet ſe vt forma &c.

Actus voluntarij ſpeciem è fine recipiũt

Axioma.

In quo ſenſu finis dicitur forma actus voluntarij.

Ex quibus tanquam manifeſtum author deducit, quòd, quia actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod eſt bonum, ſicut ad finem, & hoc bonum quod eſt finis fidei, ſcilicet bonum diuinum, ſit proprium obiectum charitatis: Ideò charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur, & formatur.

Charitas dicitur forma fidei, in quantum per e. m actus fidei perficitur.

In ſolutione autem ad ſecundum, magis S. Doctor explicat quę diximus, quomodò charitas ſit forma. Cùm enim ſibi obieciſſet hoc argumentum, forma & id cuius eſt forma ſunt in eodem, quia ex his fit vnum ſimpliciter: ſed fides eſt in intellectu; Charitas autem in voluntate: ergo charitas non eſt forma fidei.

Obiectio.

Reſpondet, quod *obiectio illa procedit de formâ intrinſecâ; ſic autem charitas non eſt forma fidei, ſed prout informat actum eius, vt ſuprà dictum eſt.* Vbi vides, quod forma intrinſeca actus deſumitur ab obiecto immediato, & intrinſeco quod eſt in eadem potentiâ, à qua actus elicitur.

Solvitur.

Charitas eſt ſolùm forma extrinſeca fidei, & quare.

CAPVT II.

Fidem informem veram habere rationem fidei, & de illius identitate cum formatâ.

VIdendum primò eſt quid de fide informi contrà hæreticos ſentiendum ſit.

Lutherus, & quotquot illius ſchola erudiuit, & præcipuè Caluinus lib. 3. Inſtit. cap. 2. hanc diſtinctionem quam ſcholaſtici Doctores ex ſcripturâ, & Patribus collegerunt; fidei formatæ, & informis irrident. Nec mirum, ſiquidem non conſiderant, quid nomine fidei Theologi intelligant; ſed ſemper in ſuo errore non ſemel in hoc tractatu inſinuato

Lutherus & Caluinus improbãt diſtinctionem fidei informis & formatæ.

Alius error iſtum induxit. nuato perſiſtentes fidem conſiſtere dicunt in perſuaſione, quâ certò ſibi quis perſuadet ſibi propter Chriſtum eſſe remiſſa peccata, & donatam gratiam, & charitatem, & cum hanc perſuaſionem credant veriſſimam, non vident quomodò hæc fides, ſeu fiducia poſſit à gratiâ, & charitate ſeparari, & dici informis. Cũ ergo laborent in æquiuoco, nihil cum illis agendum nobis hic erit, præter ſuperiùs ſtabilita ad refellendum illorum falſum præſuppoſitum, & oſtendendum provt fecimus, quod fides tantoperè in ſcripturis commendata non eſt prædicta fiducia, ſed habitus intellectiuus, quo aſſentimur, & credimus veritates à Deo reuelatas.

Aſſertio. Nunc igitur ſtabilita maneat Catholica veritas dari fidem informem, quæ veram eſſentiam fidei habet; licet non ſit viua, nec charitate formata.

Probatur authoritate Concilij Trid. Quę veritas definita eſt in Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 7. & præcipuè Can. 28. vbi hæc habes, *ſi quis dixerit. Amiſsâ per peccatum gratiâ, ſimul, & fidem ſemper amitti, aut fidem, quæ remanet, non eſſe veram fidem, licet non ſit viua, aut eum, qui fidem ſine charitate habet, non eſſe Chriſtianum, Anathema ſit.*

Potiſſimum hæreticorum argumentum deductum ex authoritate Iacobi diluitur infrà.

Proponitur ſecunda difficultas. His ſtabilitis vltrà procedimus cum S. Doctore ad inueſtigandum de identitate fidei formatæ, vel informis, videlicet, an eadem fides informis poſſit fieri formata, vel è conuerſo.

Et quamuis videatur omninò certum iuxtà ſenſum, & definitionem Concilij, eamdem numero fidem remanere in eſſe veræ fidei, licet non viuæ, & conſequenter iuxtà Concilium videatur dicendum, quòd eadem fides iterùm adueniente gratiâ reviuiſcit; tamen non omninò hoc à Concilio definitũ Theologi exiſtimant; ita vt, ſicut de fide eſt dari fidem informem, quæ habet veram rationem fidei, & remanere poſt peccatum, ſit etiam de fide, & à Concilio definitum, quod non infunditur per aduenientem gratiam noua fides vltrà informem, qua remanſerat, & ſic eſſe diſtinctas, provt altera ex ſententiis mox referendis habet. *Expenditur prædicta Concilij definitio.* Concilium enim non videtur ad hoc tendere, ſed ſolùm quòd per peccatum mortale non amittitur fides, & habentẽ fidẽ ſine charitate Chriſtianum eſſe; quamuis iure optimo temerarium, & errori proximum communiter reputatur aſſerere, quod non ſit eadem fides, quæ remanet, & quæ reviuiſcit, quod optimâ ratione oſtendit S. Thomas, vt mox videbimus.

Diuerſæ ſententiæ ab auctore relatæ. Verùm vt ad textũ redeamus, diuerſas opiniones refert author; quidã enim dixerũt, quod alius eſt habitus fidei formatæ, & informis; & adueniente fide formatâ tollitur fides informis, & ſimiliter, homine poſt fidem formatam peccante mortaliter, ſuccedit alius habitus fidei informis à Deo infuſus.

Impugnatur prima, ratione Quod S. Doctor impugnat ab inconuenienti, quod in vtroque caſu ſequeretur, gratia enim adueniens homini aliquod Dei donum excluderet, & aliquod Dei donum homini infunderetur propter peccatum mortale.

Contraria eſt definitioni Concilij. Quæ inſuper ſententia videtur mihi omninò aduerſa definitioni Concilij; Nam iuxtà illam non apparet poſſe admitti præexiſtentem fidem per peccatũ mortale deperire, & non remanere verã fidem, etiamſi recedente fide formatâ, Deus nouam fidem informem infunderet, ſed tempore S. Thomæ hoc non erat tàm certum, nec definitum; & ideò non damnat, nec hanc, nec ſuprà inſinuatam ſententiam, de quâ mox ſermo erit, quæ, vt vidimus, non tàm clarè Concilio Trid. obſtare videtur, ſicut iſta.

Alij igitur inciderunt in Syllam cupientes vitare Carybdim, & dixerunt eſſe quidem diuerſos habitus fidei formatæ, & informis; ſed tamen adueniente fide formatâ non tolli habitum fidei informem, ſed ſimul manere in eodem cum habitu fidei formatæ.

Improbatur ſecunda ſententia, & vera aſſeritur. Sed hoc etiam tanquam inconueniẽs repellitur; habitus enim fidei informis in habente fidem formatam remaneret otioſus. Ideò aliter S. Thomas dicendum docet eumdem eſſe habitum fidei formatæ, & informis.

Probatur ratione à S. Doctore. Cuius ratio eſt, *quia habitus diuerſificatur, ſecundùm illud quod per ſe ad habitum pertinet. Cùm autem fides ſit perfectio intellectus, illud per ſe ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum: quod autem pertinet ad voluntatem, non per ſe pertinet ad fidem; Ita vt per hoc fidei habitus poſsit diuerſificari. Diſtinctio autem fidei formatæ, & informis eſt ſecũdùm id, quod pertinet ad voluntatem, id eſt ſecundùm charitatem, non autem ſecundùm illud quod pertinet ad intellectum; vnde fides formata, & informis non ſunt diuerſi habitus.* *Habitus intellectus non diuerſificatur per aliquid pertinens ad voluntatem.*

Vbi vides, quàm ad mentem S. Doctoris ſint, quæ ſuprà diximus, quod

conſum

conſummatur eſſentia & ſpecies actus; (ſpecies, inquàm,eſſentialis) in eâdem potentiâ, à qua actus elicitur, quod explicat magis author in ſolutione ad primum;obiecerat enim ſibi illud 1. ad Corint.3. *Cùm venerit quòd perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt*, ſed fides informis imperfecta eſt reſpectu formatæ: ergo adueniente fide formatâ fides informis excluditur, vt non ſit vnus habitus numero.

Obiicitur 1.

Reſpondetur, & explicatur locus Apoſtoli.

Occurrit author, quod *Verbum Apoſtoli eſt intelligendum, quando imperfectio eſt de ratione imperfecti, tunc enim oportet, quod adueniente perfectione imperfectum excludatur: ſicut adueniente apertâ viſione excluditur fides, de cuius ratione eſt vt ſit non apparentium: ſed quando imperfectio non eſt de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum,fit perfectum:ſicut pueritia non eſt de ratione hominis, & ideò idem numero qui erat puer, fit vir: Informitas autem fidei non eſt de ratione illius, ſed per accidens ſe habet ad ipſum, vt dictum eſt; vnde ipſamet fides informis fit formata*, & clariùs etiam in ſolutione ad ſecundum.

Adueniente perfectione perfectum excluditur,quãdo imperfectio eſt de ratione imperfecti;ſecus quando illi accidit.

Obiicitur 2.

Cùm enim ſibi obiecisset hoc argumentum. Illud quod eſt mortuum,non fit viuum,ſed fides informis eſt mortua ſecundùm illud Iacobi 2. *fides ſine operibus mortua eſt*; ergo fides informis non poteſt fieri formata.

Reſpondetur.

Reſpondet quod illud, quod facit vitam animalis eſt de ratione ipſius,quia eſt forma eſſentialis eius,ſcilicet anima; & ideò mortuum fieri viuum non poteſt; ſed aliud ſpecie eſt, quod eſt mortuum; & quod eſt viuum: ſed id quod facit fidem eſſe formatam vel viuam,non eſt de eſſentiâ fidei, & ideò non eſt ſimile. Hæc D.Thomas.

Expenditur doctrina D. Thomæ,& applicatur ad ſolutionem rationis ex auctoritate D. Iacobi deſumpta.

Vbi videtur author relinquere adhuc in ſuo robore teſtimonium Iacobi,quod magnificant hæretici noſtri temporis verùm ex inſinuatâ doctrinâ optimè S. Doctor occurrit,quod forma,quæ informat fidem non eſt ipſi eſſentialis, ſicut anima quæ informat,& conſtituit hominem; vnde hac ſublatâ, homo moritur, nec poteſt reviviſcere, ſed aliud ſpecie eſt,quod eſt mortuum, & quod eſt viuũ: ſed id quod facit fidem eſſe formatam, vel viuam,non eſt de eſſentia fidei,quod ipſe Iacobus optimè innuit; non enim dicit,ſicut homo ſine animâ mortuus eſt, ſed dicit, *ſicut corpus ſine ſpiritu mortuum eſt*: Corpus enim,quamuis ſine ſpiritu, non ſit viuum; eſt tamen verè corpus, quia vita non eſt de eſſentiâ corporis: Sic forma charitatis non eſt de eſſentiâ fidei; & ideò poteſt hæc informis remanere, & ex informi fieri formata, & reviviſcere.

Conferuntur verba D. Iacobi cum auctoritate Concilij Trid.

Apertiſſimè autem Iacobus fidem informem mortuam dicit,quia,vt explicat Conc.Trid. ſeſſ.6. cap.7. his verbis. *Nam fides, niſi ad eam ſpes accedat,& charitas, neque vnit perfectè cum Chriſto, neque corporis eius viuum membrum efficit: quâ ratione veriſſimè dicitur fidem ſine operibus mortuam,& otioſam eſſe, & in Chriſto Ieſu neque Circumciſionem aliquid valere, neque præputium, ſed fidem, quæ per charitatem operatur.* Hæc Tridentinum.

Obiicitur 3.

In ſolutione etiam ad tertium tradit ſcitu dignam doctrinam. Cùm enim ſibi obiecisset, quod gratia Dei adueniens non habet minorem effectum in homine fideli,quàm in infideli:ſed adueniens homini infideli cauſat in eo habitum fidei: Ego etiam adueniens fideli,qui habebat priùs habitum fidei informis,cauſat in eo alium habitum fidei.

Reſpondet 1. S.Doctor.

Reſpondet *quod gratia facit fidem, non ſolùm quando fides de nouo incipit eſſe in homine,ſed etiam quamdiù fides durat. Dictum eſt enim ſuprà, quod Deus ſemper operatur Iuſtificationem hominis, ſicut ſol ſemper operatur illuminationem aëris; vnde gratia non minus facit adueniens fideli, quàm adueniens infideli, quia in vtroque operatur fidem; in vno quidem confirmando, & perficiendo,in alio de nouo creando.*

Adueniens gratia operatur fidem tùm in fideli, tùm in infideli.

Reſpondet 2.

Vel poteſt dici, ſubdit,*quod hoc eſt per accidens, ſcilicet propter diſpoſitionem ſubiecti,quod gratia non cauſat fidem in eo,qui habet: ſicut è contrario ſecundùm peccatum mortale non tollit gratiam ab eo, qui eam amiſit per peccatum mortale præcedens.*

Solvitur vltima obiectio.

Nec prætereunda eſt ſolutio ad 4. quod *licet accidentia ex Boëtio alterari non poſſint, & fides ſit quoddam accidens, non inde infertur,quod eadem fides nequeat quandoque eſſe informis, quandoque formata; quia per hoc,quod fides formata ſit informis, non mutatur ipſa fides, ſed mutatur ſubiectum fidei, quod eſt anima, quod quandoque quidem habet fidem ſine charitate, quandoque autem cum charitate.*

Non mutatur fides,ſed ſubiectum fidei per informem & formatam.

ARTICVLVS V.

Vtrùm fides ſit virtus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Explicabitur infrà.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm fides ſit vna virtus.

CONCVLSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà, ex illo ad Epheſ.4. *vnus Dominus, vna fides.*

CAPVT VNICVM.

Quomodò fides ſit virtus, & vna tantùm.

Fides & ſpes ſecũdùm quẽdam modum imperfectum poſſunt eſſe ſine charitate, non autem ſecundùm ſtatũ perfectum.

Recolenda ſunt quæ diximus 1ª.2æ. quæſt.65. de connexione virtutum vbi vidimus primò, quid ſentiendum ſit de virtutibus moralibus, dùm ſunt in ſubiecto non habente gratiam & charitatem, ibique de fide & ſpe, an poſſint ſine charitate eſſe, quod erat articulus expreſſus ab authore, vidimus quod fides & ſpes ſecundùm quemdam modum imperfectum poſſunt eſſe ſine charitate; at verò ſecundùm modum perfectum, & ſtatum virtutis nequeunt abſque illâ, ibique ſpecialiter quoad fidem attinet, diximus, quòd fides in eſſe habitus, & ſecundùm ſuam quidditatem & eſſentiam, quia ſaluatur in intellectu, non dependet à charitate.

Credere eſt actus intellectus aſſentientis vero ex imperio volũtatis, ad quod requiritur rectus ordo in verum & in vltimum finẽ.

Eamdem doctrinam habet S. Thomas hic, vnde docet, quòd fides formata eſt virtus; nam ſicut ex prædictis 1ª. 2æ. quæſt.55. art.3. & 4. patet. Virtus humana eſt, per quam actus humanus redditur bonus; vnde quicumque habitus eſt ſemper principium boni actus, poteſt dici virtus humana. Talis autem habitus eſt fides formata. Cùm enim credere ſit actus intellectus aſſentientis vero ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iſte actus ſit perfectus, duo requiruntur; quorum vnum eſt vt infallibiliter intellectus tendat in ſuum bonum, quod eſt verum; aliud autem eſt, vt infallibiliter ordinetur ad vltimum finem, propter quem voluntas aſſentit vero, & vtrumque inuenitur in actu fidei formatæ; nam ex ratione ipſius fidei eſt quod intellectus ſemper feratur in verum, quia fidei non poteſt ſubeſſe. Ex charitate autem, quæ format fidem, habet anima, quod infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum; & ideò fides formata eſt virtus.

Fides informis non eſt virtus, & quare.

Fides autem informis non eſt virtus, quia etſi habeat perfectionem debitam actus fidei informis ex parte intellectus, non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis; ſicut etiamſi temperantia eſſet in concupiſcibili, & prudẽtia nõ eſſet in rationali, tẽperantia non eſſet virtus, vt ex his quæ diximus loco citato in 1ª. 2æ. & in aliis in eodem tractatu de virtutibus conſtat. Ad actum igitur temperantiæ requiritur actus rationis, & actus concupiſcentiæ; ſic ſimiliter ad actum fidei requiritur actus voluntatis, & actus intellectus.

Fides formata & informis nõ differunt ſpecie, ſed ſolùm ſicut perfectũ, & imperfectũ.

Subinde docet S. Doctor in ſolutione ad 3. id quod ſuprà diximus, videlicet quod, *fides formata & informis non differunt ſpecie, ſicut in diuerſis ſpeciebus exiſtentes. Differunt autem ſicut perfectum & imperfectum in eâdem ſpecie: vnde fides informis, cùm ſit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis, nam virtus eſt perfectio quædam, vt dicitur in 7.phyſicorum.* Hæc author.

Habet ergo fides eſſentiam virtutis fidei, ſiue virtutis intellectualis, quatenùs reddit actum intellectus infallibilem, & ideò bonum: ſed non habet perfectum ſtatum virtutis, vnde differunt fides perfecta, & imperfecta, vt vir & puer, vt ſuprà ex authore retulimus.

Fides deſumit vnitatem ſpecificam ab obiecto; numericã verò à ſubiecto.

Deinde habemus fidem eſſe vnam tantùm, quod probat author ex Apoſtolo ad Epheſ.4. *vnus Dominus, vna fides.* Vnam tamen dicimus vnitate ſpecificâ, ſcilicet prout habitus fidei conſideratur ex parte obiecti; obiectum enim formale fidei eſt veritas prima, cui etiam inhærendo credimus quæcunque ſub fide continentur. Ex parte verò ſubiecti fides diuerſificatur numero, ſicut quilibet alius habitus ex formali ratione obiecti habet ſpeciẽ, ſed ex ſubiecto indiuiduatur. Et ideò, ſi fides ſumatur pro habitu,

habitu, quo credimus, eſt vna ſpecies, & differens numero in diuerſis.

Fides eſt vna etiam in obiecto materiali. Imò ſumpta etiam pro eo quod creditur, ſiue ratione obiecti materialis, ſic etiam (inquit D. Thomas) eſt vna fides, quia idem eſt quod ab omnibus creditur. Et licet ſint diuerſa credibilia, quæ communiter omnes credunt; tamen omnia reducuntur ad vnum; quæ omnia manifeſtè patent ex dictis de obiecto fidei: verùm qui Metaphyſicè hoc magis roborare voluerit, legat, quæ diximus primâ parte in Commentariis ad art.3 quæſt.1. cap.1.2. & 3. quæ hic proportionabiliter applicata, eodem modo deſeruient ad oſtendendam vnitatem ſpecificam fidei, ac ibi ad inueſtigandam vnitatem ſpecificam Theologiæ.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm fides ſit prima inter virtutes.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur ex illo Apoſtoli ad Hebr.11. definiente fidem, quòd eſt, *ſubſtantia ſperandarum rerum*; ſed ſubſtantia habet rationem primi: ergo fides eſt prima inter virtutes.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm fides ſit certior ſcientiâ, & aliis virtutibus intellectualibus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſtolo 1. ad Theſſalonicenſes 2. *cùm accepiſſetis à nobis verbum auditus Dei* ſcilicet per fidem, *accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut eſt verè verbum Dei*: ſed nihil eſt certius verbo Dei: ergo ſcientia non eſt certior fide, nec aliquid aliud. *Nihil verbo Dei certius.*

CAPVT VNICVM.

De ordine fidei ad alias virtutes, eiuſque certitudine comparatâ ad ſcientias, & alias virtutes intellectuales.

FIdem eſſe per ſe primam inter omnes virtutes ſtabilitur à S. Doctore art.7. *Fides prima eſt inter omnes virtutes.*

Et hoc ratione à priori. Cùm enim in agibilibus finis ſit principium, vt ſæpiùs in primâ ſecundæ dictum eſt, neceſſe eſt virtutes Theologicas, quarum obiectum eſt vltimus finis, eſſe priores cæteris virtutibus. Ipſe autem vltimus finis oportet, quod priùs ſit in intellectu, quàm in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, niſi prout eſt in intellectu apprehenſum: vnde, cùm vltimus finis ſit quidem in voluntate per ſpem & charitatẽ; in intellectu autem per fidem, neceſſe eſt quòd fides ſit prima inter omnes virtutes. *Vnde virtutes Theologicæ ſunt priores cæteris.*

Per accidens autem poteſt aliqua virtus eſſe prior fide ſecundùm quod remouet impedimenta credendi; ſicut fortitudo remouet inordinatum timorem impedientem fidem, & humilitas remouet ſuperbiam, per quam intellectus recuſat ſe ſubmittere veritati fidei, & idem poteſt dici de aliquibus aliis virtutibus, quamuis non ſint veræ virtutes, niſi præſuppoſitâ fide, vt patet per Auguſtinum in lib.4. contrà Iulianum cap.3. *Virtus aliqua per accidens poteſt eſſe prior fide.*

Inter cætera autem obiicit ſibi D. Thomas quartum argumentum, quod per ſe fert aliquam difficultatem, cùm ad cætera pateat ex dictis. Fides informis non eſt fundamentum; ſed fides formata, ſicut in Gloſſa dicitur 1. ad Cor.13. formatur autem fides per charitatem, vt ſuprà dictum eſt; ergo fides à charitate habet, quod ſit fundamentum. Charitas ergo eſt magìs fundamentum quàm fides, & quia fundamentum eſt prima pars ædificij, videtur quòd ſit prior fide. *Obiicitur contrà prædicta.*

Reſpondet D.Thomas, quod *ad rationem fundamenti non ſolùm requiritur quòd ſit primum, ſed etiam quòd ſit aliis partibus ædificij connexum. Non enim eſſet fundamentum, niſi ei aliæ partes ædificij cohærerent, Connexio autem ſpiritualis beneficij eſt per Charitatem, ſecun-* *Reſpondet S. Doctor.*

dùm illud ad Coloſſenſes 3. ſuper omnia charitatem habentes, quæ eſt vinculum perfectionis, & ideò fides ſine charitate fundamentum eſſe non poteſt, nec tamen oportet quod charitas ſit prior fide. Hæc D. Thomas. Vult ergo, quòd licet fides informis ſit prior; tamen quia mortua non habet vim connectendi partes ædificij ſpiritualis per charitatem, prout optimè Tridentinum à nobis ſuprà relatum explicuit ſeſſ. 6. cap. 7. Nam fides, niſi ad eam ſpes accedat, & charitas, neque vnit perfectè cum Chriſto, neque corporis eius viuum membrum efficit, &c. hoc tamen non obſtat, quin fides eſſentialiter conſiderata, & prout eſt in intellectu, non debeat præcedere, charitatem &c.

Fides ſine charitate non poteſt eſſe fundamentum aliarum virtutum.

Præuenitur inſtantia.

Nec obſtat quod aliquis actus voluntatis præexigatur ad fidem, quia non præexigitur actus voluntatis charitate informatus: Imò talis actus præſupponit fidem, quia non poteſt voluntas perfecto amore in Deum tendere, niſi intellectus rectam fidem habeat circà ipſum. Hæc author ad quintum.

Fides certior virtutibus intellectualibus quæ ſunt circà contingentia.

De certitudine verò fidei ſuprà omnem ſcientiam, & virtutem aliam intellectualem diſcurrit author art. 8. Et quidem, ſi loquamur de duabus virtutibus intellectualibus, quæ ſunt circà contingentia, prudentia, & ars, non eſt dubium quod illis præfertur fides in certitudine, ratione ſuæ materiæ, quia eſt de æternis, quæ non contingit aliter ſe habere.

Nec non illis quæ ſunt de neceſſariis.

Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, ſcilicet ſapientia, ſcientia, & intellectus ſunt quidem de neceſſariis: Verùm ſi conſiderentur, ſecundùm quod ponuntur virtutes intellectuales à Philoſopho in 6. Ethic. antecedit illas ſimpliciter fides in certitudine; vnde eſt ſimpliciter certior illis, quamuis illæ ſint certiores ſecundùm quid, ſcilicet quo ad nos.

Certitudo poteſt attendi vel ex parte cauſæ, vel ex parte ſubiecti.

Ad quod intelligendum annotat S. Thomas, quod certitudo dupliciter conſiderari poteſt; vno modo ex causâ certitudinis, alio modo ex parte ſubiecti, ſecundùm quod certius dicitur, quod pleniùs intellectus hominis conſequitur. Primo modo ſcilicet ex causâ certitudinis, ſine dubio certior eſt fides tribus prædictis; habet enim certiorem cauſam; innititur enim veritati diuinæ, & prædicti habitus rationi humanæ, certitudine autem à ſubiecto emendicatâ excellunt prædicti habitus; Intellectus enim pleniùs conſequitur ea quæ videt, quàm ea quæ credit, & ſuprà ipſum ſunt, verùm cùm certitudo deducta ex causâ ſit certitudo ſimpliciter, & certitudo deducta ex diſpoſitione, quæ ex parte ſubiecti eſt, iudicetur ſecundùm quid, inde eſt quod fides eſt ſimpliciter certior: Et ita debet dici certior ſimpliciter, & ſecundùm ſe; & alia certiora ſecundùm quid, ſcilicet quoad nos.

Fides certior eſt aliis virtutibus intellectualibus ex parte cauſæ; ſed eſt minus certa ex parte ſubiecti.

Si autem ſapientia, ſcientia, & intellectus conſiderentur, ſecundùm quod ponuntur dona Spiritus Sancti, in præſenti vitâ cooperantur ad fidem ſicut ad principium, quod præſupponunt; vnde etiam ſecundùm hoc fides eſt eis certior.

QVÆSTIO V.

De habentibus fidem.

ACCEDIMVS iam ad ſecundam partem tractatus de ipsâ fide ſecundùm ſe, quæ eſt de habentibus illam.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Angelus, & homo in primâ ſuâ conditione habuerint fidem.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Oſtendetur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm in dæmonibus ſit fides.

CONCLVSIO. In dæmonibus non eſt fides laudabilis, eſt tamen fides acquiſita, & quodammodò coacta.

CAPVT

CAPVT I.

Oſtenditur Angelum & hominem in ſui creatione habuiſſe fidem.

Prænotatur æquivocatio, quæ poſſet circà litteram contingere.

POſſet iunior Theologus ex primo intuitu litteræ articuli primi in errorem incidere, quod idem eſt inquirere, an homo & Angelus in primâ ſui conditione habuerint fidem, & inquirere, an Angelus & homo antè peccatum habuerint fidem; ſiquidem indifferenter author prædictis modis loquendi vtitur. in titulo enim inquirit, an homo & Angelus in primâ ſui conditione habuerint fidem, & in argumento ſed contrà, eodem modo loquendi vtens concludit, quòd, quia Angelus, & homo in ſui primâ conditione erant in ſtatu accedendi ad Deum, fide indigebant. In corpore autem articuli poſt probatam eamdem veritatem, ex eo quod homo, & Angelus creati ſunt cum dono gratiæ, ac conſequenter habuerunt finem, addit, *Et ideò neceſſe eſt dicere, quòd Angelus antè confirmationem habuit fidem, & ſimiliter homo antè peccatum.* Ecce ſcopulus, in quem aliquis impingere poteſt, & credere prout diximus, idem eſſe negare Angelum & hominem non fuiſſe creatos in gratiâ, & negare illos ante lapſum non recepiſſe gratiam, & idem proportionabiliter de fide.

Tollitur æquivocatio & aperitur mens D. Thomæ.

Ad tollendam igitur omnem æquiuocandi occaſionem, & ſtatum difficultatis, ſimulque ſenſum authoris, quantùm capere poſſumus, explorandum. Dicimus quod, quamuis author pro eodem videatur prædicta accipere; non hanc eſſe mentem ipſius. Certum enim eſt, & dogma fidei, quòd tàm Angelus, quàm homo antè ruinam habuerunt gratiam, per quam ad eſſe ſupernaturale fuerunt eleuati; an verò in illâ gratiâ creati fuerint. Hoc ſub opinione Angelicus Doctor relinquit vt vidimus primâ parte quæſt. 62. art. 3. vbi concludit, quòd probabilius videtur tenendum & magìs dictis ſanctorum conſonum eſt, quòd Angeli fuerunt creati in gratiâ gratum faciente. Et quæſt. 95. art. 1. idem docet de homine, vbi poſt allatum teſtimonium Auguſtini. 12. de ciuitate Dei cap. 9. aſſerentis, quod Deus ſimul erat in eis (intellige Angelo & homine) condens naturam, & largiens gratiam, Subdit. *Quòd quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratiâ, ſed tamen poſtmodum gratiâ fuit ſibi collata, antequàm peccaret. Plurima autem ſanctorum authoritates atteſtantur hominem in ſtatu innocentiæ gratiam habuiſſe, ſed quòd fuerit conditus in gratiâ, vt alij dicunt, videtur requirere ipſa rectitudo primi ſtatus, in quâ Deus hominem fecit, ſecundùm illud Eccleſiaſtici. 7. Deus fecit hominem rectum; Erat enim rectitudo ſecundùm hoc, quòd ratio ſubdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & anima corpus.* Hæc Diuus Thomas. Et proſequitur ibi oſtendens hanc ſubiectionem non poſſe oriri, niſi ex gratiâ; ſi enim ex naturâ, remanſiſſet poſt peccatum, ſicut in Angelo naturalia remanſerunt.

Angelus, & homo habuerunt gratiam antè peccatũ.

Deus creans Angelos ſimul erat in eis condens naturam, & largiens gratiã.

Probabilius eſt hominem fuiſſe creatum in gratiâ.

Ex quibus manifeſtè patet, quòd Sanctus Thomas diſtinguit inter fuiſſe creatum in gratiâ, & habuiſſe gratiam antè lapſum; hoc enim vltimum eſt de fide, & primum relinquit D. Thomas ſub opinione; licet magìs probabile exiſtimet, & ſanctorum dictis ſit conforme Angelum & hominem in gratiâ eſſe creatos.

Aliud eſt hominem creatũ fuiſſe in gratiâ, & habuiſſe gratiã antè peccatum.

Ex quâ veritate ſic in præſenti concludit, *ſed quia in primo iam diximus, quòd homo & Angelus creati ſunt cum dono gratiæ; ideò neceſſe eſt dicere, quod per gratiam acceptam, & nondum conſummatam, fuerit in eis inchoatio quædam ſperatæ beatitudinis; quæ quidem inchoatur in voluntate per ſpem, & charitatem, & in intellectu per fidem.*

Beatitudinis pignus quomodò habetur in viâ.

Vult igitur S. Doctor, quòd iuxtà mentem Sanctorum Patrum, ſicut ponimus Angelum, & hominem in primâ ſui conditione creatos in gratiâ, cogamur conſequenter ponere illos in primâ ſui conditione habuiſſe fidem, ſine quâ gratia eſſe non poteſt.

Gratia nõ poteſt eſſe ſine fide.

In quâ veritate cum S.Th. concordant omnes Doctores, & explicat ipſe author quædam teſtimonia Hugonis de S. Victore, qui ob excellentiam Angelicæ contemplationis, videtur negare in ipſis fidem. Explicat (inquam) aſſerendo, quod hæc contemplatio erat quidem ſuperior humanâ, ſed non adeò euidens, vt excluderet fidem.

Hugo de S. Victore benignè exponitur.

Solus ergo reſtat Durandus, qui in 3. diſtinct. 23. quæſt. 9. omninò negat Angelum habuiſſe fidem; exiſtimat enim habuiſſe euidentiam in atteſtante,

Durandus.

te, & ex illâ euidenter cognouiſſe myſteria fidei quoad an eſt: verùm quia de hac euidentiâ ex profeſſò egimus ſuprà quæſt. 1. art. 5. cap. vltimo, & vidimus hanc euidentiam non dari extrà viſionem beatam, & argumentis Durandi ſatisfecimus, nihil reſtat hic nobis difficile diſputandum; & certè ſententia Durandi omninò temeraria eſt iudicanda: ſiquidem contrà ſenſum Sanctorum Patrum & Theologorum ex ſolo fundamento huius inventæ evidentiæ in atteſtante (quæ vt loco citato diximus, non eſt aliud niſi evidentia credibilitatis, longè maior tamen in Angelo quàm in homine) recedit à communi ſenſu Patrum, & Theologorum.

Temerarium eſt recedere à communi ſententiâ Patrũ & Theologorum.

Denique prætermittendum eſt, quod Sanctus Thomas docet, quod poteſt dici Angelos antè confirmationem, & hominem ante peccatum (& intellige de vtroque in primâ ſui conditione, vel creatione) quædam de diuinis myſteriis manifeſtâ cognitione cognouiſſe, quæ nunc non poſſumus cognoſcere, niſi credendo.

Caput II.

De fide quæ eſt in dæmonibus, & hominibus damnatis.

Ratio & ſenſus quæſiti.

Licet author ſolùm quærat quid de fide in dæmonibus, tamen communiter Theologi eodem modo ac de illis, philoſophandum de cæteris damnatis affirmant; & in hac difficultate etiam nobis cum Durando luctandum eſt; aſſerit enim loco citato, nempe in tertio diſtinct. 23. quæſt. 9. artic. 2. quòd in damnatis hominibus manet fides, quàm habuerunt, & maneret etiam in dæmonibus, ſi ipſis in ſuâ creatione fuiſſet infuſa, prout ipſe Durandus negat, vt viſum eſt; quamuis exiſtimet fuiſſe illis infuſam gratiam. Nihilominùs.

Durandus.

Aſſertio.

Dicendum eſt non eſſe fidem infuſam, ſiue laudabilem in dæmonibus, neque in damnatis; ſed tantùm fidem acquiſitam, & quodammodò coactam.

Probatur 1. & explicatur 1. pars.

Explicatur autem & ſimul probatur concluſio ex S. Doctore. Intellectus credentis aſſentit rei creditæ, non quia ipſam videt, vel ſecundùm ſe, vel per reſolutionem ad prima principia per ſe viſa; ſed quia conuincitur per authoritatem diuinam aſſentire his quæ non videt, & propter imperium voluntatis mouentis intellectum, & obedientis Deo. Duobus autem modis voluntas mouet intellectum ad aſſenſum: vno modo ex ordine ipſius voluntatis ad bonum: & ſic credere eſt actus laudabilis; alio modo ex hoc quod intellectus conuincitur ex aliquo ſigno, quòd hoc manifeſtè dicitur à Deo.

Duobus modis voluntas mouet intellectum ad aſſenſum.

Igitur in fidelibus Chriſti eſt fides ſecundùm primum modum: in dæmonibus autem ſecundo modo; vident enim multa manifeſta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Eccleſiæ à Deo eſſe, quamuis ipſi res ipſas, quas Eccleſia docet, non videant, putà Deum eſſe trinum & vnum, & huiuſmodi & ſic dicimus in dæmonibus eſſe fidem acquiſitam & coactam.

Quod magis explicat & roborat S. Doctor ad ſecundum dicens, quòd *fides, quæ eſt donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum ſecundùm aliquem affectum boni, etiamſi ſit informis; vnde fides, quæ eſt in dæmonibus, non eſt donum gratiæ, ſed magis coguntur ad credendum ex perſpicuitate naturalis intellectus,*

Fides, quæ eſt donum gratiæ, inclinat hominem ad credẽdum ſecũdum aliquem affectum boni.

Quæ doctrina à D. Thoma de dæmonibus dicta, efficax eſt ad idem aſſerendum de hominibus damnatis; cùm enim ſint obſtinati in malo, ſicut dæmones, non poſſunt moueri ad credendum ſecundùm aliquem affectum boni, & voluntatis benè ordinatæ ad bonum, nec eſt eadem ratio de illis, ac de peccatoribus viatoribus, in quibus fides, quæ eſt donum gratiæ, inclinat illos ad credendum ſecundùm aliquem affectum boni, etiamſi ſit informis.

Præfata doctrina extenditur ad damnatos.

Prætereà probatur concluſio. Si aliquis homo in hac vitâ ſic eſſet diſpoſitus, quòd nollet credere Euangelio, niſi miraculorum evidentiâ conuictus; certè hic non haberet fidem infuſam, ſiquidem reiicit rationem formalem credendi, & nulla aliâ ratione credit, niſi ex euidentiâ ſignorum, prout erat diſpoſitus Thomas, dùm dicebat. *Niſi videro in manibus eius fixuram clauorum, & mittam manum meam in latus eius, non credam*, ac proinde infidelis tunc erat, ſed damnati omnes ſic ſunt diſpoſiti, non credentes, niſi ex evidentiâ credibilitatis, quam habent: ergo nullam habent fidem.

Probatur 2.

Miracula poſcentes ad credendum ſimiles S. Thomæ Apoſtolo.

Inſuper

Probatur 3. Inſuper probari ſolet concluſio, quia nullus damnatorum aſſequi poteſt finẽ fidei quæ eſt æterna ſalus, iuxtà illud Petri. *reportantes finem fidei veſtræ ſalutem animarum veſtrarum*: ergo fruſtrà relinqueretur in damnatis hoc donum ſupernaturale, quod in peccatoribus Chriſtianis vtiliter manet, vt habeant principium aliquod conuertendi ſe ad Deum per pœnitentiam cum ſpe veniæ, quæ à damnatis excluditur: ergo fruſtrà maneret in illis fides infuſa, quæ ex naturâ ſuâ ad talem finem ordinatur, & à Deo infunditur, & conſeruatur.

Sentẽtia Durandi cenſura. Ex quibus, & ſimilibus Doctores Theologi colligunt ſententiã Durandi, non ſolùm falſam, ſed nimis periculòſã & errori proximã. Ita ſpecialiter Bannez art.2.dub.1 Sic enim philoſophatur. Nam factis argumentis ſufficienter conuincitur, quod fides, quæ eſt in damnatis, non ſit infuſa, & donum Dei, vnde comparare illam cum fide, quæ manet in peccatore; imò aſſerere eamdem omninò eſſe, prout Durandus aſſerit in damnato, qui ſine peccato infidelitatis mortuus eſt, eſt virtualiter aſſerere, quod per peccatum mortale amittitur fides infuſa, quod eſſe lutheranum ſuprà oſtendimus.

Probatur 2. pars aſſertionis. Specialiter nunc differendum nobis reſtat circà ſecundam partem concluſionis Sancti Thomæ, quod in damnatis, Angelo, & homine, ſit fides acquiſita, & quodammodo coacta.

Et primò certum reliquimus ex dictis quæſt.1. art.5. cap.8. vbi egimus de euidentiâ in atteſtante, & adduximus aliqua ex litterâ huius articuli; certum, inquam, reliquimus, & explicuimus mentem S. Doctoris, quæ non eſt quòd dæmones ita conuincantur ex ſignis quæ vident, ſicut conuincitur intellectus demonſtratione, & philoſophus Chriſtianus conuincitur de veritate diuinæ exiſtentiæ &c. Sed omnis euidentia, de qua hic loquitur S. Thomas, & quam dæmones habent, reducitur ad euidentiam credibilitatis, in quâ excellunt; non ſolùm quia argumenta hanc euidentiam conciliantia in promptu habent, ſed ex perſpicuitate naturali proprij intellectus, vt inſinuat idem S.Th. ad ſecundum. Vndè longè melius quàm nos, cognoſcit Dæmon efficaciam illorum argumentorum, & meliùs nouit, quæ miracula naturali virtute fieri nequeant. Vnde quia in naturalibus errare non poteſt, apertè videt credibilia eſſe

Perſpicuitas intellectus dæmonis.

quę fides docet, & coactus diſſentire non valet, quod ipſi ſummoperè diſplicet, vt docet ſimiliter D.Th. ad 3. *diſplicet*, inquit, *quod ſigna fidei ſint euidentia, vt per ea credere compellatur*; vbi aduertas quod non dicit veritates fidei ſunt tàm euidentes, vt eas credere compellatur, ſed ſigna fidei ſunt tàm euidentia; vt intelligas, quòd euidentia ſignorum, quibus fides credibilis ſuadetur, aliquo modo compellit dæmonem inuitum ad credendum, quamuis non conuictum euidentiâ demonſtratiuâ; & ideò aduertenter dicit, quòd fides dæmonis eſt quodammodò coacta. *Inuitus aſſentitur myſteriis fidei.*

Et ſubdit author, *vnde in nulla malitia eorum minuitur per hoc quod credunt*, quibus verbis vult oſtendere, quod dæmon etiamſi credat, peccat nihilominùs ex prauo affectu, etiam infidelitatis peccato, quia nollet credere; ac proinde malitia peccati ipſius eſt maior, quàm peccatum infidelitatis in homine infideli viatore. Et ſic occurrit D. Thomas argumento, quod ſibi obiecerat, quod ſi dæmon crederet, peccatum aliquorum hominum, nempe peccatum infidelitatis, eſſet grauius peccato dæmonum, quod non videtur concedendum. *Dæmõ coactâ fide credens peccat etiam peccato infidelitatis.*

Talis igitur eſt fides dæmonis, & proportionabiliter idem dicendum de damnato homine, qui quoad malitiam, & obſtinationem eodem modo ſe habet ac dæmon, & quoad euidentiam credibilitatis, etiam in illo multa eſt. Sic enim de eo dicendum iudico, quòd experientia, quam habet de hoc articulo fidei, quod malè operantibus inferni cruciatus reſeruabantur, auget ſummoperè euidentiam credibilitatis reſpectu aliorum articulorum fidei, videt inſuper quod creaturæ adeò ſuperiores in naturâ hominibus, ſimiliter puniuntur, & diuino imperio ſubduntur, & credunt; & contremiſcunt; augetur ergo in illis quoad hoc euidentia credibilitatis ſicut in hoc ſæculo, tantò magis hæc creſcit in puſillo fideli, dùm maioris authoritatis viros fidei adhærere conſpicit; vnde etiã ipſe damnatus volens, nolens, humanâ, & acquiſitâ, & quaſi coactâ fide credit, & contremiſcit. *Idem proportionaliter ferendum eſt iudicium de Dæmone & de damnato.*

Videtur autem pati aliquam difficultatem, quomodò dæmon non euidenter cognoſcat veram eſſe fidem. Siquidem in illius confirmationem tot patrata miracula vidit, quæ ipſe verè eſſe miracula omninò nouit. Siquidem perfectè co- *Diluitur ſcrupulus.*

K gnoſcit

gnoſcit vires naturæ, & quovſque peruenire poſſent, vnde non poteſt in illo contingere quod in nobis, qui poſſumus de miraculis ipſis dubitare.

Nihilominùs hoc non tantùm vrget; licet enim diabolus de veritate miraculi non dubitaret, poterat tamen dubitare, an factum fuiſſet in fidei confirmationem.

Obiectio 1. Durandi.

Obiicit Durandus illud Iacobi 2. *tu credis quod vnus eſt Deus, & benè facis, & dæmones credunt, & contremiſcunt.* Vbi Iacobus reprehendit peccatores fideles, eò quod habeant fidem mortuam propter peccata, & in hoc videtur comparare illos dæmonibus, quaſi habentibus ſimilem fidem.

Confirmatur authoritate DD. Auguſtini & Thomæ.

Poteſt hoc confirmari ex Auguſt. lib. de fide, & operibus cap 16. & lib. 15. de Trinitate cap. 18. & tract. 6. ſuper Ioannem. Ait enim peccatorum fidem, eſſe fidem dæmonum. Authoritate etiam S. Doctoris inſurgere quis poſſet, ipſe enim circa illa verba 1. ad Corinth. 3. *Neſcitis quia templum Dei eſtis, & Spiritus Dei habitat in vobis* dicit lect. 3. quod *non habitat Chriſtus in nobis per fidem informem, alioquin habitaret etiam in dæmonibus*, & infrà. qu. 18. art. 3. ad 2. ex Auguſt. in Enchiridion cap. 8. ait. *Magìs poteſt eſſe fides informis in damnatis, quàm ſpes.*

Occurritur argumento & explicantur authoritates adductæ.

Occurrunt communiter Theologi, quod Iacobus in hoc ſolùm comparat fidem peccatorum fidei dæmonũ, quod neutra iuſtificat, quia vtraque eſt ſine charitate, & operibus. Et hoc ſimiliter intendit Auguſtinus, & D. Thomas loco citato ad Corint. Cùm enim habens fidem informem careat gratiâ, & charitate, non poteſt dici, quod magìs in illo habitet Deus, quàm in dæmone. Aliud autem teſtimonium ex qu. 18. nihil aliud importat, niſi quòd magis repugnat in damnatis ſpes quàm fides informis; Non tamen proinde inferre licet, quod exiſtimet fidem informem in illis eſſe.

Obiectio 2.

Inſuper arguit Durandus, quia damnati, qui habuerunt fidem infuſam in viâ, adhuc cognoſcunt in inferno plurimas ſupernaturales veritates: & circà naturalia, quidam ſunt ita benè affecti, ſicut quidam peccatores fideles in viâ; manet enim in damnatis inclinatio naturalis ad bonum: ergo non repugnat, quod in illis ſit fides infuſa informis.

Cõfirmatur 1.

Confirmatur, quia fides non amittitur, niſi per peccatum infidelitatis; ſed multi fideles damnati, & omnes dæmones nunquàm commiſerunt peccatum infidelitatis: ergo non amiſerunt fidem ſemel receptam.

Cõfirmatur 2.

Inſuper in inferno eſt aliquod ſignum diſtinctiuum eorum, qui fuerunt fideles ab his, qui non fuerunt, ſed non eſt aliud quo diſtinguantur, niſi fides, quam receperunt: ergo.

Reſpondetur ad obiect.

Ad primum reſpondetur ex dictis, quod in damnatis nullus manet bonus affectus circà ſupernaturalia, & quamuis circà naturalia, maneat inclinatio ad bonum in communi; tamen in particulari nihil appetunt, quod non ſit peccatum deprauatum ex intentione mali finis, & obſtinatione in malum.

In damnatis nullus remanet affectus circà ſupernaturalia.

Reſpond. ad 1. confirmationẽ.

Ad ſecundum dicimus, quod in homine viatore, nunquam amittitur fides, niſi propter peccatum infidelitatis; ſed in damnato, quia repugnat omnis pia affectio ergà ſupernaturalia, quæ requiritur ad fidem, illam perire neceſſe eſt, quæ etiam perit per ſubtractionem concurſus diuini in pœnam peccati, Imò damnati peccant peccato infidelitatis ex affectu, vt diximus de dæmonibus, & nollent credere, nec ſignis oſtendentibus euidentiam credibilitatis aſtringi, & ſunt ſic diſpoſiti, vt non crederent, niſi hæc ſigna viderent.

Diſcrimen inter peccatorẽ in viâ, & damnatum quoad amiſſionẽ fidei.

Reſpond. ad 2. Confir.

Ad vltimum reſpondet Caietanus, quòd in inferno fideles ab infidelibus diſtinguntur charactere indelebili remanente, & pœnâ maiori cæteris paribus, & demùm ſignaculo maculæ pollutæ fidei ſuſceptæ.

ARTICVLVS III.

Vtrùm, qui diſcredit vnum articulum fidei, poſſit habere fidem informem de aliis articulis.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Sicut peccatum mortale contrariatur charitati; ita diſcredere vnum articulum contrariatur fidei; ſed charitas non remanet in homine poſt vnum peccatum mortale: ergo neque fides, poſtquàm diſcredidit vnum articulum fidei.

CAPVT VNICVM.

Vtrùm in hæretico diſcredente vnum articulum fidei remaneat fides Informis.

Aſſertio.

DIcendum quod in hæretico diſcredente vnum articulum fidei, non manet fides, neque formata, neque informis.

Opinio Durandi ſingularis improbatur.

Hæc concluſio eſt in terminis S. Doctoris hic, quẽ ſequuntur omnes Theologi,vnico excepto Durando, qui in 3. diſt.23. qu.9. art.1. exiſtimat hæreticum vni articulo diſcredentem non proinde perdere fidem de aliis. Eamdem ſententiam ſequitur Gloſſa in Rubricam de ſummâ Trinitate,& fide Catholicâ;Imò addit Durandus, quod etiamſi tot actus infidelitatis circà eumdem articulum talis multiplicet, vt infidelitatis habitum circà illum acquirat, non tamen perdit fidem; quod quidem iure optimo non ſolùm temerarium,ſed,& errori proximum communiter reputatur.

Probatur aſſertio.

Et probatur concluſio à priori, ratione quam affert S.Thomas,quod ſpecies cuiuſlibet habitus depẽdet ex formali ratione obiecti, quâ ſublatâ ſpecies habitus remanere non poteſt; formale autem obiectum fidei eſt veritas prima, ſecundùm quod manifeſtatur in ſcripturis ſacris,& Doctrinâ Eccleſiæ,quæ procedit ex veritate primâ; Vnde quicumque non inhæret ſicut infallibili,& diuinæ regulæ,Doctrinæ Eccleſiæ,quæ procedit ex veritate primâ in ſcripturis ſacris manifeſtata, ille non habet habitum fidei; ſed ea, quæ ſunt fidei, alio modo tenet, quàm per fidem; ſicut ſi aliquis mente teneat aliquam concluſionem ignorans medium illius demonſtrationis, manifeſtum eſt quod non habet ſcientiam illius, ſed opinionem tantùm. Manifeſtum eſt autem, quod ille, qui inhæret doctrinæ Eccleſiæ tanquàm infallibili regulæ, omnibus aſſentit quæ Eccleſia docet; alioquin, ſi de his quæ Eccleſia docet, tenet quæ vult, & quæ non vult, reſpuit, non iam inhæret doctrinæ Eccleſiæ, ſicut infallibili regulæ, ſed ꝓpriæ voluntati; vnde manifeſtum eſt, quod hæreticus, qui pertinaciter diſcredit vnum articulum fidei, non eſt paratus ſequi in omnibus doctrinam Eccleſiæ: ergo manifeſtum eſt quòd talis hęreticus circâ vnum articulum, fidem non habet de aliis articulis, ſed opinionem quamdam ſecundùm propriam voluntatem.

Doctrina Eccleſiæ in ſcripturis manifeſtata, infallibilis fidei regula.

Obiicitur 1.

Obiicit ipſe author contrà prædictam concluſionem. Intellectus naturalis hæretici non eſt potentior quàm intellectus Catholici, ſed intellectus Catholici indiget adiuuari ad credendum quemcumque articulum fidei dono fidei; ergo videtur quòd nec hæretici aliquos arriculos fidei credere poſſint ſine dono fidei informis.

Reſpondet S.Doctor.

Reſpondet Sanctus Thomas, quòd *hæreticùs non eodem modo tenet alios articulos fidei, in quibus non errat, ac tenet fidelis, ſcilicet inhærendo ſimpliciter primæ veritati, ad quod indiget homo adiuuari per habitum fidei. Hæreticus autem tenet quæ ſunt fidei, propriâ voluntate.* Hæc Diuus Thomas.

Diſcrimen inter Catholicũ & hæreticum circà articulos quos iſte credit.

Quamuis ergo apparenter videatur hæretico verbi gratia Caluiniſtæ, quod credit myſterium Trinitatis, quia eſt à Deo reuelatum; materialiter tamen tantùm credit propter diuinam reuelationem: Cùm enim hæc diuina reuelatio non poſſit conſtare nobis, niſi per organum, & propoſitionem Eccleſiæ, ad quam ſpectat proponere, quæ ſunt à Deo reuelata, deficit formaliter in ratione formali fidei, quæ eſt prima veritas propoſita in ſcripturis ſecundùm doctrinam Eccleſiæ, vt conſtat ex dictis de obiecto fidei.

Obiicitur 2.

Obiicit præterea ipſe Diuus Thomas. Sicut ſub fide continentur multi articuli fidei, ita ſub vnâ ſcientiâ putà Geometriâ continentur multæ concluſiones: ſed homo aliquis poteſt habere ſcientiam Geometriæ circà quaſdam Geometricas concluſiones, aliis ignoratis: ergo homo aliquis poteſt habere fidem de aliquibus articulis fidei; alios non credendo.

Reſpondetur ex diſparitate inter ſcientiã & fidem, quòd illa habet diuerſa media, iſta verò vnicum.

Reſpondet S.Thomas quod *in diuerſis concluſionibus vnius ſcientiæ ſunt diuerſa media, per quæ probantur, quorum vnum poteſt cognoſci ſine alio. Et ideò homo poteſt ſcire quaſdam concluſiones vnius ſcientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter vnum medium, vt diximus, ſcilicet propter veritatem primam propoſitam nobis ab Eccleſiâ*

Eccleſiâ, &c. Et ideò qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Inſtantia. Contrà hanc ſolutionem S. Doctoris obiicere potes. Videtur enim inde ſequi, quod ſi aliquis inſignis Theologus incideret in hæreſim contrà vnam veritatem fidei, amitteret ſtatim habitum Theologiæ; quia hic neceſſariò pendet ex fide, cùm ſit habitus concluſionum, & fides habitus primorum principiorum; vidimus enim primâ parte, quod ratio formalis, ſub quâ Theologia procedit, eſt virtualis reuelatio: deficiente ergo reuelatione diuinâ ſiue fide per errorem & pertinaciam contrà vnum articulum, ratio formalis ſub qua habitus Theologiæ periret, quod tamen experientia ipſa docet eſſe falſum; ſiquidem Theologi ſic in errorem, vel hæreſim lapſi egregios tractatus componunt, & tàm rectè de Theologicis diſcurrunt ac anteà.

Theologia eſt habitus concluſionũ; fides autem eſt habitus primorũ principiorum.

Solvitur 1. Diuerſimodè occurrunt huic argumento. Aliqui ſatis acuté dicunt, quod, quamuis Theologia pendeat ex habitu fidei infuſæ; hoc tamen non habet ex ſe, quia ſufficeret ad illam habitus fidei acquiſitæ; dummodò ex illâ quis pro certo haberet ea quæ fides docet; inde enim poſſet benè diſcurrere, & ſuppoſitis eiſdem veritatibus, quas fides aſtruit, eaſdem concluſiones eliceret.

Solutio 2. in idem recidens Quæ quidem ſolutio, quamuis non placeat Bannez, & aliis, nec conſonet his quæ diximus de certitudine Theologiæ; tamen quoad propoſitum in idem redit, ac ſolutio ipſius Bannez, & aliorum aſſerentium quod in illo homine non remanet propriè habitus Theologiæ, ſed aliquid ſimile æquiuocè tamen, ſicut homo mortuus dicitur homo, & manus abſciſſa dicitur manus. Dixi quòd in idem redit ac prima ſolutio, quia eius authores hoc tantùm volunt, quòd ad ſaluandam Theologiam vtcunque dictam ſufficit fides acquiſita principiorum ad benè diſcurrendum circà concluſiones; non tamen poſſunt intendere, quòd ille habitus eſſet verè habitus Theologiæ eiuſdem certitudinis ac noſtra.

In heretico nõ remanet habitus Theologiæ, niſi æquivocè.

Et iudicarem quòd poſſumus hic non diſſimiliter philoſophari ac primâ ſecundæ de virtutibus philoſophorum Gentilium locuti ſumus cum Caietano, & quod talis eſſet dicendus Theologus ſicut philoſophus iuxtà ſua principia virtuoſum aliquem diceret, qui iuxtà fidei principia verè virtuoſus dici non poſſet.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm fides poſſit eſſe maior in vno, quàm in alio.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Vbicunque inuenitur paruùm, & magnum, ibi inuenitur maius & minus; ſed in fide inuenitur magnum & paruum. Dicit enim Dominus Petro Matthæi.13. *modica fidei, quare dubitaſti?* Et 15. mulieri dicitur, *mulier magna eſt fides tua*: ergo fides poteſt eſſe maior in vno quàm in alio.

CAPVT VNICVM.

Fides diuerſimodè conſiderata poteſt eſſe maior, non ſolùm in vno iuſto reſpectu alterius, ſed in peccatore reſpectu iuſti.

Concluſio articuli, quòd fides poſſit eſſe maior in vno quàm in alio, eſt de fide, & ita eſſe conuincitur ex pluribus teſtimoniis, ſed præcipuè ex duobus adductis ab authore, vbi reprehenditur modica fides Petri, & mulieris Cananææ fides extollitur. Fidem reperit Chriſtus in Iſraël, & maiorem in Centurione, dùm dicebat. *Non inueni tantam fidem in Iſraël.*

Expenditur & ſtatuitur de fide concluſio articuli.

Optimo autem diſcurſu oſtendit author quidquid in hac materiâ dici poteſt. Quantitas igitur habitus ex duobus attenditur (vt ex dictis primâ ſecundæ quæſt.52. recolendum tibi erit) vel ex obiecto, vel ex ſubiecto ſecundùm quod de habitu participat. Quoad obiectum in fide; ſi loquamur de obiecto formali; cùm ſit vnum ſimplex ſcilicet prima veritas, ex illo vt ſic nequit fides diuerſificari in credentibus; ſed fides eſt vna ſpecie in omnibus: quòd autem attinet ad obiectum materiale, ſcilicet ea quæ materialiter credenda proponuntur, cùm ſint plura, & poſſint accipi vel magis, vel minùs explicitè: ſecundùm hoc poteſt vnus homo plura explicitè

Quãtitas habitus attenditur ex obiecto & ex ſubiecto.

Maior vel minor fides ſolùm penſatur ex obiecto materiali.

explicitè credere, quàm alius; & ſic in vno poteſt eſſe maior fides, ſecundùm maiorem fidei explicationem.

Quātitas fidei ex parte ſubiecti attenditur penès intellectum & voluntatem.

Conſideratâ verò fide, ſecundùm quod participatur à ſubiecto, adhuc illam diuidere debes; cùm enim actus fidei procedat ex intellectu, & ex voluntate, vt ex ſupradictis conſtat, poteſt dici in aliquo maior fides ex parte intellectus propter maiorem certitudinem, & firmitatem; & alio modo ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, ſeu deuotionem, vel confidentiam, dici poteſt fides maior in vno quàm in alio.

Fides viua etſi minima, maior eſt quàuis fide informi.

Ex quâ doctrinâ vltrà concludendendum eſt, quod abſolutè, & ſimpliciter loquendo, fides viua, quæ tàm ex parte intellectus, quàm ex parte voluntatis omnia habet requiſita, quamuis minima, maior ſit quàm maxima fides informis, quia huic deficit rectitudo voluntatis, nec habet rationem perfectæ virtutis; è contra illa eſt ſimpliciter virtus attingens perfectè ſuum obiectum, quod eſt vltimus finis.

Poteſt tamen fides informis maior eſſe in ratione habitus.

Cùm hoc tamen ſtat, quod in ratione habitus intellectualis poteſt eſſe maior, & intenſior fides informis, quàm formata, quia poteſt magìs participari ab intellectu; vnde, ſi iuſtus habens fidem intenſiorem, quàm alius, incidat in peccatum mortale, cùm non minuatur illius fides in eſſe habitus intellectualis vt ſic, fides illa intenſior erit, & maior fide formatâ alterius hominis iuſti, qui non tàm intensè credebat. Et ſimiliter loquendo de obiecto materiali poteſt fides informis maior eſſe fide formatâ, dùm illa plura explicitè attingit, quàm iſta, prout contingit in fide Theologi, vel alterius docti in peccato mortali exiſtentis, reſpectu fidei vnius ruſtici exiſtentis in gratiâ, quamuis hic excedat ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, ſeu deuotionem, vel confidentiam.

QVÆSTIO VI.

De causâ fidei.

CONSIDERANDVM nunc eſt de cauſa fidei.

ARTICVLVS I.

Vtrùm fides ſit homini infuſa.

CONCVLSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà, ex illo ad Epheſ. 2. *gratiâ eſtis ſaluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei eſt.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm fides informis ſit donum Dei.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà ex quadam Gloſſa 1. ad Corinth 13. quæ habèt, quòd fides, quæ eſt ſine charitate, eſt donum Dei. Hæc autem eſt informis: ergo fides informis eſt donum Dei.

CAPVT VNICVM.

Non ſolùm fidem formatam eſſe donum Dei, ſed etiam informem, & hanc infundi poſſe ſine gratiâ.

Duo requiſita ad fidem.

DIſtinguit S. Doctor art. 1. duo requiſita ad fidem; alterum, vt homini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc quod homo aliquid explicitè credat; alterum eſt aſſenſus credentis ad ea quæ proponuntur.

Aſſertio 1.

Dicit ergo S. Doctor, quod quantùm ad primum ex prædictis, neceſſe eſt quod fides ſit à Deo.

Probatur.

Et probat; ea enim quæ ſunt fidei, excedunt rationem humanã; vnde non

 cadunt

cadunt in cognitionem hominis, niſi Deo reuelante: ſed quibuſdam quidem reuelantur immediatè à Deo, ſicut ſunt reuelata Apoſtolis, & Prophetis: quibuſdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores, ſecundùm illud ad Romanos. 10. *quomodò prædicabunt, niſi mittantur.*

Confirmatur pluribus ſcripturæ locis.

Fidei igitur dogma eſt, quod fides prædicto modo conſiderata eſt donum Dei, & præter rationem adductam ex authore, quæ omninò id conuincit, pluribus ſcripturæ locis id oſtendere poſſemus. Apoſtolus 1. ad Corinth. 2. *ſapientiam*, inquit, *loquimur inter perfectos; ſapientiam autem non huius ſaculi, qui deſtruuntur, ſed ſapientiam in myſterio abſconditam.* Et idem Apoſtolus ad Theſſal. 2. *gratias agimus*, inquit, *Deo, quoniam cùm accepiſſetis à nobis verbum auditus fidei, accepiſtis illud, non vt verbum hominum, ſed ſicut verè eſt verbum Dei.* Et ipſe Chriſtus Matthæi 16. ad Simonem. *Caro, & ſanguis non reuelauit tibi, ſed Pater meus*, & ſimilia plura in ſcripturâ inuenies, quæ hanc veritatem confirmant.

Duplex cauſa exterior inducens ad fidē, ſed inefficaciter.

Quod autem attinet ad ſecundum: ſcilicet ad aſſenſum hominis in ea quæ ſunt fidei; docet author, quod duplex cauſa poteſt conſiderari; altera exteriùs inducens ſicut miraculum viſum, vel perſuaſio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum eſt ſufficiens cauſa; videntium enim vnum, & idem miraculum, & audientium eamdem prædicationem, quidam credunt, & quidam non credunt: & ideò oportet ponere aliam cauſam interiorem, quæ mouet hominem interiùs ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei.

Error Pelagianorum.

Hanc cauſam, inquit, S. Thomas *Pelagiani ponebant ſolum liberum arbitrium, & propter hoc dicebant, quod initium fidei eſt ex nobis, in quantum ſcilicet ex nobis eſt, quod parati ſumus ad aſſentiendum his quæ ſunt fidei; ſed conſummatio fidei eſt à Deo, per quam nobis proponuntur ea quæ credere debemus.*

Aſſertio 2.

Contra hunc famoſum, & æquè Eccleſiæ infeſtum errorem concludit S. Doctor, quod *fides quantùm ad aſſentiendum, qui eſt principalis actus fidei, eſt à Deo interiùs mouente per gratiam*, & (vt magis explicat in ſolutione ad primum, & ſecundum) *licet fides gignatur ex aliquâ ſcientiâ, tanquàm ex proponente exteriùs ea quæ ſunt fidei vel perſuadente ad credendum, vel verbo, vel facto, ſed principalis, & propria cauſa fidei eſt Deus interiùs mouens ad aſſentiendum.*

Fidei aſſenſus eſt à Deo interiùs mouēte per gratiam.

Probatur 1. ex ſcripturâ.

Hæc concluſio tanquam Catholica veritas ab omnibus recipitur, & variis ſcripturæ teſtimoniis confirmari poſſet. Præcipuum eſt illud quod author adducit in argumento ſed contrà ex Epiſt. ad Epheſ. 2. *gratiâ eſtis ſaluati per fidem, & non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei eſt*, & ad Philipp. 1. *vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolùm, vt in eum credatis; ſed etiam vt pro illo patiamini.* Et 1. ad Cor. 4. *quis enim te diſcernit? Quid autem habes, quod non accepiſti?* &c.

Probatur 2. ex Conciliis.

Eamdem veritatem definitam habemus in variis Conciliis, Milleuitano cap. 4. & Arauſicano can. 5. & nouiſſimè in Trident. ſeſſ. 6. can. 3. vbi habetur. *Si quis dixerit ſine præueniente Spiritus Sancti inſpiratione, atque eius adiutorio hominem credere, ſperare, diligere, aut pœnitere poſſe, ſicut oportet, vt ei iuſtificationis gratia conferatur, Anathema ſit.*

Probatur 3. ratione à priori.

Probatur inſuper concluſio ratione à priori adductâ ab authore hîc, quia, cùm homo aſſentiendo his quæ ſunt fidei, eleuetur ſuprà naturam, oportet quod hoc inſit ei ex ſupernaturali principio interiùs mouente, quod eſt Deus: Et ideò fides quantum ad aſſentiendum, qui eſt principalis actus eius, eſt à Deo interiùs mouente per gratiam.

Aſſertio 3.

Fidem etiam informem eſſe donum Dei ſtatuit Sanctus Doctor articulo ſecundo.

Probatur, & explicatur.

Hanc concluſionem amplectuntur omnes Theologi, vel meliùs dixerim Catholici, & eam explicat author, diſtinguendo, quòd priuatio quandoque pertinet ad rationem ſpeciei, quandoque non. Priuatio autem formæ, ſiue gratiæ & charitatis, quod vno verbo dicitur informitas, non pertinet ad rationem ſpeciei ipſius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cuiuſdam exterioris formæ; qui ergo cauſat fidem ſimpliciter dictam, eſt cauſa fidei informis; ſed Deus eſt cauſa fidei ſimpliciter dictæ: ergo eſt cauſa fidei informis: ergo fides informis eſt donum Dei, quæ doctrina perſpicua tibi erit ex abundè ſuprà dictis in hoc puncto, dùm de fide informi diſputatio procedebat.

Informitas nō eſt de ratione fidei.

Obiectio 1.

Et clariùs ex doctrinâ authoris in ſolutione ad ſibi obiecta, horum veritatem

veritatem percipias. Primò enim obiecerat, quòd Dei perfecta ſunt opera, & fides informis eſt quoddam imperfectum.

Soluitur à D.Thoma. Reſpondet Diuus Thomas, quòd *fides informis, etſi non ſit perfecta ſimpliciter perfectione virtutis, eſt tamen perfecta quâdam perfectione, quæ ſufficit ad fidei rationem*, habes etiam in duplici ſolutione ad ſecundum, differentiam inter cauſalitatem Dei reſpectu fidei informis & reſpectu peccati, & magis explicatum, quod diximus. Sic enim ait. *Deformitas actus eſt de ratione ſpeciei ipſius actus ſecundùm quod eſt actus moralis, vt conſtat ex dictis primâ ſecunda quaſtion. 23. art.6. dicitur enim actus deformis propter priuationem formæ intrinſecæ, quæ eſt debita commenſuratio circunſtantiarum actus. Et ideò non poteſt dici cauſa actus deformis Deus, qui non eſt cauſa deformitatis, licet ſit cauſa actus, in quantum eſt actus.*

Deus non poteſt dici cauſa actus deformis.

*Vel dicendum,*inquit author, *quod deformitas non ſolùm importat priuationem debitæ formæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem, vnde deformitas ſe habet ad actum,ſicut falſitas ad fidem. Et ideò ſicut actus deformis non eſt à Deo;ita nec aliqua fides falſa. Et ſicut fides informis eſt à Deo; ita etiam actus qui ſunt boni ex genere, quamuis non ſint charitate formati, ſicut plerumque in peccatoribus contingit, ſunt à Deo.*

Suboritur noua difficultas. Subdubitant hic aliqui, vtrùm fides informis ita ſit donum Dei, vt etiam aliquando Deus illam homini peccatori tribuat, ſine gratiâ & charitate.

Quid ſentiant Scotus Durãdus,& alij. In quo Scotus in 2. diſt. 36. quæſt. vnicâ art.4. cenſet nunquam fidem infundi diuinitùs ſine charitate. Idem docet Durandus in 3. diſt. 23. quæſt.6. quos ſequuntur aliqui pauci, Dominicus Soto lib.3. de naturâ, & gratiâ cap.8. videtur partim adhærere huic ſententiæ, quamuis omninò ab illâ recedat aſſerens quòd in Baptiſmo in re ſuſcepto poteſt conferri fides informis, putà ſi aliquis voluerit Baptizari, cum affectu tamen ad peccatum mortale, recipiet ſine dubio fidem ſine gratiâ.

Verùm S. Thomas, quem ſequuntur communiter Theologi, abſolutè ſentit hic in ſolutione ad tertium infundi aiiquando fidem ſine gratiâ, & charitate: verba ipſius ſunt. *Dicendum quod ille, qui accipit à Deo fidem abſque charitate, non ſimpliciter ſanatur ab infidelitate, quia non remouetur culpa præcedentis infidelitatis, ſed ſanatur ſecundùm quid, vt ſcilicet ceſſet à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quod aliquis deſiſtat ab vno actu peccati etiam Deo hoc faciente, qui tamen ab actu alterius peccati non deſiſtit propriâ iniquitate ſuggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quod credat, non tamen datur ei charitatis donum: ſicut etiam aliquibus abſque charitate datur donum prophetiæ,vel aliquid ſimile* Hæc D.Thomas.

Reſoluitur difficultas à S.Doctore cõtrà præfatos.

Fides infuſa à Deo collata ſine charitate, non eſt virtus ſimpliciter. Ex quibus habemus, quòd fides informis quandoque datur à Deo ſine charitate; datur, inquam, ille fidei habitus, qui ſine charitate eſt vera fides infuſa, non tamen ſimpliciter virtus, vt patet ex dictis.

Cùm autem infunditur (inquit Caietanus in calce commentarij art.2.) *vna aliqua virtus ſimpliciter in eſſe virtutis, tunc ſimul omnes virtutis habitus in eſſe virtutis infunduntur. Et hac diſtinctione oportet vti propter virtutes, quæ poſſunt eſſe informes. Nam in aliis non diſtinguitur eſſe, & eſſe virtutem ſimpliciter; ac per hoc non diſtinguitur in eis infundi, & infundi in eſſe virtutis ſimpliciter, & hæc nota propter baptizatos in peccato mortali, & propter hæreticos, quando conuertuntur ad fidem cum peccato mortali: infunditur ſiquidem tunc à diuinâ liberalitate fides ſine charitate, ſubiecto diſpoſito ad fidei & non charitatis ſuſceptionem: ſicut materia diſpoſita ad ſubſtantiam animæ, & non ad opera eius, infunditur animâ, vt patet in amentibus ab vtero.* Hæc Caietanus, quæ omninò conſonant his,quæ pluriès de virtutibus & ſtatu illarum 1.2æ. tradidimus.

In virtutibus, quæ poſſunt eſſe informes, diſtinguntur infundi & infundi in eſſe virtutis ſimpliciter: non autẽ in aliis.

QVÆSTIO VII.

De effectibus fidei.

VLtimo de fidei effectibus author diſputat.

Arti

ARTICVLVS I.

Vtrùm timor ſit effectus fidei.

CONCLVSIO. Fides eſt cauſa timoris, & ſeruilis, & filialis; cauſat enim æſtimationem mali pœnæ, & mali culpæ. Timor autem ſeruilis eſt effectus fidei informis; ſed timor filialis eſt effectus fidei formatæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm purificatio cordis ſit effectus fidei.

CONCLVSIO. Primum principium purificationis cordis eſt fides, quâ purificatur impuritas erroris, quæ ſi perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem cauſat.

Nec omittenda eſt ſolutio ad ſecundum vbi docet, quòd fides etiam informis excludit quamdam impuritatem ſibi oppoſitam, ſcilicet impuritatem erroris: ſed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem ſecum compatitur, quia vniuerſa delicta operit charitas. Prouerb. 10. *Fidei etiam informis excludit quamdam impuritatem.*

CIrcà octauam, & nonam quæſtionem de donis intellectus, & ſcientiæ, nihil ſcholaſticis expoſitoribus textui prorsùs addendum occurrit, vnde illas prætereunt; verùm nos omnia, quæ ad donorum perfectam intelligentiam non ſolùm in cõmuni, ſed in particulari cõducunt, exactè ſatis tradidimus primâ ſecundæ qu. 66. vbi præcipuè cap. 1. non pauca ex his quæſtionibus adduximus pro intelligentia præcipuè donorum ſcientiæ, & intellectus; eò tyrones noſtri recurrant. *Ordo doctrinæ.*

QVÆSTIO X.

De infidelitate.

ABSOLVTA. Diſputatione de fide aggreditur author de vitiis oppoſitis fidei tractatum, & primò de infidelitate quæ ipſi fidei opponitur. 2. agit de blaſphemia, quæ opponitur Confeſſioni fidei. 3. de ignorantiâ & hebetudine, quæ opponitur donis, quæ reſpondent virtuti fidei, vt ſunt ſcientia, & intellectus. De infidelitate autem primò tractat in communi, deinde in particulari.

DE

DE INFIDELITATE IN COMMVNI.

ARTICVLVS I.

Vtrùm infidelitas ſit peccatum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Virtuti contrariatur vitium, ſed fides eſt virtus, cui contrariatur infidelitas: ergo infidelitas eſt peccatum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm infidelitas ſit in intellectu ſicut in ſubiecto.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà. Contraria ſunt in eodem ſubiecto; ſed fides cui contrariatur infidelitas, eſt in intellectu, ſicut in ſubiecto: ergo infidelitas in intellectu eſt.

ARTICVLVS III.

Vtrùm infidelitas ſit maximum peccatorum.

CONCLVSIO. Peccatum infidelitatis eſt maius omnibus peccatis, quæ contingunt in perverſitate morum: ſecùs autem eſt de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus Theologicis.

In peccato infidelitatis quodammodò continentur alia peccata.

Prima pars concluſionis probatur in argumento ſed contrà ex Auguſtino, qui exponens illud Ioann. 15. *ſi non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent*, dicit, *Magnum quidem quoddam peccatum ſub generali nomine vult intelligi, Hoc enim eſt peccatum, ſcilicet infidelitatis, quo tenentur cuncta peccata.* Infidelitas ergo eſt maximum peccatorum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm omnis actio infidelis ſit peccatum.

CONCLVSIO. Infidelis poteſt aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ſint plures infidelitatis ſpecies.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probabitur cap. 3.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm infidelitas Gentilium ſeu Paganorum ſit cæteris grauior.

CONCLVSIO. Simpliciter loquendo infidelitas hæreticorum eſt peſſima omnium, & ſecundùm quid grauior eſt infidelitas Gentilium, ſeu Paganorum reſpectu hæreticorum communiter.

Explicabitur infrà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſit cum infidelibus publicè diſputandum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Moderabimur infrà.

Probatur nunc in argumento ſed contrà ex 9. actorum. Vbi dicitur quòd Saulus conualeſcebat & confundebat Iudæos, & quod loquebatur cum Gentibus, & diſputabat cum Græcis.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm infideles compellendi ſint ad fidem.

CONCLVSIO aliqui infideles compellendi ſunt ad fidem.

Probatur in argumento ſed contrà ex illo Lucæ.14. *Exi in vias & ſepes, & compelle intrare, vt impleatur domus mea*; ſed homines in domum Dei, id eſt in Sanctam Eccleſiam intrant per fidem: Ergo aliqui ſunt compellendi ad fidem.

Explicabitur hæc concluſio infrà.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm cum infidelibus poſſit communicari.

CONCLVSIO ſtatuetur cap.4.

ARTICVLVS X.

Vtrùm infideles poſſint habere prælationem ſeu dominium ſuprà fideles.

CONCLVSIO. Non debet permitti, quod infideles de nouo accipiant dominium ſuprà fideles; cederet enim hoc in ſcandalum, & periculum fidei, at ſi præexiſtant, tolerandi videntur ad ſcandalum vitandum.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm infidelium ritus ſit tolerandi.

CONCLVSIO. Propter aliquod maius bonum, ne impediatur, vel propter aliud maius malum vitandum, ne oriatur, ſunt tolerandi ritus infidelium, tàm Iudæorum quàm Paganorum.

Elucidabitur.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm pueri Iudæorum, & aliorum infidelium ſint inuitis parentibus baptizandi.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Nemini facienda eſt iniuria; fieret autem infidelibus iniuria, ſi eorum filij baptizarentur eis inuitis, quia amitterent ius patriæ poteſtatis in filios iam fideles. Ergo eis inuitis non ſunt baptizandi.

CAPVT I.

Quæ infidelitas ſit peccatum, quod eius ſubiectum, & quæ eius grauitas.

PRæſupponendum eſt cùm S. Doctore, quòd infidelitas dupliciter accipi poteſt. Vno modo ſecundum puram negationem, vt dicatur infidelis ex hoc ſolùm quod non habet fidē: alio modo poteſt intelligi infidelitas ſecundùm contrarietatem ad fidem: quia ſcilicet aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipſam ſecundùm illud Iſaiæ 59. *quis credidit auditui noſtro?* *Infidelitas ſumi ſecundùm negationem, & ſecundùm contrarietatem.*

Dicendum igitur eſt quòd ratio infidelitatis propriè perficitur & ſecundum hoc eſt peccatum, quando aliquis contrariatur fidei, vel repugnando fidei auditui, vel fidem contemnendo: Si autem infidelitas accipiatur ſecundùm puram negationē, ſicut in illis, qui nihil audierunt *Aſſertio 1.*

audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ: quia talis ignorantia diuinorum ex peccato primi parentis conſecuta eſt, & ſic infideles negatiuè damnātur quidem propter alia peccata, quæ ſine fide remitti non poſſunt; non autem damnātur propter infidelitatis peccatum. Vnde Dominus dicit Ioannis.15. *ſi non veniſſem & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent.* Quod exponens Auguſtinus dicit quod loquitur de illo peccato, quod non crediderunt in Chriſtum.

Infideles negatiuè damnantur ſolùm propter ali a peccata.

In hac doctrinâ, quæ eſt authoris art.1. conueniunt omnes Theologi, præter aliquos antiquos, qui ſecuti ſunt Adrianum in quodlib. 4. quæſt. 1. vbi negat aliquem excuſari à peccato infidelitatis, ex eo quod non audiuit aliquid de fide. Exiſtimat enim ignorantiam eorum omnium, quæ immediatè ſunt omnibus ſcitu neceſſaria ad ſalutem, eſſe vincibilem, & peccaminoſam; & ſpecialiter hoc affirmat de ignorantia fidei: citat in ſui fauorem Hugonem à S. Victore; ſed quidquid in hoc ſit cæteri omnes, vt diximus cum S. Thoma, in hoc concordant, quod ſufficientiſſimè oſtenditur ex loco adducto. Ioan.15. *Si non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum non haberent.* Et ex illo ad Rom. 10. *quomodò credent ei, quem non audierunt? quomodò autem audient ſine prædicante.*

Opinio Adriani ſingularis.

Id autem, quod de infidelitate contrariè author docet, eſt adeò certum, vt de fide tenendum ſit; ſi enim infidelitas contrariè ſumpta eſt illius qui repugnat fidei, vel (quod in propoſito idem eſt) negligit credere cùm poſſit, & debeat, habemus teſtimonium apud Ioan. 3. *qui non credit, iam iudicatus eſt.* Et 15. *nunc autem excuſationem non habent de peccato ſuo.* Et Marci vltimo. *Qui verò non crediderit, condemnabitur.*

De fide eſt infidelitatem contrariè ſumptam eſſe graue peccatum.

Contrà hanc veritatem occaſione primi argumenti, quod ſibi obiicit author, monet Caietanus difficultatem in commentario artic. 1. *ex eo quod fides non eſt neceſſaria ad bonum naturale, ſed ſupernaturale tantùm*; ex quo principio ſic arguit. *Nullus peccat volendo bona, quæ ſunt ſuprà naturam ſuam etiam oblata, niſi fortè ratione contemptus, quia ſcilicet deſpicit offerentem, vel oblata, ſed homo ſaluâ Dei, & donorum ſuorum ſupernaturalium reuerentiâ poteſt ea nolle, volendo ſtare in ſuis ſolis naturalibus: ergo non peccat nolendo fidem ſuſcipere. Maior patet in ciuilibus, nam ruſticus nolens acceptare ciuilitatem, & ciuis nolens aſcendere ad nobilitatem, & alij huiuſmodi non peccant; Minor eſt de ſe euidens: ergò.*

MonitumCaietani.

Si dicatur quod quia homo eſt infirmus, per fidem ſanatur; & ideò tenetur ad ſanitatem. Secundò ſi dicas, quòd Deus præcipit fidem ſuſcipi ab omnibus iuxtà teſtimonium adductum. *Qui non crediderit, condemnabitur*, ideò peccatum eſt non ſuſcipere fidem.

Obiiciuntur duo contrà prædicta.

Contrà primum dictum eſt. Quia ſecundùm hoc, nec homo in ſtatu innocentiæ, nec Angeli obligati fuiſſent ad fidem, quod eſt falſum. Contrà ſecundum eſt, quia ratio præcepti vertitur in dubium: apparet enim quod iniuſtè præcipiatur alicui, aut aſcendas ſuper gradum tuum, aut occideris: ſi enim apud homines, quorum vniuerſæ iuſtitiæ ſunt quaſi pannus menſtruatæ, iniquè, & crudeliter Rex terreſtris offerret ciuibus nobilitatem, aut mortem, Quomodò fas erit dicere, quòd Deus miſericorditer offerat creaturis rationalibus fidem cum reliquis rationalibus donis, cum tali præcepto, aut hoc ſuſcipite, aut mortem? Iuſtitia namque hoc potiùs exigere videtur, aut hæc ſuſcipite, aut priuati eritis felicitate ſupernaturali, vobiſque imputabitur quidquid vobis ex hac refutatione deerit. Sic Caietanus acutè obiicit.

Reſpondetur ad primum.

Reſpondetur ad ſecundum.

Deus minùs ſuſpectus de iniuſtitia quam homines quorum iuſtitia ſunt ſicut pannus menſtruata.

Quibus ipſius doctrinâ occurremus, quæ neceſſaria eſt. Vult igitur Caietanus quod non propterea homo tenetur acceptare fidem, quia eſt infirmus, ac proinde ad quærendum medicinam aſtringitur, quæ ſine fide haberi non poteſt. Nam, ſi ex hoc capite præceptum de ſuſcipiendâ fide naturam intellectualem obligaret; homo in ſtatu naturæ integræ, & Angelus ſimiliter non fuiſſent præcepto aſtricti ad credendum, ſed vult Caietanus, quòd ideò homo teneatur credere, quia fuit à Deo eleuatus ad eſſe ſupernaturale, & ad participationē diuinæ naturæ ab initio ſuę conditionis, & cùm ad finē ſupernaturalem neceſſaria ſit fides, & alia chariſmata, ex præcepto tenetur illa acceptare ſicut tenetur edere ex præcepto, ex eo quod vegetabilis ſit, & hoc temperatè, quia habet appetitum ex naturâ ſuâ rationi ſubditum; tenetur etiam iu-

Aperitur tandem intentum & ſenſus Caietani.

ſtè ſe habere ergà proximum, quia eſt rationalis naturæ.

Diſputat hîc Bannez de peccato, quod obligat puerum venientem ad vſum rationis conuertendi ſe ad Deum, ſed hanc diſputationem primâ ſecundæ in propria ſuâ ſede, nempe quæſt. 89. art. 6. variis Capitibus dilucidauimus.

Aſſertio 1. Quoad ſecundum quæſitum in titulo capitis, concordant cum S. Doctore Theologi, quòd infidelitas eſt in intellectu, ſicut in proximo ſubiecto; in voluntate autem, ſicut in proximo motiuo.

Hæc veritas euidenter conſtat ex omnibus quæ diximus primâ ſecundæ de ſubiecto virtutum & vitiorum, & pluriès repetitis à nobis de actu imperato, & imperante.

Probatur à S. Doctore. Paucis autem eam elucidat S. Thomas, aſſerendo quòd peccatum in illâ potentiâ eſſe dicitur, quæ eſt principium actus peccati: actus autem peccati poteſt habere duplex principium; vnum quidem primum & vniuerſale, quod imperat omnes actus peccatorum; & hoc principium eſt voluntas; quia omne peccatum eſt voluntarium: aliud autem principium actus peccati eſt proprium & proximum, quod elicit peccati actum. Sicut concupiſcibilis eſt principium gulæ, & luxuriæ, & ſecundùm hoc gula, & luxuria dicuntur eſſe in concupiſcibili.

Duplex eſt principium peccati, proximum & remotum.

Diſſentire autem, qui eſt proprius actus infidelitatis, eſt actus intellectus, ſed moti à voluntate, ſicut & aſſentire: Et ideò infidelitas, ſicut & fides, eſt quidem in intellectu, ſicut in proximo ſubiecto: in voluntate autem, ſicut in proximo motiuo; & hoc modo dicitur omne peccatum eſſe in voluntate, non quòd ſit in illâ tanquam in ſubiecto, ſed quia eſt ab illâ, vt à proximo motiuo.

Quâ ratione peccatum omne dicitur eſſe in voluntate.

Quoad vltimum quæſitum de grauitate peccati infidelitatis, S. Thomas docet in articulo tertio maius eſſe peccatum infidelitatis omnibus peccatis, quæ contingunt in peruerſitate morum, ſiue eſſe maximum omnium peccatorum, quæ committuntur contrà virtutes morales. Secùs autem eſt de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus Theologicis. Minùs enim peccatum eſt infidelitas, quam odium Dei, quod opponitur charitati, & quàm deſperatio, quæ opponitur ſpei.

Peccatum infidelitatis maius eſt omnibus commiſſis cōtrà virtutes morales; non autem commiſſis contra virtutes Theologicas.

Hæc concluſio ab omnibus recipitur, & ſecundam eius partem de infidelitate comparatâ ad alia peccata, quæ ſunt contrà charitatem & ſpem, infrà oſtendit S. Thomas. Hic autem ſolùm probat priorem hac Theologicâ demonſtratione. Eò peccatum aliquod eſt grauius, quo per illud magis receditur à Deo; ſed per infidelitatem magis receditur à Deo quam per aliud peccatum contra virtutes morales: ergo. Maior probatur, nam peccatum formaliter conſiſtit in auerſione à Deo, vt ex primâ ſecundæ conſtat. Minor probatur; quia infidelis nequidem cognoſcit Deum: ergo maximè ab illo diſtat. Antecedens probatur, quia per opinionem falſam, nec cognoſcit Deum ſimpliciter, vt patet, nec ſecundùm quid, nam quod ille opinatur, non eſt Deus.

Grauitas peccati colligitur ex receſſu à Deo.

Infidelis nedum nouit Deum.

Nota quæ author indicat in ſolutione ad primum, dicens quod *nihil prohibet peccatum, quod eſt grauius ſecundùm ſuum genus, eſſe minus graue ſecundùm aliquas circunſtantias: Et ideò Auguſtinus noluit præcipitare ſententiam de malo Catholico, & hæretico, aliàs non peccante; quia peccatum hæretici etſi ſit grauius ex genere, poteſt tamen ex aliquâ circunſtantiâ alleuiari*: & è conuerſo peccatum Catholici ex aliquâ circunſtantiâ aggrauari. Videri poteſt Caietanus, qui aliqua obiicit, & ſoluit contrà rationem authoris adductam.

Peccatum grauius ex genere poteſt eſſe minus graue ex circunſtantiâ.

Capvt II.

An omnis actio infidelis ſit peccatum.

Communiter expoſitores hîc attribuunt Gregorio de Arimino, quòd voluerit omnia opera infidelis eſſe peccata; quem tamen Dominicus Soto lib. primo de naturâ & gratiâ cap. 19. ab hac iniuriâ defendit; ita vt ſolùm Gregorius aſtruat, quòd nemo citrà ſpeciale auxilium valet, vel minimum præſtare opus bonum morale; cenſet tamen, quod ille, qui eſt in peccato, imò & infidelis huiuſmodi auxilium ſuſcipit, quo benè agat moraliter; quamuis non conuertatur, prout ipſe Ariminenſis explicat in ſolutione noni argumenti.

Ariminenſem vindicat ab iniuriâ Dominicus Soto.

Vnde potiùs hic eſt error Lutheranorum, quod omnia peccata infidelium

Error Lutheranorum. lium,ſeu peccatorum tanquàm à vitiatâ concupiſcentiâ dimanantia,ſint peccata; de quo non ſemel in primâ ſecundæ dictum eſt.

Contrà quod, quoad infideles attinet (non enim generaliter ad hunc locum hæc controuerſia contrà modernos hæreticos ſpectat) ſtat inconcuſſa Sancti Thomæ concluſio in artic.4.

Concluſio. Infidelem poſſe aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Probatur 1. ex ſacrâ ſcripturâ. Hæc veritas communis eſt apud Theologos Catholicos, quæ poteſt ex ſacrâ ſcripturâ probari, in quâ videmus multotiès commendata opera infidelium, tanquam moraliter bona. Communiter adduci ſolet exemplum obſtetricum ægyptiarum, quæ vt Exod. 1. habetur, contrà Regis mandatum noluerunt mares Hebræorum interficere.

Id etiam conſtat ex communi ſenſu Sanctorum Patrum, quorum teſtimonia apud expoſitores videre poteris.

Probatur 2. ratione à D. Thoma. Hoc ipſum demonſtrat ratio adducta à S. Thoma.Peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Vnde, cùm infidelitas ſit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent, remanet tamen in illis aliquod bonum naturæ:licet ergo infideles non poſſint operari bona opera, quæ ſunt ex gratiâ, ſcilicet opera meritoria; tamen bona opera, ad quæ ſufficit bonum naturæ, æqualiter operari poſſunt: ergo non oportet, quod in omni opere peccent; ſed quandocunque aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant; ſicut enim habens fidem poteſt aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis poteſt aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

Infideles poſſunt benè operari ex naturâ,non autem ex gratiâ.

Peccant ſolùm cum operantur ex infidelitate.

Confirmatur. Et confirmatur, quia poteſt homo peccator, quamuis infidelis, & Idololatra,ſuccurrere (ratione naturali dictante) pauperi in extremâ neceſſitate verſanti:ergo opus illud bonum erit. Conſequentia patet, quia ratio naturalis dictat ita eſſe faciendum. Præterea hoc nobis docet parabola Samaritani à Chriſto Domino introducta; ille enim miſericorditer egit in hominem miſerum; quod quidem, quamuis non ſit hiſtoria, ſed parabola, tamen approbare Chriſtus videtur Samaritani pietatem, qui fecit opus bonum in proximum, vnde,& legis-perito,qui ad ipſum tentandum venerat,dicit: *vade, & tu fac ſimiliter.*

Parabola Samaritani.

Approbatur eius pietas à Chriſto.

Obiectio. Præcipuum argumentum aduerſariorum eſt primum, quod ſibi obiicit author, videlicet illud ad Romanos decimo quarto. *Omne, quod non eſt ex fide,peccatum eſt*; vbi Gloſſa dicit. *Omnis infidelium vita eſt peccatum*; ſed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergo omnis actio infidelis eſt peccatum.

Soluitur à D. Thoma. Reſpondet Sanctus Thomas, quod *Verbum illud eſt intelligendum; vel quia vita infidelium non poteſt eſſe ſine peccato, cùm peccata ſine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate,peccatum eſt;vnde ibidem ſubditur, quia omnis infideliter viuens, vel agens vehementer peccat.*

Cornelius Centurio habebat fidē implicitam, antequàm inſtrueretur à Petro. Denique circà textum articuli quarti aduertat iunior Theologus, quod author in argumento ſed contrà, videtur inſinuare quòd Cornelius centurio, qui à Petro inſtructus, & baptizatus, fuit adhuc exiſtens in ſuâ infidelitate eleemoſynas faciebat, quæ erant Deo acceptæ, quod quidem ipſemet author in ſolutione ad tertium ad bonum ſenſum reducit dicens. *De Cornelio tamen ſciendum eſt, quod infidelis non erat; alioquin eius operatio accepta non fuiſſet Deo, cui ſine fide nullus poteſt placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifeſtatâ Euangelij veritate,vnde, vt eum in fide pleniùs inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.*

CAPVT III.

De pluribus ſpeciebus infidelitatis, & de comparatione earum inter ſe.

D.Thomas interpretatur dictum D. Dionyſii, quo aſſerit bonum contingere vno modo; malum verò multipliciter. SI vim facias in argumento ſed contrà, quo vtitur author in articulo 5. deducto ex Dionyſio capite 4. de diuinis nominibus, & ex philoſopho in ſecundo Ethic. videlicet quod bonum contingit vno modo,malum verò multipliciter,& ſic vnicuique virtuti opponuntur plures ſpecies vitiorum,& conſequenter

ſequenter infidelitatis, quæ fidei Theologicæ opponitur, infinitas aſſignabis ſpecies, à quo vt caueas, optimam tibi in corpore articuli ipſe author aſſignat diſtinctionem, & doctrinam. Docet igitur, quòd quælibet virtus conſiſtit in hoc, quod attingit regulam aliquam cognitionis, vel operationis humanæ, vt ex dictis 1.ª 2.ª conſtat, attingere autem regulam circà vnam materiam non eſt niſi vno modo; ſed à regulâ deuiare contingit multipliciter, & ideò vni virtuti multa vitia opponuntur.

Vnde vni virtuti plura vitia opponũtur.

Diuerſitas autem vitiorum, quæ vnicuique virtuti opponuntur, poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo ſecundùm diuerſam habitudinem ad ipſam virtutem, & ſecundùm hoc ſunt quædam ſpecies determinatæ vitiorum, quæ virtuti opponuntur. Sicut virtuti morali opponitur vnum vitium ſecundùm exceſſum ad virtutem, & aliud vitium ſecundùm defectum à virtute. Alio modo poteſt conſiderari diuerſitas vitiorum oppoſitorum vni virtuti ſecundùm corruptionem diuerſorum, quæ ad virtutem requiruntur. Et ſecundùm hoc vni virtuti, putà temperantiæ, vel fortitudini opponuntur infinita vitia, ſecundùm quòd infinitis modis contingit diuerſas circunſtantias virtutis corrumpi, vt à rectitudine virtutis recedatur: vnde, & Pythagorici malum poſuerunt infinitum.

Diuerſitas vitiorum vni virtuti oppoſitorum poteſt conſiderari, vel ſecundùm diuerſam habitudinem ad virtutem, vel ſecundùm corruptionem diuerſorum, quæ ad virtutem requiruntur.

Aſſertio 1.

Applicando hanc doctrinam ad propoſitum, docet Sanctus Thomas, quod ſi infidelitas attendatur circà comparationem ad fidem, diuerſæ ſunt infidelitatis ſpecies, & numero determinatæ.

Homo renititur fidei multipliciter.

Quod ſic oſtendit. Cùm peccatum infidelitatis conſiſtat in renitendo fidei, hoc dupliciter contingere poteſt, vel enim homo renititur fidei nondùm ſuſceptæ, & talis eſt infidelitas Paganorum, ſiue Gentilium, vel renititur fidei Chriſtianæ; & hoc vel in figurâ, & ſic eſt infidelitas Iudæorum: vel in ipsâ manifeſtatione veritatis, & ſic eſt infidelitas hæreticorum; ergo in generali poſſunt aſſignari tres prædictæ ſpecies infidelitatis.

In quo diſtinguitur infidelitas Iudæorũ ab infidelitate hæreticorum.

Aſſertio 2.

Secundò docet, quod, ſi ſpecies infidelitatis diſtinguantur ſecundùm errorem in diuerſis, quæ ad fidem pertinent, id eſt, quæ ſunt credibilia per fidem; tunc non ſunt determinatæ infidelitatis ſpecies; poſſunt enim errores in infinitum multiplicari, vt patet per Auguſtinum in fine libri de hæreſibus.

Pro intelligentiâ veri ſenſus authoris in prædictis, mouet dubium Caietanus, an in vtroque prædictorum ordinum ſit vera diuerſitas ſpecifica: Nam, ſi diſtinguantur ſpecie vitia ſecundùm diuerſitatem requiſitorum ad virtutem, inſufficienter 1ª 2æ toties determinatum, eſt diuerſitatem ſpecificam vitiorum, & virtutum ex ſubiectis eſſe indagandam.

Excitatur dubium à Caietano circà prædicta.

Reſpondemus ex ipſo Caietano, *quod peccatum*, vt de illo ex profeſſo primâ ſecundæ diximus, *eſt in duplici genere ſcilicet mali ſimpliciter, & mali moralis: propterea hic ſpecies eius dupliciter aſſignantur; Nam, prout eſt in genere mali moralis, aſſignantur ei ſpecies determinatæ, & certæ, & hæ ſunt quæ in litterâ dicuntur attendi penès diuerſam habitudinem ad virtutem: prout autem ſunt in genere mali ſimpliciter, aſſignantur ei ſpecies infinitæ, & hæ ſunt, quæ in litterâ dicuntur attendi penès corruptionem requiſitorum ad virtutem, & quoniam ſpecies in genere mali ſimpliciter non ſunt ſpecies, ſed priuationes ſpecierum, ſicut malum ipſum eſt priuatio generis, putà boni moralis: ideò ſpecies vitiorum ſecundùm corruptionem requiſitorum non ſunt veræ, & propriæ ſpecies vitiorum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, id eſt in tali ordine: Illæ autem, quæ determinatæ ſunt, ſimpliciter ſunt ſpecies vitiorum, & propterea ſufficienter primâ ſecundæ ſuperiùs determinatum eſt de ſpecificâ diuerſitate, & ad diſcretionem peccatorum ſufficit illas certas ſpecies noſſe.* Hæc Caietanus.

Reſoluitur ab eodem.

Peccatum vt eſt in genere mali moralis, habet determinatas ſpecies: infinitas verò, vt eſt in genere mali ſimpliciter.

Ex quibus omnibus colliges abſolutè dicendum tres tantùm eſſe infidelitatis ſpecies, ſcilicet Paganiſmum, ſeu Gentilitatem, Iudaiſmum, & Hæreſim: hæ enim ſunt veræ ſpecies, & ad negotium morale horum notitia tantùm requiritur, & in hac doctrinâ Sancti Doctoris omnes Theologi conueniunt.

Tres propriæ infidelitatis ſpecies.

Diſputat autem Sanctus Thomas in art. 6. an infidelitas Gentilium, ſeu Paganorum ſit cæteris grauior; vbi comparatis inter ſe omnibus infidelitatis ſpeciebus, ſtatuit, quod ſi grauitas infidelitatis attendatur ſecundùm renitentiam ad fidem, grauior eſt infidelitas hæreticorum, Iudæorum infidelitate, & hæc infidelitate Paganorum. Si verò

Quænam grauior dicenda ſit.

conſideretur

conſideretur grauitas infidelitatis ſecundùm corruptionem eorum, quæ pertinent ad fidem, ex oppoſito res ſe habet; nam infidelitas Paganorum eſt omnium grauiſſima, & ſecundum locum obtinet infidelitas Iudæorum. Concludit tamen quòd ſimpliciter loquendo infidelitas hæreticorum eſt peſſima.

In infidelitate poteſt conſiderari comparatio eius ad fidem, & corruptio eorum quæ ad fidem ſpectant.

Quæ omnia deducuntur ex hoc diſcurſu. Sicut enim dictum eſt, duo poſſunt in infidelitate conſiderari, quorum alterum eſt comparatio eius ad fidem, & ex hac parte aliquis grauiùs contrà fidem peccat, qui fidei ſuſceptæ renititur quàm qui renititur fidei nondùm ſuſceptæ; ſicut grauiùs peccat, qui non implet quòd promiſit, quàm ſi non impleat quod nunquàm promiſit; & ſecundùm hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Euangelij, & ei renituntur eam corrumpentes, grauiùs peccant quàm Iudæi, qui fidem Euangelij nunquam ſuſceperunt; ſed quia ſuſceperunt eius figuram in veteri lege, quàm malè interpretantes corrumpunt; ideò etiam eorum infidelitas eſt grauius peccatum, quàm infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Euangelij ſuſceperunt.

Si verò in infidelitate conſideretur corruptio eorum, quæ ad fidem pertinent, ſiue horum, quæ fides credenda exhibet, certum eſt, quòd ſecundùm hoc cùm in pluribus errent Gentiles, quàm Iudæi, & Iudæi quàm hæretici, grauior eſt infidelitas Gentilium, quàm Iudæorum, & Iudæorum quàm hæreticorum. *Niſi fortè* inquit D. Thomas, *quorumdam putà Manichæorum, qui etiam circà credibilia plus errant quàm Gentiles.*

Manichæi in pluribus errabant quam gentiles.

Quia tamen prædictarum duarum grauitatum prima præponderat ſecundæ, quantùm ad rationem culpæ: quia infidelitas habet rationem culpæ magis ex hoc quod renititur fidei, quam ex hoc, quod non habeat ea quæ ſunt fidei, ideò ſimpliciter loquendo infidelitas hæreticorum eſt peſſima.

Infidelitas hæreticorum ſimpliciter peſſima.

Caput IV.

De diſputatione & communicatione cum infidelibus; & an compellendi ſint ad fidem, vel potiùs tolerandi, & ſimul eorum ritus.

Qvoad punctum diſputationis habendæ, vel non habendæ cum infidelibus, omnia, quæ dici poſſent, author paucis comprehendit, aſſerens quòd in diſputatione fidei duo ſunt conſideranda. Vnum quidem ex parte diſputantis; aliud ex parte audientium.

Duo conſideranda in diſputatione fidei.

Ex parte quidem diſputantis eſt conſideranda intentio: ſi enim diſputet tanquàm de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non ſupponens, ſed argumentis experiri intendens, proculdubio peccat, tanquàm dubius in fide, & infidelis.

Diſputans de fide tanquàm dubius, peccat.

Si autem diſputat aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile eſt.

Ex parte verò audientium conſiderandum eſt, vtrùm illi, qui diſputationem audiunt, ſint inſtructi & firmi in fide, aut ſimplices & in fide titubantes, & quidem coram ſapientibus in fide firmis, nullum periculum eſt diſputare de fide, ſed circà ſimplices eſt diſtinguendum; quia aut ſunt ſollicitati ſiue pulſati ab infidelibus, putà Iudæis, vel hæreticis, ſiue Paganis nitentibus corrumpere in eis fidem, aut omninò non ſunt ſollicitati ſuper hoc, ſicut in terris, vbi non ſunt infideles.

Coram ſapientibus poteſt abſque ſcrupulo de fide diſputari.

In primo igitur caſu, ſcilicet quando ſimplices & in fide titubantes ſollicitantur ab infidelibus, neceſſarium eſt publicè diſputare de fide, dummodò inueniantur aliqui ad hoc ſufficientes, & idonei, qui errores confutare poſſint: per hoc enim ſimplices in fide confirmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas, & ipſa taciturnitas eorum, qui reſiſtere deberent peruertentibus fidei veritatem, eſſet erroris confirmatio. Vnde Gregorius in 2. Paſtoralium cap. 4. *ſicut incauta locutio in errorem protrahit; ita indiſcretum ſilentium, eos, qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

In ſecundo verò caſu, quando ſcilicet ſimplices nullo modo ſunt ſollicitati contrà

contrà fidem, vt contingit in terris, vbi non ſunt infideles, periculoſum eſt coram eis diſputare de fide, quorum fides ex hoc eſt firmior, quia nihil diuerſum audierunt ab eo, quod credunt; & ideò non expedit eis, vt verba infidelium audiant diſputantium contrà fidem.

Coram ſimplicibus ſine neceſſitate diſputare, periculoſum.

Quod autem attinet ad communicationem cum infideli docet author, quòd Eccleſia non interdicit fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem Chriſtianam receperunt; non interdicit (inquam) in pœnam infidelium, quia non habet de eis iudicare ſpirituali iudicio, ſed temporali, in caſu quo inter Chriſtianos commorantes aliquam culpam committant, & per fideles temporaliter puniantur.

Communicatio cum infidelibus, qui nunquam fidem ſuſceperunt, eſt licita.

Sed in pœnam Eccleſia interdicit fidelibus communionem illorum infidelium, qui à fide ſuſceptâ deuiant, vel corrumpendo fidem, ſicut hæretici: vel etiam totaliter à fide recedendo, ſicut Apoſtatæ. In vtroſque enim horum excommunicationis ſententiam profert Eccleſia.

Cum aliis, interdicitur ab Eccleſiâ.

Ad cautelam autem aliquibus interdicitur conuerſatio cum infidelibus: aliis verò ab Eccleſia conceditur firmis in fide; ita quòd ex communione eorum cum infidelibus conuerſio infidelium magis ſperari poſſit, quàm fidelium à fide auerſio, conceditur communicare cum infidelibus, qui fidem non ſuſceperunt, ſcilicet Paganis, vel Iudæis, & maximè, ſi neceſſitas vrgeat: ſimplicibus autem & infirmis in fide, de quorum ſubuerſione probabiliter timeri poteſt, deneganda eſt cum infidelibus communio, & præcipuè magna familiaritas, & quod abſque neceſſitate eis communicent.

Simplicibus & infirmis in fide omninò deneganda eſt.

Sint ne compellendi infideles ad fidem, necne, paucis ſatisfacit author.

Ait enim. Quòd infidelium quidam ſunt, qui nunquam ſuſceperunt fidem ſicut Gentiles & Iudæi, & tales nullo modo ſunt ad fidem compellendi, vt ipſi credant, quia credere voluntatis eſt.

Sunt tamen compellendi à fidelibus, ſi adſit facultas, vt fidem non impediant, vel blaſphemiis, vel malis perſuaſionibus, vel etiam apertis perſecutionibus; & propter hoc fideles Chriſti frequenter contrà infideles bellum mouent, non quidem vt eos ad credendum cogant; quia etiamſi eos viciſſent, & captiuos haberent, in eorum libertate relinquerent, an credere vellent: ſed propter hoc vt eos compellant, ne fidem Chriſti impediant.

Infideles tolerandi, niſi fidē tacitis vel apertis molitionibus perſequantur.

Alij verò ſunt infideles, qui quandoque fidem ſuſceperunt, & eam profitentur, ſicut hæretici, & quandoque Apoſtatæ, & tales ſunt etiam corporaliter compellendi, vt impleant quod promiſerunt, & teneant quod ſemel ſuſceperunt.

Hæretici & Apoſtatæ ſemper compellendi ad fidē.

Contrà hanc doctrinam ſtat Scotus in 4. diſt. 4. quæſt. vltimâ, exiſtimans quod religioſè fieret, ſi à principibus infideles, qui nunquàm fidem receperunt, ad credendum cogerentur, eius argumentis optimè occurrit Caietanus in Commentario art. 8. ex quo notandum eſt quòd *Religioni auerſatur cogere infideles omninò extraneos ab Eccleſiâ ad fidem; quia aduerſatur voluntario requiſito ad ſacramenta fidei, vltrà hoc quod aduerſatur ipſi actui fidei, qui eſt credere, de cuius ratione eſt voluntarium, vt in litterâ dicitur.* Hæc Caietanus.

Caietanus contrà Scotū.

Obiicit ſibi author Parabolam quæ habetur Matth. 13. quod ſerui Patris familias, in cuius agro erant zizania ſeminata, quæſierunt ab eo. *Vis, imus & colligimus ea?* & ipſe reſpondit, *non, ne fortè colligentes zizania eradicetis ſimul cum eis triticum.* Vbi dicit Chryſoſtomus. *Hæc dicit Dominus prohibens occiſiones fieri: nec enim oportet interficere hæreticos, quia ſi eos occideritis, neceſſe eſt multos ſanctorum ſimul ſubuerti.*

Obiectio.

Occurrit S. Thomas dicendo, quòd *per illam authoritatem quidam intellexerunt eſſe prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, ſed eorum occiſionem, vt patet per authoritatem Chryſoſtomi inductam. Et Auguſtinus Epiſt.* 48. *ad Vincentium de ſe dicit. Hæc primitùs mea ſententia erat neminem ad vnitatem Chriſti eſſe cogendum, verbo eſſe agendum, diſputatione pugnandum; ſed hæc opinio mea non contradicentium verbis, ſed demonſtrantium ſuperatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, vt multi dicant. Gratias Domino, qui vincula noſtra dirupit.*

Soluitur à S. Doctore.

Legum terror efficax ad conuerſionem hæreticorum.

Qualiter ergo intelligendum ſit, quod Dominus dicit. *Sinite vtraque creſcere vſque ad meſſem,* apparet ex hoc quod ſubditur, *ne fortè colligentes Zizania, eradicetis ſimul cum eis & triticum.* Vbi ſatis oſtendit id quod Auguſtinus

Exponitur parabola de agro ſuperſeminatis zizaniis infeſtato.

lib. 3.

Quandonam adhibenda ſeueritas diſciplinæ.

lib.3. cap.2. dicit contrà Epiſtolam Parmeniani, cùm metus iſte non ſubeſt, id eſt, quando ita cuiuſque crimen notum eſt omnibus, & execrabile apparet: vt nullos prorsùs, vel non tales habeat defenſores, per quos poſſit ſchiſma contingere, non dormiat ſeueritas diſciplinæ.

Mala aliqua toleranda ab hominibus, ſicut à Deo, ne peiora contingant, aut maiora bona impediantur.

De tolerantiâ autem infidelium rituum ſic author diſcurrit; quod cùm humanum regimen à diuino regimine deriuetur ipſum debet imitari, Deus autem, quamvis ſit omnipotens, & ſummè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in vniuerſo, quæ prohibere poſſet, ne eis ſublatis maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala ſequerentur: ſic ergo, & in regimine humano illi, qui præſunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala peiora incurrãtur, ſicut Auguſtin⁹. dicit lib.2. de ordine cap.2. *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaueris omnia libidinibus.* Sic ergo quamuis infideles in ſuis ritibus peccent, tolerari poſſunt, vel propter aliquod bonum, quod ex eis prouenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.

Iudæorum ritus fidei noſtræ vtiles.

Ex hoc autem quòd Iudæi ritus ſuos obſeruant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum prouenit, quòd fidei noſtræ teſtimoniũ habemus ex hoſtibus, & quaſi in figurâ nobis repræſentatur quod credimus: & ideò in ſuis ritibus tolerantur.

Aliorum verò infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut vtilitatis afferunt, non ſunt aliqualiter tolerandi, niſi fortè ad aliquod malum vitandum, ſcilicet ad vitandum ſcandalum, vel diſſidium, quod ex hoc poteſt prouenire, vel impedimẽtum ſalutis eorum, qui paulatim ſic tolerati conuertuntur ad fidẽ: propter hoc enim etiam hæreticorum, & Paganorum ritus aliquando Eccleſia tolerauit, quando erat magna infidelium multitudo.

Capvt V.

Quid de baptiſmo puerorum infidelium, invitis parentibus.

Status quæſiti

Bis eamdẽ diſputationem introduxit S.Thomas de baptiſmo puerorũ infidelium nondùm vſum rationis attingentium, an ſcilicet inuitis parentibus ſint baptizandi, nempe in hac qu.art.12. & 3. parte qu.68. art.10. & quia hìc fuſiùs de hac materiâ tractat, ideò eam omittere noluimus, quam exactè expendit Caietanus in commentario art.12. & vt clariùs in hac graui difficultate procedamus, ſtabilienda priùs nobis erit doctrina authoris, quæ communis eſt inter Theologos, & à quâ benè intellectâ nullus diſcrepare poteſt.

Fundamentũ D. Thomæ.

Statuit ergo S.Thomas, quòd Eccleſiæ vſus nunquam habuit, quòd Iudæorum filij inuitis parentibus baptizarentur.

Quàm Reuerentiâ ſuſcipienda ſit Eccleſiæ conſuetudo, & authoritas.

Hoc igitur ſemel ſtabilito, quòd iſta fuerit perpetua Eccleſiæ conſuetudo, nulli dubium eſſe poterit eam eſſe ſeruandam, & illicitum eſſe oppoſitum: *Eccleſiæ enim conſuetudo*, inquit S.Thomas, *ſemper eſt in omnibus æmulanda; quia & ipſa doctrina Catholicorum Doctorum ab Eccleſiâ authoritatem habet; vnde magis ſtandum eſt authoritati Eccleſiæ, quàm authoritati, vel Auguſtini, vel Hieronymi, vel cuiuſcunque Doctoris.*

Antiquorum temporũ experientia inuocatur.

Probat autem intentum S.Thomas optimâ coniecturâ; quamuis enim fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentiſſimi, vt Conſtantinus, Theodoſius, quibus familiares fuerunt ſanctiſſimi Epiſcopi, Sylueſter Conſtantino, & Ambroſius Theodoſio, qui nullo modo prætermiſiſſent ab eis impetrare, quòd invitis parentibus infidelibus, pueros baptizarent, ſi hoc eſſet conſonum rationi. *Igitur periculoſum*, inquit author, *videtur hanc aſſertionem de nouo inducere, vt præter conſuetudinem in Eccleſiâ hactenùs obſeruatam, Iudæorum filij inuitis parentibus baptizentur.*

Inconuenienti timẽdũ, ſi pueri baptizarentur inuitis parentibus.

Quod & confirmat duplici ratione; altera deductâ ab inconuenienti, alterâ à priori. Si enim pueri nondum vſum rationis habentes, baptiſmum ſuſciperent, poſtmodùm cùm ad perfectam ætatem peruenirent, de facili poſſent à parentibus induci, vt relinquerent, quod ignorantes ſuſceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum.

Id etiam repugnaret iuſtitiæ naturali.

Altera ratio eſt, quia hoc repugnat Iuſtitiæ naturali; filius enim naturaliter eſt aliquid Patris. Et primò quidem à parentibus non diſtinguitur ſecundùm corpus, quandiu in vtero matris continetur; poſtmodùm verò poſtquam ab vtero egreſſus eſt, antequam vſum liberi arbitrij habeat, cõtinetur ſub parentum curâ, ſicut ſub quodam ſpirituali vtero: quamdiù enim vſum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Vnde ſicut bos, vel equus eſt

alicuius, vt vtatur eo, cùm voluerit ſecundùm ius ciuile, ſicut proprio inſtrumento, ita de iure naturali eſt, quòd filius antequàm habeat vſum rationis ſit ſub curâ patris: vnde contrà iuſtitiam naturalem eſſet, ſi puer antè vſum rationis à curâ parentum ſubtraheretur, vel de eo aliquid ordinaretur inuitis parentibus.

Puer perueniens ad vsũ rationis tenetur habere curam ſuæ ſalutis; anteà verò de eâ parentes debent eſſe ſolliciti.

Poſtquam autem incipit habere vſum liberi arbitrij, iam incipit eſſe ſuus & poteſt quantùm ad ea, quæ ſunt iuris diuini, vel naturalis, ſibi ipſi prouidere, & tunc eſt inducendus ad fidem non coactione, ſed perſuaſione, & poteſt etiam inuitis parentibus conſentire fidei, & baptizari, non autem antequàm habeant vſum rationis, vnde de pueris antiquorum Patrum dicitur, quòd ſaluati ſunt in fide parentum; per quod datur intelligi, quòd ad parentes pertinet prouidere filiis de ſuâ ſalute, præcipuè antequàm habeant vſum rationis.

D.Thomæ doctrina quanti ponderis apud omnes.

Prædicta S. Doctoris doctrina eſt tanti ponderis apud Doctores, vt omnes cum eo conueniant, abſolutè loquendo, infidelium pueros inuitis parentibus non eſſe baptizandos, & in hoc non audiendum eſſe Scotum, qui in 4. diſt.4. quæſt.vltimâ tenet, quòd princeps benè faceret, ſi pueros infidelium inuitis parentibus baptizaret, adhibitâ cautelâ, ne ſequerentur homicidia, & quod nutrirentur religioſè.

Improbatur Scoti ſententia.

Dixi abſolutè loquendo, quia in caſu, quod nulla fiat parentibus iniuſtitia, non videtur alienum à mente S. Doctoris, quòd poſſint baptizari, quod mox explicabimus.

Durandi opinio de baptizandis pueris ſeruorum.

Et occaſionem ad hoc dabit Durandus in 4. ſentent. diſt.4. quæſt.3. art.1. exiſtimans aliquos pueros infidelium, ſcilicet ſeruorum, inuitis parentibus baptizare licitum eſſe, auferendo eos à parentum curâ: & conuincitur ratione, quam author tangit in 2. argumento ſcilicet quòd de filiis ſeruorum poteſt Dominus facere quod vult; ac per hoc poteſt eos vendere, & donare propè & longè; & ita auferre à curâ parentũ, & tunc poterunt baptizari; & quia Iudæi ſunt ſeruituti addicti, vt in art. 10. author dixit. Et extrà. De Iudæis. cap. *etſi Iudæos*, dicitur; ideò de filiis Iudæorum ſentit Durandus, quòd ſunt inuitis parentibus ab eis auferendi & baptizandi.

Punctum difficultatis, & veritatem attingit Caietanus ad hoc reducens negotiũ, an licitũ ſit domino pro ſuo arbitrio ſeparare filiũ ſeruum à patre etiam ſeruo abſque vllâ iniuſtitiâ, ex vi poteſtatis, & iuris quod habet ratione dominij.

Nodus difficultatis attingitur à Caietano.

Suarez.

Quòd benè aduertens Franciſcus Suarez in ſuis commentariis ad 3. par.q. 68. art.10. diſp.25. ſect.4. poſt ſtabilitam concluſionem, quòd filij infidelium, qui non ſunt ſerui Chriſtianorum, baptizari non poſſunt inuitis parentibus, deſcendens ad ſtabiliendam ſententiam Durandi, ſupponit & oſtendit prædictã ſeparationem filiorum à parentibus ſeruis licitam eſſe dominis ſuis, quo, vt diximus, ſemel ſtabilito, non videtur auerſum à mente S. Thomæ, qui abſolutè loquitur & fundat ſuam ſententiam in iniuſtitiâ, quæ fieret parentibus. Imò, vt etiam Suarez aduertit, D.Thomas, tàm hic, quàm 3.par. qu. citatâ art.10. in ſolutione argumentorum, dùm obiicitur, quod filij Iudæorum videntur poſſe baptizari, quia Iudæi ſunt ſerui Chriſtianorum. Reſpondet *non eſſe propriè ſeruos ſeruitute pœnali contrariâ libertati, ſed ſolùm eſſe ſubiectos ſeruitute ciuili*, quibus verbis ſatis clarè videtur indicare, quòd, ſi Iudæi eſſent veri ſerui, eorum filij baptizari poſſent ipſis inuitis.

Conciliatur opinio Durandi cum aſſertione D. Thomæ.

Iudæi nõ ſunt ſerui Chriſtianorum ſeruitute pœnali, ſed ſolùm ciuili.

Videtur igitur dicendum, quod reſpectu ſeruorum, quibus nulla poteſt fieri iniuria, ſi filij ab illis ſeparentur; non videtur alienum à mente S. Doctoris quòd poſſint ſic ſeparati, & à parentum curâ ſublati baptizari cum debitâ cautelâ; quod non currit reſpectu Iudæorum, quia non ſic ſunt ſerui, & mancipia Chriſtianorum, vt eis non inferatur iniuria in tollendo, & ſeparando filios; & ita Eccleſia nunquàm hoc facere conſueuit.

Reſoluitur difficultas.

Obiicitur 1.

Scotus conuincitur argumentis, quorum vim comprehendit S. Doctor in his quæ ſibi obiicit, quę proinde afferemus, & primò magis debet homini ſubueniri circà periculum mortis æternæ, quàm circà periculum mortis temporalis; ſed ſi aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxiliũ, peccaret. Cùm ergo filij Iudæorum, & aliorum infideliũ ſint in periculo mortis æternæ; ſi parentibus relinquuntur, qui eos in ſuâ infidelitate informãt, videtur, quod ſint eis auferendi, & baptizandi, & in fide inſtruendi.

Reſpondet S. Doctor.

Reſpondet D.Thomas, quòd *à morte naturali non eſt aliquis eripiendus* contrà

contrà ordinem iuris ciuilis, putà ſi quis à ſuo iudice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere; vnde nec aliquis debet rumpere ordinem iuris naturalis, quo filius eſt ſub curâ patris, vt eum liberet à periculo mortis æternæ.

Filius in omnibus eſt ſub curâ Patris.

Obiicitur 2.

Secundò obiicit. Quilibet homo magìs eſt Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis, à quo habet corpus: non ergo eſt iniuſtum, ſi pueri Iudæorum, carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptiſmum conſecrentur.

Reſpondetur.

Reſpondet quòd *homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoſcere poteſt; vnde puer antequàm vſum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter ſubiacent, & ſecundùm eorum diſpoſitionem ſunt circà ipſum diuina agenda.*

Filij ordinantur ad Deum per rationem parentum.

Vide Caietanum, qui vim prædictorum benè deducit, & oſtendit non eſſe violandum ius naturale, quod eſt à Deo, ſicut ius diuinum; & ita non debemus contrà ius naturale parentum diuina filiis procurare, nec enim gratia deſtruit naturam, ſed perficit.

Gratia perficit naturam.

Nec prætermittendum eſt, quod in calce Commentarij ipſe Caietanus affert his verbis. *Cùm his tamen aduerte nouitie, quòd pueri infidelium, qui ad partes fidelium deferuntur, & venduntur Chriſtianis, quamuis non conſtet de iuſtâ ablatione eorumdem à curâ parentum, quia tamen ſine parentum curâ, conuerſatione, & cognitione etiam in ſpe ſecundùm humanum curſum ſunt, abſque parentibus cenſentur, & propterea Eccleſia conſueuit eos baptizare.*

Qui pueri Iudæorum baptizandi.

QVÆSTIO XI.

De hæreſi.

DEINDE conſiderandum eſt de hæreſi.

ARTICVLVS I.

Vtrùm hæreſis ſit infidelitatis ſpecies.

CONCLVSIO. Hæreſis eſt infidelitatis ſpecies, pertinens ad eos; qui fidem Chriſti profitentur, ſed eius dogmata corrumpunt.

ARTICVLVS II.

Vtrùm hæreſis ſit propriè circà ea, quæ ſunt fidei.

CONCLVSIO. Circà ea quæ ſunt fidei directè, & principaliter: ſicut articuli fidei; ſiue indirectè & ſecundariò, ſicut ea, ex quibus ſequitur corruptio alicuius articuli, poteſt eſſe hæreſis.

CAPVT I.

Afferuntur aliqua ſcitu digna circà Ethymologiam huius vocis Hæreſis.

TRadit author in argumento primo articuli primi ex Hieronymo ad capit. 5. ad Galat. ſuper illud *hæreſes* & habetur in decretalibus. 20. quæſtion. 3. capit. hæreſes, Ethymologiam huius vocis *hæreſis*, vt id Græcè ſignificet, quod electio apud Latinos; vnde ex ſe poterat in bonam, vel in malam partem accipi. Vſus tamen ab ipſo Eccleſiæ naſcentis exordio videtur inualuiſſe, vt in malam partem accipiatur, & pro electione, quâ infidelis proprio arbitrio doctrinam eligit Eccleſiæ doctrinæ contrariam; & idem valet etiam hæc vox *hæreſis* ac vox *ſecta*, quia per electionem, quam quis firmiter ſibi facit, quaſi ab aliis ſeiungitur, ſiue ſeparatur, vel ſecatur, vel ſecta, vt Diuus Thomas ex Iſidoro affert articulo primo ad tertium, dicitur à ſectando, & ideò hæreſis, & ſecta idem ſunt. Vnde inter philoſophos ſecta Platonis, vel Ariſtotelis inualuit,

Vſus inualuit vt hoc nomen hæreſis ſumeretur in malã partem.

Hæreſis, & ſecta pro eodẽ vſurpantur.

inualuit, quæ hæreſis vocari potuit, prout in actis Apoſtolorum cap.1. doctrina, ſiue ſecta Phariſæorum vocatur hæreſis.

Et quidem non ex nudâ acceptione, quæ ſic inualuerit, errorem contrà fidem in profitentibus illam hæreſim dicimus, prout contingit ſæpiùs in aliis vocibus aliàs indifferentibus, quæ ex vſu iam malè ſonant, & in malam partem accipiuntur; ſed meritò hæreſim dicimus, quia ex proprio ſenſu, & electione profitentium illam, originem trahit. Vnde hoc nomen hæreſis Catholicæ Religioni conuenire non poteſt, quia in doctrinâ fidei nihil ex noſtro arbitrio, vel electione habetur, ſed verſatur ſolùm circà à Deo reuelata. Et ita Iſidorus lib.8. Ethymologiarũ cap.3. dicit. *Apoſtolos enim Chriſti habemus authores, qui neque ipſi quidpiam ex ſuo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, ſed acceptam à Chriſto doctrinam fideliter nobis tradiderunt.* Catholica ergo fides hæreſis dici non poteſt, quamuis à peruerſis hominibus, vt docet Hieronymus ad Galat.5. id eſt à Iudæis ſic fuerit appellata, quaſi vna ex aliis hæreſibus, vel ſectis.

Hæreſis à proprio ſenſu & electione profitentium originem trahit.

In hoc Eccleſiæ opponitur.

Quamuis etiam hoc nomen *Hæreſis* adhuc in deteriorem partem, vidimus ipſâ etiam naſcente Eccleſiâ acceptum, quàm vocabulum *ſecta*. Vnde in actibus Apoſtolorum cap.24. & 28. Paulus dicebat. *ſecundum ſectam, quam dicunt hæreſim, ſic deſeruio Patri, & Deo meo.* Et ſic aliqui benè aduertunt, quod tolerabilis videbatur vox illa *ſecta*, ſed non iſta vox *hæreſis*. Et ita cùm apud nullum dubium poſſit eſſe, quòd fides noſtra hæreſis non ſit appellanda, dubitatur tamen apud Catholicos, an poſſit hæc vox *ſecta* fidei noſtræ accommodari. De quo videre poteris Suarez diſp.19.ſect.1. num.4. Probabiliùs tamen dicendum eſt, quòd, quamuis hæc vox minùs inconueniat, quàm vox hæreſis, tamen nullo modo fidei eſt appropriãda: ſecta enim ſignificat particularem doctrinam, & in materiâ reuelatâ doctrina particularis hæretica eſt: è contrariò vera fides vniuerſalis eſt, & ſic dicitur Catholica.

Hæreſis ſignificat quid deterius quàm ſecta.

Nec tamen nomen ſectæ fidei Catholicæ conuenire poteſt.

CAPVT II.

Ex definitione traditâ ab authore, eiuſque explicatione, de quidditate, & cæteris ad hæreſim, vt veram ſpeciem infidelitatis pertinentibus, diſſeritur.

AD definitionem hæreſis deuenientes dicimus optimam eſſe, quam omnes Theologi communiter ex doctrinâ authoris hic colligunt, ſcilicet Hæreſis eſt error pertinax Catholicæ fidei, manifeſtè contrarius in eo, qui fidem Chriſti profitetur.

Definitur hæreſis.

Hanc definitionem optimam reputant omnes Theologi, eiuſque particulæ erunt ſigillatìm ponderandæ. Dicitur *error*, quia hæreſis eſt ſpecies infidelitatis, quæ eſt in intellectu tanquàm in ſubiecto, vt ex ſuprà dictis conſtat: debet ergo eſſe defectus quidam in intellectu conſiſtens, & ſic eſt error qui conſiſtit in iudicio intellectus, & omnes cõueniunt, quòd hęc vox, *error*, potiùs pro genere in hac definitione ponatur, quàm infidelitas; quamuis enim hoc ſit genus proximum, & immediatum; non tàm benè exprimere naturam hæreſis, prout præſtat genus remotum ad illam, quæ eſt error.

Expenduntur ſingulæ particulæ definitionis.

Additur *pertinax*, id eſt cum adhæſione, ac tenacitate propriæ ſententiæ; vbi annotandum eſt cum Caietano in Commentario articuli ſecundi, quòd, *ſi aliquis cognoſcens aliquam propoſitionem ſpectare ad fidem; putà Ieſus Nazarenus eſt verus Deus, credat eſſe falſam, id eſt cùm occurrit ſibi, quod non eſt vera, conſentit tali adhæſioni, talis adhæſio eſt verè & propriè hæreſis, ſicut namque præſentato concubitu cum alienâ vxore, conſentiens in illum adulterij crimem incurrit, & ſic de aliis; ita præſentato errore in fide cum notitiâ, quòd eſt error in fide, conſenſus in illum, hæreticum conſtituit: & ex hoc patet quòd pertinacia, quæ ponitur de ratione hæreſis, non importat obdurationem, ſeu obſtinationem, vt diſtinguitur contrà infirmitatem, paſſionem, & tranſitorium, ſeu leuem conſenſum; ſicut dicimus aliquem fornicatum eſſe ex paſſione, vel ex colerâ conſenſiſſe in malum aliquod, & non pertinaciter: ſed ſumitur pertinacia*

Pertinacia & adhæſio hæreticum conſtituunt.

Pertinacia ſumitur hic, vt æquivalet vero conſenſui.

pertinacia, vt æquiualet vero conſenſui præſuppoſitâ notitiâ, quòd ſit error, & quòd ſit in fide; ſiue enim ex paſſione, ſiue ex infirmitate, ſiue ex quâcumque aliâ causâ perueniatur ad verum conſenſum in aſſenſum propoſitionis contrariæ fidei, cum cognitione, quòd ſit contraria fidei, vera hæreſis incurritur à Chriſtiano; nam talis verè pertinax pro tunc eſt; quoniam cognoſcit Eccleſiam præcipere, quòd credatur Chriſtum eſſe verum Deum, & ipſe non vult pro tunc ſic credere. Sic Caietanus.

Et ſubdit. *Si quis autem minùs perſpicax de hac doctrinâ dubitat, animaduertat, quod fides & infidelitas ſunt contraria, & quemadmodùm illa perficitur aſſenſu intellectus ex conſenſu voluntatis; ita iſta perficitur in diſſenſu intellectus ex conſenſu voluntatis. Et clare videbis, quòd conſentiens non ſolùm opinioni contrariæ fidei, ſed etiam dubio de certâ propoſitione fidei, cognita quod certò ſpectat ad fidem, eſt infidelis, & conſequenter hæreticus, ſi erat Chriſtianus.*

Fides, & infidelitas quomodò inter ſe contrariantur.

Hæc Caietani doctrina communis eſt inter Theologos; vnde immeritò Bannez reprehendit Syluestrum, quem deceptum credit verbo *hæreſis* primo, §.2. quaſi volentem diuturnitatem, & perſeuerantiam in pertinaciâ ad hæreſim requiſitâ: ſed, vt benè Valentia annotat, Syluester ipſe ſe explicat; ita vt ſolùm intendat, quòd diuturna mora in errore pertinaciam, & verum conſenſum in hæreſim arguit.

Reprehẽditur & ab alio vindicatur Syluester.

Additur alia particula, ſcilicet, *Catholicæ fidei manifeſtè contrarius*, quia vt author art.2. ad 3. docet ex Auguſtino Epiſt.162. & habetur in decret.24. quæſt.3. cap. dixit Apoſt. ſi qui ſententiam, quamuis falſam atque peruerſam, nullâ pertinaci animoſitate defendunt; quærunt autem totâ ſollicitudine veritatem, corrigi parati, cùm inuenerint, nequaquam ſunt inter hæreticos reputandi, quia ſcilicet non habent electionẽ contradicentem Eccleſiæ doctrinæ. *Sic ergo* (inquit S. Thomas) *aliqui Doctores videntur diſſenſiſſe, vel circà ea, quorum nihil intereſt ad fidem, vtrùm ſit, vel aliter teneantur, vel etiam in quibuſdam ad fidem pertinentibus, quæ nondùm erant per Eccleſiam determinata, ſi quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus cenſeretur.*

Iudicium faciendum de Doctoribus à communi ſententiâ diſcedentibus.

Dubitant hinc aliqui, an ignorantia culpabilis, vel ad minus affectata excuſare poſſit aſſerentem aliquid contrà fidem, vt hæreticus non ſit: in quo videtur probabiliùs aſſerendum, quòd quælibet ignorantia ab hoc excuſat. Dummodò ignorans ſit in debitâ animi præparatione aſſentiendi, & diſſentiendi ab omnibus, quibus Eccleſia aſſentit, vel diſſentit.

Dubium ſubortum diluitur.

Denique additur particula, *in eo qui fidem Chriſti profitetur*, vt per illam hæreſis diſtinguatur ab aliis duabus ſpeciebus infidelitatis, ſcilicet Iudaiſmo, & Paganiſmo; hæc autem fidei profeſſio, non eſt neceſſarium, quod fiat per ſuſceptionem Baptiſmi; ſed ſufficit facta per ipſam ſuſceptionem fidei; vnde Cathecumenus coram Deo hæreticus erit, ſi à fide diſcedat, quamuis hæreticorum pœnis non ſubiaceat, nec in illum Eccleſia ſicut in baptizatum animaduertere poſſit.

Quid requiritur ad profeſſionem fidei neceſſariam vt quis incidat in hæreſim.

Contrà prædicta primò quis inſurgere poſſet, & inficiari adductam fidei deſcriptionem, ſeu definitionem. Illa enim particula, *error contrarius fidei Catholicæ*, non videtur ſemper ſubſiſtere. Nam poteſt quis in hæreſim incidere, aſſerendo aliquid quod non eſt contrà fidem, & firmiter illi adhærendo, exiſtimans oppoſitum eſſe ab Eccleſiâ definitum: erit ergo iſte hæreticus, & tamen non habebit errorem contrà fidem.

Obiicitur 1. contrà priorâ verba definitionis.

Reſpondetur quòd ille eſt hæreticus, non materialiter ex adhæſione ad illam veritatem, quæ ad fidem non pertinet, vel non eſt contrà fidem; ſed formaliter eſt hæreticus, quia, cùm de fide tenendum ſit verum eſſe, quidquid Eccleſia definit, ille exiſtimans hoc ab Eccleſiâ eſſe definitum & in oppoſito perſiſtens vero fidei articulo diſcredit, & ſentit Eccleſiæ non eſſe credendum.

Reſpondetur.

Aliud argumentum obiici poteſt de illo qui dubitat in fide, qui, vt ex adducta doctrinâ Caietani patet, & ex communi ſententiâ Theologorum hæreticus eſt, & tamen non videtur, quòd definitio tradita ipſi conueniat.

Obiicitur 2.

Reſpondetur quòd ideò dubitans voluntariè de rebus fidei eſt hæreticus, quia, licet non iudicet in indiuiduo hanc veritatem falſam; ſed tantùm de illius veritate dubitet; certè excuſari non poteſt à firmo iudicio, quòd non

Reſpondetur.

Vnde dubitans infidelis dicendus eſt.

 eſt

eſt certum & infallibile id quòd Eccleſia credendum proponit.

Conciliantur ambæ ſententiæ circà quæſitum, an aliqua propoſitio dicenda ſit hæretica præciſo reſpectu ad proferentẽ.

Prætermittendam iudico quæſtionem ſatis inutilem, dicenda ne ſit aliqua propoſitio hæretica abſolutè præciſo reſpectu ad proferentem. Aliqui ex inſignioribus partem affirmatiuam; aliis non inferioris notæ Theologis negatiuam ſuſtinentibus, prout apud Expoſitores videre poteris: verùm quia omnes conueniunt, quòd materialiter propoſitio, vt ſonat, hæretica dici poteſt, facilè ambas ſententias concordare poſſumus, aſſerendo, quòd abſolutè propoſitio, quæ eſt contrà fidem, non ſolùm poteſt qualificari vt fidei contraria, ſed etiam vt hæretica, & ſi propoſitio talis fuerit, vt conueniat Pagano, Iudæo,& hæretico, poterit etiam vocari Pagana, Iudaica, vel perfida. v. g. hæc propoſitio Chriſtus non eſt filius Dei,poteſt dici hæretica, prout ab Arrio, perfida prout à Iudæo, Gentilis prout à Pagano; & vt connotat reſpectum ad proferentem formaliter dicetur talis, abſolutè materialiter talis reputabitur: vndè abſolutè Theologus de aliquâ propoſitione interrogatus, eam tanquàm hæreticam qualificat ſi talis ſit: eodem prorsùs (ſecundùm vſum loquendi)modo,quo proferentem illam obſtinatè qualificaret, & hæreticum diceret.

Eadem propoſitio poteſt dici hæretica perfida, & Pagana.

Capvt III.

Explicatur adhuc magìs obiectum, & materia hæreſis.

De hoc S.Thomas art.2. ſpecialiter diſputat ſub hoc quæſito, vtrùm hæreſis ſit propriè circà ea quæ ſunt fidei, & reſpondet, *quod de hæreſi nunc loquimur ſecundùm quod importat corruptionem fidei Chriſtianæ, quod tunc eſt, quando aliquis habet falſam opinionem circà ea quæ ad fidem pertinent, ad quam aliquid pertinet dupliciter: vno modo directè & principaliter, ſicut articuli fidei: alio modo indirectè & ſecundariò; ſicut ea, ex quibus ſequitur corruptio alicuius articuli, & circà vtraque poteſt eſſe hæreſis, eo modo quo & fides.* Hæc D. Thomas.

Ad fidem pertinet aliquid dupliciter, directè ſeu principaliter, & indirectè ſeu ſecundario.

Quæ doctrina diuerſimodè ab Expoſitoribus intelligitur. Verùm omnibus aliis ſentiendi modis omiſſis, quantùm capere poſſum, & videtur magìs conforme Theologorum ſenſui, Diuus Thomas hic pro obiecto & materiâ propriâ hæreſis ponit id quod directè, & manifeſtè opponitur alicui veritati fidei, & minùs principale obiectum ipſius intrà latitudinem tamen obiecti, conſtituit id ex quo per euidentem conſequentiam colligitur, ſiue infertur aliquid manifeſtè fidei contrarium. Quod in priori claſſe conſtituitur, vocatur hæreſis; quod in ſecundâ,vocatur error in fide, ſic intelligimus id quod author dicit, quod aliqua pertinent ad fidẽ directè, & principaliter;alia indirectè, & ſecundariò. Et ita corruptio illorum, quæ principaliter, & directè pertinent ad fidem, vocatur hæreſis, & illorum, quæ indirectè pertinent, vocatur error, directè igitur pertinet ad infidelitatem propoſito illa, quæ importat aliquid manifeſtè contrarium fidei. Indirectè verò illa,quæ importat errorem ex quo mediatè, & indirectè infertur aliquid manifeſtè fidei contrarium, vt ſunt propoſitiones contrariæ veritatibus demonſtratis in Theologiâ ex alterâ vel vtrâque præmiſſâ de fide, tunc enim mediante diſcurſu infertur oppoſitum fidei. Diximus quod propoſitio, quæ fuerit in ſecundâ claſſe, debet vocari error, quod diximus ſtando in proprietate ſermonis quia aliàs ipſe D. Thomas in prædictâ doctrinâ videtur indifferenter aſſerere, quòd ad hæreſim pertinet falſa opinio circà ea, quæ ad fidem pertinent, ſiue pertineant directè, ſiue indirectè, & moraliter loquendo, & in re hoc eſt veriſſimum. Ille enim, qui pertinax eſt in propoſitione, ex quâ infertur euidenter aliquid, quod eſt manifeſtè contrà fidem, in fide errat & hæreticus eſt, etſi non tàm formaliter hæreticus ſit iudicandus, quia reverà, ſicut ipſa concluſio Theologica eſt alia ſpecies veritatis, diſtincta à veritate fidei; ita oppoſitum concluſionis, eſt alia ſpecies erroris, quàm ille qui immediatè opponitur fidei, prout etiam habitus Theologiæ diſtinguitur ſpecie ab ipſo habitu fidei, quia tamen error, qui mediatè fidei opponitur, illam corrumpit, meritò inter hæreſim poteſt aſcribi, & ad materiam infidelitatis propriè pertineer.

Mens Diui Thomæ circà quæſitum.

Hæreſis, & error in quo differunt.

Falſa opinio circà ea quæ ad fidem quomodocunque pertinent, hæreſis eſt.

Sufficienter ergo diuiditur propoſitio hæretica

Propoſito hæretica diuiditur penès oppoſitionē directam, vel inrectam ad veritatem fidei.

hæretica in propoſitionem directè contrariam veritati fidei, & in contrariam indirectè; ſiquidem vterque error cum pertinaciâ reddit hominem hæreticum, nec alius eſt error, qui fidem corrumpere poſſit præter prædictos; quamuis, vt mox patebit, alij ſint gradus propoſitionum, quæ fidei aduerſantur, quamuis eam corrumpere non valeant.

Vnde propoſitio hæretica indirectè ſolùm oppoſita veritatibus fidei vocatur error.

Igitur præter prædictos errores fidem corrumpentes, ſiue præter hæreſim, & errorem prædictum, qui indirectè opponitur, & deſtruit fidei veritatem, qui error appellatur nomine generis (quamuis ſit ſpecies particularis infidelitatis ſub hæreſi comprehenſa, & ad illam tanquam imperfectum ad perfectum reducta) ſicut multotiès vtimur nomine generis ad ſignificandam aliquam ſpeciem particularem, vt hoc nomine, diſpoſitio, quod eſt genus, vtimur ad ſignificandam ſpeciem diſpoſitionis determinatam, quæ contràponitur habitui, & diuiditur diſpoſitio genus in habitum & diſpoſitionem, ſicut in duas ſpecies.

Dicimus ergo quòd præter prædictos errores, hæreſim ſcilicet, & errorem, diſtingunt Theologi alios gradus propoſitionum, per quas etiamſi fides non deſtruatur omninò lęditur tamen, & ad corruptionem diſponitur, licet enim non contineant hæreſim, vel errorem manifeſtum, & fidei deſtructiuum; important tamen doctrinam non ſanam. Vnde huiuſmodi propoſitiones damnabiles vocantur, quia non ſolùm ſunt falſæ, ſed peculiari notâ, & cenſurâ, & nigro lapillo veniunt ſignandæ.

Propoſitiones ad hæreſim accedentes varia nomina ſortiuntur.

Vnde præter prædictas propoſitiones hæreticam, & erroneam, alia conſtituitur ſapiens hæreſim, alia malè ſonans, alia temeraria, alia ſcandaloſa, alia piarum aurium offenſiua, alia iniurioſa, alia blaſphema. Quos gradus propoſitionum Theologi deſumpſerunt ex Cōcilio Conſtantienſi ſeſſ.8. & 15. vbi poſt recenſitos errores Vviclef & Ioannis Hus, habetur. *Hos Sancta Synodus præfatos articulos examinari fecit, quibus examinatis fuit repertum aliquos, vel plures ex ipſis eſſe notoriè hæreticos, & à Sanctis Patribus reprobatos; alios non Catholicos, ſed erroneos, alios ſcandaloſos & blaſphemos; quoſdam piarum aurium offenſiuos; nonnullos eorum temerarios, & ſeditioſos.* Idem ferè habetur in Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contrà Michaëlem Baïum.

Concilij Conſtantienſis cenſura de erroribus Vuiclef, & Ioannis Hus.

De his gradibus, & qualitatibus propoſitionum damnabilium ex profeſſo, & eruditè plures ſcripſerunt, tàm Theologi quàm Canoniſtæ. Turrecremata in ſummâ de Eccleſiâ. lib.4. par.2. cap.8. Canus lib.12. de locis cap.8. Caſtro lib.1. de iuſtâ hæreticorum punitione cap.3. Peña in directorio Inquiſitorum 2. part. cap. 8. & ſeq. Et alij plures qui videri poterunt. Nec maiorem horum explicationem tyroni noſtro Theologo exhibemus, cum ipſa terminorum ſignificatio notam, ſiue qualitatem propoſitionis importet, hoc certum eſt, difficile nimis, & opus magni Iudicij & eruditionis eſſe propoſitiones damnabiles debitá qualitate, & notâ inurere, quod experiuntur qui ſapiunt, & ad qualificandum propoſitiones in tribunali S. officij, & alibi deſtinantur.

Propoſitiones qualificare opus magni iudicij & eruditionis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm hæretici ſint tolerandi.

Concluſio 1.

CONCLVSIO prima. Quantum eſt ex parte peccati, hæreticus meretur non ſolùm per excommunicationem ab Eccleſiâ ſeparari, ſed etiam per mortem à mundo excludi; multò enim grauius eſt corrumpere fidem, per quam eſt animæ vita, quâm falſare pecuniam, per quam temporali vitæ ſubuenitur.

Concluſio 2.

Eccleſiæ pietas ergà hæreticos.

Secunda concluſio. Ex parte Eccleſiæ eſt miſericordia ad errantium conuerſionem & ideò non ſtatim condemnat hæreticum, ſed poſt primam & ſecundam correctionem, vt Apoſtolus docet, poſteà ſi adhuc pertinax inueniatur; Eccleſia eius conuerſionem non ſperans, aliorum ſaluti prouidet, eum ab Eccleſiâ ſeparando per excommunicationis ſententiam: & vlteriùs relinquit eum Iudicio ſæculari à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronym. ad Galat.5. & habetur 24. quæſt.3. *reſecandæ ſunt putridæ carnes, & ſcabioſa ouis à caulis repellenda, ne tota domus, maſſa, corpus & pecora ardeant, corrumpantur, putreſcant, intereant. Arrius in Alexandriâ vna ſcintilla fuit, ſed quoniam non ſtatim op-*

Præclara Hieronymi verba.

preſſus

preſſus eſt, totum orbem eius flamma popu-lata eſt.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm reuertentes ab hæreſi ſint ab Eccleſiâ recipiendi.

CONCLVSIO. Eccleſia quidem primò reuertentes ab hæreſi, non ſolùm recipit ad pœnitentiam, ſed etiam conſeruat eos in vitâ, & interdùm reſtituit eos diſpenſatiuè ad Eccleſiaſticas dignitates, quas priùs habebant, ſi videantur verè conuerſi, & hoc pro bono pacis frequenter legitur eſſe factum; ſed quando recepti iterum relabuntur, videtur eſſe ſignum inconſtantiæ eorum circà fidem; & ideò vlteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen liberantur à ſententiâ mortis.

Relapſi, quam gratiam mereātur, ſi reſipiſcant.

Nota ſolutionem ad primum, quod in iudicio Dei ſemper recipiuntur redeuntes, quia Deus ſcrutator eſt cordium, & verè redeuntes cognoſcit; ſed hoc Eccleſia imitari non poteſt. Præſumit enim eos non benè reuerti, qui cùm recepti fuiſſent, iterùm ſunt relapſi; & ideò eis vitam ſalutis non denegat, ſed à periculo mortis eos non tuetur.

Dei, & Eccleſiæ diſcrimē in his recipiēdis.

QVÆSTIO XII.

De Apoſtaſiâ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Apoſtaſia pertineat ad infidelitatem.

CONCLVSIO. Apoſtaſia abſolutè & ſimpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

CAPVT VNICVM.

In quo Apoſtaſia conſiſtat, & an ſit ſpecies infidelitatis ab hæreſi diuerſa.

APoſtaſia Græca vox retròceſſionem Latinè importat, & iam vſus inter Chriſtianos inualuit, vt ſolùm in malam partem accipiatur; ita vt dicat retròceſſionem quandam à Deo; & quia diuerſimodè à Deo retròceditur ſecundùm diuerſos modos, quibus homo ipſi coniungitur (nam primò coniungitur homo Deo per fidem: ſecundò per debitam, & ſubiectam voluntatem ad obediendum præceptis eius: tertiò per aliqua ſpecialia ad ſupererogationem pertinentia, ſicut per Religionem, & clericaturam, vel ſacrum ordinem) ideò diuerſæ conſtituendæ ſunt Apoſtaſiæ; ſed abſolutè, & ſimpliciter illa retroceſſio quæ eſt à fide, Apoſtaſia dicitur: illa enim ſola omninò hominem à Deo ſeparat; duabus enim aliis Apoſtaſiis exiſtentibus, nempe retroceſſione à Deo per inobedientiam mandatorum, vel per derelictionem Religionis, vel ordinis, adhuc poteſt remanere homo Deo coniunctus per fidem; ſed, ſi à fide diſcedat, tunc omninò à Deo retròcedere videtur; & de hac Apoſtaſiâ per fidem, duabus aliis relictis, quæ ad nos modò non pertinent, erit diſputandum.

Significatio & vſus nominis.

Variis modis homo coniungitur Deo, & ab eo recedere poteſt.

Sola ſeparatio à Deo per fidem Apoſtaſia propriè dicenda eſt.

Apoſtaſia igitur per fidem eſt ſpecies infidelitatis & ad intellectum pertinet, & de illâ diſputant Theologi, an ſit ſpecies diuerſa ab hæreſi, necne, in quo.

Dicendum Apoſtaſiam per fidem non diſtingui ſpecie ab hæreſi, ſed tantùm accidentaliter, penès magis, & minùs, & notabiliter aggrauare peccatum intrà eamdem ſpeciem, ita vt veniat neceſſariò in confeſſione aperienda.

Aſſertio.

Hæc concluſio eſt omninò ad mentem S. Doctoris, qui quæſt. 10. art. 5. vt vidimus, enumerans infidelitatis ſpecies, determinat quod, cùm peccatum infidelitatis conſiſtat in renitendo fidei, & hoc dupliciter contingere poſſit, vel fidei nondùm ſuſceptæ, & hæc eſt ratio formalis conſtituens Paganiſmum; ita vt infidelitas Paganorum, ſeu Gentilium per hoc conſtituatur, quòd renititur

Probatur 1. & oſtenditur eſſe ex mente S. Doctoris.

renititur fidei non ſuſceptæ; in alio extremo eſt infidelitas illorum, qui renituntur fidei Chriſtianæ ſuſceptæ, & hoc dupliciter, vel in figurâ, & ſic conſtituitur infidelitas Iudæorum, vel ſuſceptæ in ipsâ manifeſtatione veritatis, & ſic eſt infidelitas hæreticorum: omnes ergo illi, qui renituntur fidei per manifeſtationē ſuſceptæ ſicut ſunt omnes Chriſtiani feruntur in obiectum infidelitatis ſub eadem ratione formali, ſed Apoſtata renititur fidei iam ſuſceptæ per manifeſtationem. Ergo ſub eadem ratione formali eius infidelitas fertur in obiectum, & eodem ſpecifico modo renititur fidei ac hæreticus, & licet hæreticus ab aliquibus articulis retrocedat, & Apoſtata ab omnibus; hoc tantùm conſtituit materialem diſtinctionē inter illos, ſicut, ſi per impoſſibile daretur vnus latro, qui furatus eſſet omnia, non proinde eius furtum diuerſificaretur ſpecie à furto alterius, qui aliqua tantùm furatus eſſet; quamuis notabiliter grauius eſſet furtum prioris quàm poſterioris. Sic in propoſito philoſophandum videtur; ac proinde in concluſione diximus Apoſtaſiam ad hæreſim adiungere circunſtantiam notabiliter aggrauantem, & conſequenter explicandam in confeſſione.

Inter hæreticum, & Apoſtatam eſt ſola diſtinctio materialis, in hoc quod ille à quibuſdam, iſte ab omnibus fidei articulis recedat.

Quare aperienda in confeſſione Apoſtaſia.

Loquimur hic præcisè & formaliter de Apoſtaſiâ ſecundùm ſe conſideratâ, quia ſi materialiter accipiatur, reſpectu ſcilicet termini ad quem, ſiue ad quam ſectam Apoſtata recedendo à fide ſe transfert; indubitatum eſt, quod erit ſpecie diuerſa; ſi enim tranſeat ad Iudaiſmum, erit in vnâ ſpecie infidelitatis, ſi ad Paganiſmum, in aliâ; vnde hæc diuerſitas neceſſariò erit in confeſſione aperienda, ſicut omnis diuerſitas ſpecifica peccatorum.

Apoſtaſia ſpecie diuerſificatur per terminum ad quem.

Confirmatur 1. aſſertio.

Poteſt confirmari, vel magìs explicari prædicta ratio. Apoſtaſia, & hæreſis habent idem obiectum formale: ergo non differunt ſpecie. Conſequentia patet ex totiès primâ ſecundæ repetitis, quod vitium, & virtus ſpeciem deſumunt ab obiectis. Antecedens patet. Obiectum formale hæreſis eſt contradictio fidei ſuſceptæ in veritate; ſed hæc ratio reperitur in Apoſtaſiâ, ergo non differunt ſpecie. Præterea Apoſtaſia eſt error cum pertinaciâ contrà fidem ſuſceptam in manifeſtatione veritatis, ſiue contrà fidem in eo, qui illam eſt profeſſus; ſed hæc eſt definitio hæreſis: ergo Apoſtata eſt verè hæreticus & abſolutè, & ſimpliciter talis eſt dicendus.

Obiectum formale hæreſis eſt contradictio fidei ſuſceptæ in veritate.

Confirmat. 2.

Confirmatur prætereà, quia aliàs Ius Canonicum eſſet diminutum, ſiquidem nullum in eo reperies titulum contrà Apoſtatam à fide, & hoc ex eo certè, quod comprehenditur illis titulis, quos habemus de hæreticis, quia Apoſtata in rei veritate nihil aliud eſt, niſi hæreticus, grauiùs tamen intrà eamdem infidelitatem excedens.

Vnde conueniunt omnes tàm Theologi, quàm Iuriſtæ, quod Apoſtatæ à fide, incurrunt omnes pœnas debitas hæreticis in iure; & ideò quantùm ad excommunicationem; reconciliationem, tolerantiam ab Eccleſiâ: idem prorsùs iudicium fieri debet de illis, atque de hæreticis. Et hoc eſt adeò certum, vt etiam illi qui tenent hæreſim, & Apoſtaſiam differre ſpecie, quantum ad hoc nobiſcum ſentiant. Quæ omnia noſtram concluſionem confirmant, & quòd Apoſtatæ ſint ſimpliciter, & abſolutè hæretici: aliàs quo iure ad illos extenderentur pœnæ hæreticorum, ſi eſſent infideles aliâ infidelitatis ſpecie, pœnæ enim non ſunt extendendæ.

Idem prorsùs iudicium de Apoſtatis, & hæreticis in foro exteriori ferendum.

Obiicitur ex D.Thoma.

Obiiciunt teſtimonium D. Thomæ hic ad tertium, vbi hæc dicit: *Apoſtaſia autem reſpicit infidelitatem vt terminum ad quem eſt motus recedentis à fide. Vnde Apoſtaſia non importat determinatam ſpeciem infidelitatis, ſed quamdam circunſtantiam, ſecundùm illud 2. Petri. 2. meliùs erat ei veritatem non cognoſcere, quàm poſt cognitam retrò ire.*

Reſpondetur, & aperitur mens S. Doctoris.

Reſpondetur, quòd ſenſus D. Thomæ eſt, quòd Apoſtaſia non dicit particularem ſpeciem infidelitatis diſtinctam ab aliis ſpeciebus infidelitatis: ſiquidem eſt in ſpecie infidelitatis, quæ eſt hæreſis, cui addit circunſtantiam aggrauantem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Princeps propter Apoſtaſiam à fide, amittat dominium in ſubditos; ita quod ei obedire non teneantur.

CONCLVSIO. Dominium, & infidelitas non repugnant, ſed benè poſſunt ſimul eſſe. Et Eccleſia non habet poteſtatem priuandi, & puniendi infideles, qui nunquàm fidem ſuſceperunt; benè tamen poteſt punire illos, qui fidem ſuſceperunt, atque priuare dominio in ſubditos.

Et hæc in Tractatu de fide.

DE SPE, VIRTVTE THEOLOGICA.

ABSOLVTA fidei diſputatione aggreditur Author Tractatum de ſpe virtute ſimiliter Theologicâ. Et primò conſiderat ipſam ſpem. Secundò de dono timoris. Tertiò de vitiis oppoſitis, & Quartò de præceptis ad hoc pertinentibus. Conſideratio autem ſpei in duas partes diuiditur. In prima diſputatur de ipſa ſpe. In ſecunda de eius obiecto.

QVÆSTIO XVII.

De ipsâ ſpe virtute Theologicâ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſpes ſit virtus.

CONCLVSIO eſt affirmativa.

Probatur. De ratione virtutis eſt, quòd bonum faciat habentem, & opus eius bonum reddat, ſed hoc conuenit ſpei: ergo.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Beatitudo æterna ſit Obiectum proprium ſpei.

CONCLVSIO. Proprium & principale obiectum ſpei eſt Beatudo æterna.

Probatur in argumento ſed contrà: quia Apoſtolus ad Hebr. 6. dicit. *Habemus ſpem incedentem*, id eſt, incedere facientem, *ad interiora velaminis*, id eſt, ad Beatitudinem cœleſtem, vt gloſſa ibidem exponit: Ergo obiectum ſpei eſt beatitudo æterna. Ratione patebit infrà.

ARTICVLVS III.

Vtrùm aliquis poſſit ſperare alteri Beatitudinem æternam.

CONCLVSIO. Abſolutè loquendo, ſpes eſt ſolius boni ardui ad ſe pertinentis. Præſuppoſitâ tamen vnione amoris ad alterum, poteſt aliquis alteri ſperare vitam æternam; & per eamdem virtutem ſpei ſperamus nobis, & proximis vitam æternam.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliquis poſſit licitè ſperare in homine.

CONCLVSIO. Sicut non licet ſperare aliquod bonum præter beatitudinem, ſicut vltimum finem; ſed ſolùm ſicut id quod eſt ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet ſperare de aliquo homine, vel de aliquâ creaturâ, ſicut de primâ causâ mouente in beatitudinem. Licet autem ſperare de aliquo homine, vel de aliquâ creaturâ, ſicut de agente ſecundario, & inſtrumentario, per quod aliquis adiuuatur ad quæcunque bona conſequenda in beatitudinem ordinata.

ARTICVLVS V.

Vtrùm ſpes ſit virtus Theologica.

In quo conſiſtit ratio virtutis Theologicæ.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Spei, in quantum eſt virtus, principale obiectum eſt Deus. Cùm ergo in hoc conſiſtat ratio virtutis Theologicæ, quòd Deum habeat pro obiecto, vt dictum eſt primâ ſecundæ quæſt.62. artic.1. manifeſtum eſt, quòd ſpes eſt virtus Theologica.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm ſpes ſit virtus diſtincta ab aliis virtutibus Theologicis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur: quia ſpes habet diſtinctam rationem formalem obiecti ab aliis virtutibus Theologicis: ergo.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſpes præcedat fidem.

CONCLVSIO. Fides præcedit ſpem. Oſtendetur infrà.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm charitas ſit prior ſpe.

CONCLVSIO. Viâ generationis & naturæ, ſecundùm quod imperfectum prius eſt perfecto, ſpes eſt prior charitate: at ſecundùm ordinem perfectionis, & formæ, ſecundùm quem perfectum naturaliter prius eſt imperfecto, Charitas eſt prior ſpe.

CAPVT I.

De quidditate ſpei Theologicæ, & eius obiecto.

Statuitur hic propria acceptio nominis ſpei.

REiectâ latâ ſiue abuſiuâ acceptione huius nominis ſpei, prout ſcilicet importat expectationem ſiue boni, ſiue mali imminentis, ſpes propriè ſumitur pro paſſione reſidente in appetitu ſenſitiuo, de quâ 1ª. 2ᵃᵉ. quæſt. 25. cum aliis paſſionibus, & quæſt.40. peculariter & fusè egimus. Et quia, ſicut in proœmio diſputationis de paſſionibus animæ diximus, cognitio paſſionum plurimùm valet ad perfectam actuum voluntatis cognitionem; cùm in appetitu rationali, qui eſt voluntas, reſpondeant totidem ſimiles effectus, quot ſũt motus appetitus ſenſitiui, quos paſſiones animæ vocamus: Ecce nunc manu-tenemus affectionẽ appetitus intellectiui, quæ propter ſimilitudinem cum hac paſſione ſpei, vocatur etiam ſpes, & eſt virtus Theologica. Et propter hanc ſimilitudinem, quæ inter ſpem, quæ eſt paſſio; & ſpem, quæ eſt virtus, reperitur, neceſſarium erit Tyroni noſtro Theologo, ea quæ locis citatis à nobis de ſpe paſſione appetitus ſenſitiui dicta ſunt, in memoriam reuocare: omninò enim proportionabiliter de vtrâque philoſophandum erit.

Similitudo inter ſpem quæ eſt virtus Theologica, & ſpem quæ eſt paſſio.

Diximus igitur; quòd, cùm natura, & ſpecies paſſionis ex obiecto conſideretur, circa obiectum ſpei quatuor conditiones attenduntur. Primò quidem quod ſit bonum: non enim propriè loquendo, eſt ſpes, niſi de bono. Et per hoc differt à timore, qui eſt de malo. Secundò, vt ſit futurum: non enim ſpes eſt de præſenti iam habito, & per hoc differt ſpes à gaudio, quod eſt de bono præſenti. Tertiò requiritur, quod ſit aliquid arduum, cum difficultate adipiſcibile: non enim aliquis dicitur aliquid ſperare minimum, quod ſtatim eſt in ſuâ poteſtate, vt habeat. Et per hoc differt ſpes à deſiderio, vel cupiditate, quæ eſt de bono futuro abſolutè; vnde pertinet ad concupiſcibilem; ſpes autem ad iraſcibilem. Quartò, quòd illud arduum ſit poſſibile adipiſci: non enim aliquis ſperat id quod omninò adipiſci non poteſt. Et ſecundùm hoc differt ſpes à deſperatione.

Quatuor conditiones in obiectò ſpei conſiderandæ.

Ex

Spes non pertinet ad cognoſcitiuam, ſed ad appetitiuam virtutem.

Ex quibus deduximus, ſpem non pertinere ad cognitiuam, ſed ad appetitiuam virtutem, importat enim extenſionem quamdam appetitus in bonum; motus enim ad res ad appetitum propriè pertinet: actio verò virtutis cognitiuæ perficitur, non ſecundùm ordinem cognoſcentis ad res, ſed potiùs ſecundùm quod res cognitæ ſunt in cognoſcente.

Definitio ſeu deſcriptio ſpei hic denuò inſinuatur.

Inde intulimus deſcriptionem ſpei, quòd ſit motus appetitiuæ virtutis, conſequens apprehenſionem boni futuri, ardui, poſſibilis adipiſci.

Vnde hæc virtus Theologica ſpes appellatur.

Ex hac paſſione deductum eſt, vt diximus, & tranſlatum nomen, ad ſignificandum ſimilem motum in appetitu intellectiuo ad bonum intelligibile futurum, arduum, poſſibile adipiſci; vel per vites naturæ, vt Philoſophi accipiunt; vel intelligibile, & poſſibile futurum per lumen, & auxilium ſupernaturale, vt Theologi Chriſtiani loquuntur, Et hic affectus voluntatis eſt ſpes, de quâ loquimur, quæ tendit in bonum intelligibile futurum, poſſibile per auxilium ſupernaturale, quod bonum eſt æterna Beatitudo, vt mox explicabimus. Motus autem voluntatis in bonum intelligibile, futurum, poſſibile per auxilium humanum, quod, vt diximus, Philoſophi cognouerunt, deficit à ratione virtutis, vt infrà dicemus.

Eius obiectū.

Spei nomen transfertur aliquando ad ſuum obiectū ſiue beatitudinem.

In præſenti igitur tractatu accipiemus ſpem, prout habet obiectum ſupernaturale beatitudinis per diuinum auxilium conſequendæ. Vbi aduertendum, quod aliquando in ſcripturâ nomen ſpei transfertur ad ſignificandum ipſum obiectum, ſiue beatitudinem, iuxtà illud ad Tit. 2. *Expectantes beatam ſpem, & aduentum gloriæ magni Dei.* Et ad Rom. 8. *ſpes, quæ videtur, non eſt ſpes,*

Huic igitur affectui, ſiue habitui reſidenti in appetitu intellectiuo (vt quæſtione ſequenti patebit) conueniunt omnes recenſitæ conditiones ſpei, quæ eſt paſſio: & de illo ſtatuit Author eſſe veram virtutem.

Humanorum actuum duplex menſura, proxima, & remota.

Quod ſic oſtendit. Virtus vniuſcuiuſque rei eſt, quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. in omnibus autem regulatis, & menſuratis, bonum per hoc conſideratur. quod propriam regulam attingunt: humanorum autem actuum duplex eſt menſura: vna quidem proxima & homogenea, ſcilicet ratio: alia autem ſuprema & excedens, ſcilicet Deus. Et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipſum Deum, eſt bonus. Actus autem ſpei, de quâ nunc loquimur, attingit ad Deum; vt enim ſuprâ dictum eſt (inquit D. Thomas) cum de paſſione ſpei ageretur, obiectum ſpei eſt bonum futurum, arduum, poſſibile haberi. Poſſibile autem eſt aliquid nobis dupliciter: vno modo per noſmetipſos: alio modo per alios, vt patet in 3. Ethic. in quantum ergo ſperamus aliquid, vt poſſibile nobis per diuinum auxilium, ſpes noſtra attingit ad ipſum Deum, cuius auxilio innititur. Et ideò patet, quod ſpes eſt virtus, cùm faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

Aliquid poteſt nobis eſſe poſſibile dupliciter.

Elucidatur magìs obiectum ſpei.

Ad oſtendendum autem magìs, quid propriè ſit ſpei obiectum, ſuppoſitâ doctrinâ de obiecto formali, & materiali, quam perſtrinximus agentes de obiecto fidei ex dictis in noſtris Commentariis in proœmialibus Theologiæ, nihil clarius & firmius adducere poſſumus, quàm doctrinam Authoris in diſputatis quæſt. vnic. de ſpe art. 1. in corpore; Ibi enim, poſt adductam doctrinam ſuperiùs ex prima ſecūdæ allatam, & ſtabilito conſtitutiuo, & diſtinctiuo ſpei ab aliis motibus appetitus, ſubdit.

Eſt autem poſsibile aliqnid haberi ab aliquo dupliciter: vno modo per propriam poteſtatem: alio modo per auxilium alterius. Sic igitur quandoque ſperat homo aliquid adipiſci per propriam poteſtatem; quandoque verò per auxilium alienum. Et talis ſpes expectationem habet, inquantum homo reſpi it in auxilium alterius. Et tunc neceſſe eſt quod motus ſpei feratur in duo obiecta, ſcilicet in bonum adipiſcendum, & in eum, cuius auxilio innititur.

Spei motus aliquando fertur in duo obiecta.

Summum bonum non poteſt acquiri niſi per auxilium diuinum.

Ex quibus S. Thomas deducit, quod, cùm ſummum bonum, quod eſt beatitudo æterna, homo adipiſci non poſſit: niſi per auxilium diuinum, iuxtà illud ad Rom. 6. *gratiâ Dei vita æterna.* Ideò inquit, *ſpes adipiſcendi vitam æternam habet duo obiecta, ſcilicet ipſam vitam æternam, quam quis ſperat, & auxilium diuinum, à quo ſperat.*

Spes comparatur fidei in his quæ requirūtur in vtràque ad rationem virtutis.

Hanc ſuam concluſionem D. Thomas oſtendit à ſimilitudine: *ſicut enim fides habet duo obiecta, ſcilicet rem, quam credit, & veritatem primam, cui correſpondet: non habet autem rationem virtutis fides, niſi inquantum inhæret teſtimonio veritatis primæ, vt ei credat quod ab eâ manifeſta*

manifeſtatur, *ſecundùm illud Geneſ.15. credidit Abraham Deo, & reputatum eſt ei ad iuſtitiam. Vnde, & ſpes habet rationem virtutis ex hoc ipſo, quòd homo inhæret auxilio diuinæ poteſtatis ad conſequendum vitam æternam.* Et paulò poſt ſubdit, &

Obiectum ſpei ſimile obiecto fidei.

Concludit ſecundò. *Sicut formale obiectum fidei eſt veritas prima, per quam ſicut per quoddam medium, aſſentit his, quæ creduntur, quæ ſunt materiale obiectum fidei: ita etiam formale obiectum ſpei eſt auxilium diuinæ poteſtatis, & pietatis, propter quod tendit motus ſpei in bona ſperata, quæ ſunt materiale obiectum ſpei.*

Comparantur denique hæ duæ virtutes in ratione finis.

Et ſubiungit, *Sicut ergo ea, quæ creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamuis aliqua eorum ſint creata, ſicut quod credimus omnes creaturas eſſe à Deo, & corpus Chriſti eſſe à filio Dei aſſumptum in vnitate perſonæ: ita etiam omnia, quæ materialiter ſperantur, ordinantur in vnum finale ſperatum, quod eſt fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem ſperamus adiuuari à Deo, non ſolùm ſpiritualibus; ſed etiam corporalibus beneficiis.* Hæc D.Thomas.

Admittitur ab omnibus doctrina præfata D. Thomæ.

In hac Doctrina S.Doctoris ſine dubio conueniunt omnes Theologi. Eſto quod in modo explicandi diſſentiant. Solus Durandus in 3. ſent. diſt.26. art.1. vult quod ſpes infuſa ſit virtus, largè loquendo de virtute; & idem ſentit de fide, eò quòd virtus ſtrictè dicta debet perfectum facere habentem, ſiue debet conſtituere potentiam in vltimâ perfectione debitâ ſuo actui, quod ſpes non præſtat, cùm ſperans remaneat imperfectus, caret ſiquidem ipsâ re ſperatâ. Quod eſt argumentum tertium in litterâ art.1.

Obiicit tamē Durandus.

Reſpondetur ex S.Doctore.

Et occurrit Author dicens, *quòd ille, qui ſperat, eſt quidem imperfectus ſecundùm conſiderationem ad id quod ſperat obtinere, quod nondum habet: ſed eſt perfectus quantùm ad hoc, quod iam attingit propriam regulam, ſcilicet Deum.*

Fides, & ſpes humanæ deficiunt à ratione virtutis, non autem fides, & ſpes Theologicæ.

Vult igitur S. Doctor, prout primâ ſecundæ quæſt.62. agentes de virtutibus Theologicis in genere explicuimus, quod licèt habere fidem, & ſpem de his quæ ſubduntur humanæ poteſtati deficiat à ratione virtutis; vnde fides humana, quæ fallibili teſtimonio nititur; & humana ſpes, quæ fragili, & humano auxilio incumbit, rationem virtutis conſequi nequeunt propter defectibilitatem motiui: verùm fides Theologica, quæ infallibili Dei teſtimonio nititur, eſt verè virtus; & ſimiliter ſpes Theologica, quamuis reſpiciat obiectum abſens ſeu futurum: quia tamen hoc obiectum ſperatum eſt perfectiſſimum, nempe ſupernaturalis beatitudo; & motivum ſperandi validiſſimum, diuinum ſcilicet auxilium, his redditur ſpes firmiſſima, & habet rationem perfectæ virtutis. Quod intelligimus de ſpe formatâ: quia ſpes informis non habet ſtatum perfectæ virtutis, & de illâ ſic cōſideratâ eodē modo proportionabiliter tibi philoſophandum erit, ac de fide informi philoſophati ſumus, de illâ tractantes.

Spes informis non habet ſtatum perfectæ virtutis.

Capvt II.

Spem eſſe virtutem Theologicam.

Aſſertio.

Statuit S. Thomas in art.5. ſpem eſſe virtutem Theologicam, quod oſtendit hoc diſcurſu. Cùm differentiæ ſpecificæ per ſe diuidant genus, oportet attendere, vnde habeat ſpes rationem genericam virtutis, ad hoc vt ſciamus, ſub quâ differentiâ virtutis collocetur. Dictum autem eſt ſuprà, quòd ſpes habet rationem virtutis ex hoc, quòd attingit ſupremam regulam humanorum actuum, quam attingit, & ſicut primam cauſam efficientem, in quantum eius auxilio innititur; & ſicut vltimam cauſam finalem, in quantum in eius fruitione beatitudinem expectat: & ſic patet quod ſpei, in quantum eſt virtus, principale eius obiectum eſt Deus. Cùm ergo in hoc conſiſtat ratio virtutis Theologicæ, quod Deum habeat pro obiecto (ſicut ſuprà primâ ſecundæ, loco citato dictum eſt) manifeſtum eſt quòd ſpes eſt virtus Theologica.

Probatur.

Spes vt virtus, reſpicit Deum vt principale obiectum, in quo conſiſtit ratio virtutis Theologicæ.

Nihil hic de ſenſu Scoti deprimentis virtutem Theologicam, vt inquit Caietanus, vt etiam ſpem acquiſitam ponat virtutem Theologicam. Minùs aliquid dicemus de Durando, qui putat ſpem non eſſe neceſſariam ad ſperandum, ſed vt promptiùs, perfectiùs, & firmiùs ſperemus. Hæc enim ſatis ſuperque manent expugnata ex his, quæ diximus in tractatu de virtutibus. Et optimè prædictis Authoribus occurrit Caietanus.

Aduerſarij impugnantur à Caietano.

Mouet tamen ipſe Caietanus dubium occaſione doctrinæ, quam mox ex

Dubium ſuboritur.

ex authore retulimus, & præcipuè illorum verborum. *Cùm ergo in hoc conſiſtat ratio virtutis Theologicæ, quòd Deum habeat pro obiecto, prout dictum eſt primâ ſecundæ quæſt.61.* Et dubium eſt: quia Theologia noſtra habet Deum pro obiecto, vt patet ex dictis primâ parte, & tamen non eſt virtus Theologica: ergo.

Soluitur à Caietano.

Et ipſe Caietanus occurrit. Quod Theologia noſtra in duobus deficit à ratione virtutis Theologicæ. Primò: quia, cum differat à fide in hoc quod fides perficit intellectum, reſpectu actus aſſentiendi; Theologia autem reſpectu actus ſciendi, qui importat aſſenſum, & euidentiam: & actus quidem aſſentiendi perfectus redditur ex fide, actus autem ſciendi non redditur perfectus ex ſcientiâ Theologicâ; Conſequens eſt quod Theologia non ſit virtus, ſed fides. Oportet ſiquidem virtutem opus ſuum perfectum reddere. Secundò quia differt etiam in hoc quod fidei aſſenſus terminatur immediatè ad Deum: Theologiæ vero cognitio terminatur ad Deum mediatè. Credimus namque Deo reuelanti, non quia credimus alteri: cognoſcimus autem Deum, quia cognoſcimus veſtigia eius, ſeu ipſum in veſtigiis eius. Et ſic licèt Theologia, & fides conueniant in obiecto; differunt tamen in modo attingendi ipſum, ſcilicet mediatè vel immediatè, ſecundùm rationem proprij actus. Hæc paucis Caietanus, quæ nos fuſiùs, & clariùs expreſſimus, tùm in procemialibus ad primam partem, tùm agentes de obiecto fidei.

Theologia deficit in duobus à ratione virtutis Theologicæ.

Fides, & Theologia conueniunt in obiecto; ſed differunt in modo attingendi ipſum.

Capvt III.

Quid de ſpe, quâ expectamus alterius Beatitudinem; & de ſpe, quæ in humano auxilio reponitur.

Aſſertio D. Thomæ.

De ſpe reſpectu alienæ Beatitudinis loquitur Author art.3. vbi ſtatuit, quòd abſolutè ſpes non poteſt eſſe, niſi ſolius boni ardui ad ſe pertinentis: ex præſuppoſitione tamen alterius, poteſt etiam eſſe eorum, quæ ad alium pertinent.

Diſcrimen inter ſpem, & amorem.

Quam veritatem hoc diſcurſu manifeſtat. Amor & ſpes in hoc differunt; quòd amor importat quamdam vnionem amantis ad amatum: ſpes autem importat quemdam motum ſiue propenſionem appetitus in aliquod bonum arduum. Vnio autem eſt aliquorum diſtinctorum; & ideò amor directè poteſt reſpicere alium, quem ſibi aliquis vnit per amorem, habens eum ſicut ſe ipſum. Motus autem ſemper eſt ad proprium terminum proportionatum mobili; & ideò ſpes directè reſpicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet, ſed præſuppoſitâ vnione amoris ad alterum, iam aliquis poteſt ſperare, & deſiderare alteri vitam æternam, in quantum eſt ei vnitus propter amorem. Et ſicut eſt eadem virtus Charitatis, qua quis diligit Deum, ſeipſum, & proximum: ita etiam eſt eadem virtus ſpei, quâ quis ſperat ſibi ipſi, & alij.

Eadem eſt ſpes, quâ quis ſperat ſibi, & aliis.

Contrà quam doctrinam aliqua videtur inſurgere difficultas de ſpe, quâ peccator proximo beatitudinem æternam ſperat, quem tamen ex charitate non diligit. Crediderim tamen hoc parùm vrgere: quia Author vniuerſaliter loquitur, & non reſtrictiuè ad veram charitatem; vndè conſultò potiùs vſus vſus eſt nomine amoris quàm charitatis. Vnde dicit, Sed præſuppoſitâ vnione amoris ad alterum, iam aliquis poteſt ſperare, & deſiderare alteri vitam æternam, inquantum eſt ei vnitus per amorem. Amor igitur non eſt ratio formalis ſperandi, ſed potiùs conditio præſuppoſita, faciens proximum vnum cum ſperante, eiuſque bona ſperantis propria: per eamdem ergo ſpem informem, per quam peccator ſperat ſibi beatitudinem, per eamdem poteſt, & amato ſperare.

Difficultas ſuborta reſoluitur ex modo loquendi D. Thomæ.

Amor non eſt ratio formalis ſperandi, ſed potiùs conditio præſuppoſita.

Quomodò autem beati, in quibus bus non eſt ſpes, poſſint nobis ſperare beatitudinem, videbimus quæſtione ſequenti circà art.2.

Solent etiam Theologi aliquid dicere de ſpe noſtræ ſalutis reſpectu Chriſti. In quo faciliter, vnico verbo nos expedientes, dicimus, quòd, ſicut ex prædictis apparet, ſpes reſpicit bonum arduum; quod enim in poteſtate noſtrâ eſt, & abſque difficultate conſequi poſſumus, id non cadit ſub Spe; & quia Chriſtus Dominus caput Eccleſiæ in ſuâ poteſtate, noſtram ſalutem & beatitudinem habebat, propriè non poteſt dici, quòd illam ſperaret. Verùm de ſpe reſpectu ipſius Chriſti Domini 3. parte fuſiùs erit loquendum

Nouæ difficultatis breuis reſolutio.

Salus noſtra in Chriſti poteſtate poſita erat.

Quoad ſecundum quæſitum, expreſſum

preſſum in titulo de ſpe, quam in homine habere poſſumus, ſtatuit S. Doctor, licitum eſſe nobis ſperare in homine, tanquam agente ſecundario, & inſtrumentali ſalutis, & beatitudinis noſtræ: ſed tanquam in agente primario, & principali, ſolùm debemus in Deo ſperare.

Spes reſpicit bonum intentum, & auxilium quo obtinetur.

Quod ſic oſtendit: quia ſpes duo reſpicit, ſcilicet bonum quod obtinere intendit, & auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem, quod aliquis ſperat obtinendum, habet rationem cauſæ finalis: auxilium autem, per quod aliquis ſperat illud bonum obtinere, habet rationem cauſæ efficientis. In genere autem vtriuſque cauſæ inuenitur principale, & ſecundarium. Principalis enim finis eſt finis vltimus: ſecundarius autem finis eſt bonum, quod eſt ad finem. Similiter principalis cauſa agens eſt primum agens: ſecundaria verò cauſa efficiens eſt agẽs ſecundarium inſtrumentale. Spes autem reſpicit beatitudinem æternam, ſicut finem vltimum; diuinum autem auxilium, ſicut primam cauſam inducentem ad beatitudinem.

Spes quomodò reſpicit beatitudinem, & auxilium diuinum.

Sicut ergo non licet ſperare aliquod bonum præter beatitudinem, ſicut vltimum finẽ; ſed ſolùm ſicut id quod eſt ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet ſperare de aliquo homine, vel de aliquâ creaturâ, ſicut de primâ cauſâ mouente in beatitudinem. Licet autem ſperare de aliquo homine, vel de aliquâ creaturâ, ſicut de agente ſecundario & inſtrumentali, per quod aliquis adiuuatur ad quæcumque bona conſequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad Sanctos conuertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus, & vituperantur illi, de quibus aliquis confidere non poteſt ad auxilium ferendum.

Quomodo ſpes noſtra ad Sanctos, & ad homines dirigitur.

CAPVT IV.

De diſtinctione ſpei ab aliis virtutibus Theologicis? & de ordine, quem ſeruat inter illas.

Concluſio 1. circà 1. quæſitum.

PRæter ea quæ Author ſtatuerat primâ ſecundæ q. 62. quoad conſtitutivum, & diſtinctivum virtutum Theologalium, ad quæ, & Commentaria noſtra in illa, tyronem remittimus: ſtatuit hìc Sanctus Doctor ſpem eſſe virtutem Theologicam ab aliis diſtinctam.

Probatur.

Probat hanc concluſionem hoc præſuppoſito diſcurſu. Virtus aliqua dicitur eſſe Theologica, ex hoc quod habet Deum pro obiecto, cui inhæret. Poteſt autem aliquis alicui inhærere dupliciter: vno modo propter ſeipſum; alio modo in quantum ex eo in aliud deuenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter ſe ipſum, mentem hominis vniendo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo, ſicut cuidam principio; ex quo aliqua nobis proueniunt. De Deo autem prouenit nobis, & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo inhærere, in quantum eſt nobis principium cognoſcendi veritatem: Credimus enim ea vera eſſe, quæ nobis à Deo dicuntur. Spes autem facit Deo inhærere, prout eſt in nobis principium perfectæ bonitatis, inquantùm ſcilicet per ſpem diuino auxilio vtimur ad beatitudinem obtinendam.

Homo poteſt alicui inhærere, vel propter ipſum, vel propter aliud.

Diuerſitas rationis ſub quâ virtutes Theologicæ faciunt hominem inhærere Deo.

Ex quo Authoris diſcurſu ſic libet ſyllogizare. Diſtinctio virtutum ſumitur ab obiecto formali earum. Licèt ergo vnum ſit obiectum materiale omnium virtutum Theologicarum; quia tamen obiectum formale illarum diuerſum eſt, ſiquidem Deum ſecundùm diuerſam rationem formalem attingunt, ideò inter ſe diſtingui debent: diuerſitas autem rationis formalis habetur clarè ex dictis: ergo.

Diuerſa ſunt ex diuerſo obiecto formali.

Quod autem ad ordinem ſpectat, duo Author inquirit. Primò vtrùm ſpes præcedat fidem. Secundò an charitas ſit prior ſpe.

Secundum quæſitum.

Concluſio.

Ad primum reſpondet, quòd fides abſolutè præcedit ſpem.

Probatur.

Et ſic oſtendit. Obiectum ſpei eſt bonum futurum, arduum, poſſibile haberi. Ad hoc ergo quòd aliquis ſperet, requiritur quòd obiectum ſpei proponatur vt poſſibile. Obiectum autem ſpei eſt vno modo beatitudo æterna, & alio modo diuinum auxilium, vt patet ex dictis. Et vtrumque horum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innoteſcit, quòd ad vitam æternam poſſumus peruenire, & quòd ad hoc paratum eſt nobis diuinum auxilium, iuxtà illud ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & quia inquirentibus ſe remunerator*

Vtrumque obiectum ſpei bis innoteſcit per fidem.

nerator ſit. Ergo fides præcedit ſpem.

Dubium curioſum ſuboritur. Aliqui expoſitores curioſum dubium hîc inducunt de prioritate perfectionis, quænam ſit prior ſeu dignior, fides, an ſpes. Quam quæſtionem Author tanquam minùs neceſſariam diſcipulorum iudicio decidendam reliquit. Et quidem, loquendo de perfectione eſſentiali, videtur res incerta. *Reſolvitur cum diſtinctione.* Et quoad accidentalia videntur ſe habere tanquam excedens, & exceſſum. Quoad ſubiectum excedit fides, tanquam reſidens in intellectu, quæ eſt perfectior potentia voluntate, vt in primâ ſecundæ ſtabilitum reliquimus, ſpes autem in voluntate ſubiectatur. In ratione verò virtutis exceſſus videtur adiudicandus ſpei: cùm enim virtus in appetitu intellectiuo reſideat, immediatiùs fertur ad bonum honeſtum, quod eſt proprium obiectum virtutis. Sic aliqui philoſophantur. *Certius eſt fidē præcedere ſpem in eſſentialibus.* Crediderim tamen, etiam quoad eſſentialia fidem excedere ſpem: immediatiùs enim fertur in obiectum virtutis Theologicæ, ſcilicet Deum, quem materialiter attingit, vt obiectum principale; & primam veritatem vt teſtificantem, vt obiectum formale: at verò ſpes, vt obiectum principale materiale, attingit beatitudinem æternam; & de formali auxilium, vt à Deo, ſiue Deum auxiliantem. Quamuis etiam poſſet quis dicere ex ſuprà allatis, quòd ſpes reſpicit fruitionem ipſius Dei, ſiue Deum vt viſum, & ſic non multùm ſubſiſtere adductam diſparitatem. Cæterùm, quidquid in hoc dicas, non inficior.

Concluſio 3. circà 2. partē ſecūdi quæſiti. De ſecundo autem quæſito, An charitas ſit prior ſpe, ſimiliter ſuppoſitis ab Authore dictis primâ ſecundæ quæſt. citatâ, & à nobis ibi expoſitis, hanc Author ſtatuit concluſionem. Secundùm ordinem ſeu viam generationis, & naturæ, ſecundùm quem imperfectum prius eſt perfecto, ſpes eſt prior charitate: ſed ſecundùm ordinem perfectionis, & formæ, ſecundùm quem perfectum naturaliter prius eſt imperfecto, charitas prior eſt ſpe.

Probatur 1. pars concluſionis. Primam partem huius dicti Author probat: quia ſpes, & omnis appetitiuus motus ex amore deriuatur, vt primâ ſecundæ quæſt. 25. art. 2. viſum eſt. Sed quia amor quidam eſt perfectus; quidam verò imperfectus: perfectus quidem, quo aliquid ſecundùm ſe amatur; *Amor diuiditur in perfectum, & imperfectum.* imperfectus verò, quo quis amat aliquid, non ſecundùm ipſum; ſed vt illud bonum ſibi ipſi proueniat. Primus amor pertinet ad charitatem, quâ inhæret Deo ſecundùm ſe ipſum. Sed ſpes pertinet ad ſecundum amorem: quia ille, qui ſperat, aliquid ſibi obtinere intendit. Et ideò viâ generationis ſpes eſt prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum, per hoc quòd timens ab ipſo puniri ceſſat à peccato, vt Auguſtinus in primam Canonicam Ioannis dicit: ita etiam ſpes introducit ad charitatem, inquantum aliquis, ſperans remunerari à Deo, accenditur ad amandum illum, & eius præcepta ſeruandum. *Spes quomodò inducit ad Charitatem.*

Charitas eſt prior ſpe ſecūdùm ordinem perfectionis. Verùm ſecundùm ordinem perfectionis charitas prior eſt naturaliter: & ideò adueniente charitate, ſpes perfectior redditur: quia de amicis maximè ſperamus. Et hoc modo dicit Ambroſius ſuper illud Luc. 17. *ſi habueritis fidem ſicut granum ſinapis* &c. quòd ſpes ex charitate oritur.

Perfectio virtutis ſumitur ab obiecto. Vult igitur S. Doctor, quòd, quia perfectio & dignitas virtutis ſumitur ab obiecto quod reſpicit, obiectum autem charitatis eſt nobilius obiecto ſpei, aliarumque virtutum; charitas enim reſpicit Deum abſolutè ſecundùm ſe; ſpes verò, & aliæ virtutes reſpiciunt ipſum, vt connotat aliquid creatum, prout ex dicendis infrà in materiâ de charitate patebit; ergo viâ perfectionis charitas prior eſt ſpe.

QVÆSTIO XVIII.

De ſubiecto ſpei.

IN hâc quæſtione S. Doctor non ſolùm loquitur de ſubiecto immediato, ſiue quo, ſpei; in quâ ſcilicet potentiâ animæ locum habeat: ſed de ſubiecto quod, ſiue in quibus ſpes reperiatur.

ARTICVLVS I.

Vtrùm virtus ſpei ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto.

Concluſio. CONCLVSIO. Spes eſt in appetitu ſuperiori, qui dicitur voluntas, ſicut in ſubiecto: non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet iraſcibilis.

Probatur 1. Probatur in argumento ſed contrà, Anima non eſt capax Dei, niſi ſecundùm mentem, in quâ eſt memoria, intelligentia, & voluntas: ſed ſpes eſt virtus Theologica habens Deum pro obiecto: cum ergo non ſit neque in memoriâ, neque in intelligentiâ, quæ pertinent ad vim cognoſcitiuam, relinquitur, quòd ſit in voluntate, ſicut in ſubiecto,

Probatur 2. Probatur ratione in corpore articuli. Actus ſpei eſt quidam motus appetitiuæ partis, cùm eius obiectum ſit bonum; ſed quia bonum, quòd eſt obiectum ſpei, non eſt bonum ſenſibile, ſed intelligibile, ſcilicet bonum diuinum: Ideò ſpes eſt in appetitu intellectiuo, & non in ſenſitiuo, qui reſpicit tantum obiectum ſenſibile. *Obiectum ſpei non eſt bonum ſenſibile, ſed intelligibile.*

Dubium excitatum à Caietano. Nec immorandum iudico in dubio à Caietano hic excitato, occaſione doctrinæ, quam Author habet in reſponſione ad ſecundum, videlicet, quia videtur hìc Author aliter loqui, quàm 1ª. 2ª. qu.48. vbi dixerat, quòd licèt diligere & ſperare in appetitu ſenſitiuo ſint diuerſa, in voluntate tamen coincidunt. Hìc autem manifeſtè dicitur, quòd in voluntate alius actus eſt ſperare, & alius diligere. Non, inquam, immorandum; quia, vt benè Bannez, non inuenitur tale dictum ab Authore loco citato, nec iudico ipſius mentem eam eſſe potuiſſe, vt prædicti actus in voluntate non diſtinguantur, ſed nihil aliud ſine dubio intendere voluit, niſi id quod hìc habet in ſolutione ad tertiũ, prædictos actus coincidere, ideſt eſſe in eâdem potentiâ: & quia ad inuicem ordinantur motus ſpei, & motus charitatis. *Sperare & diligere ſunt actus diverſi, quamvis ſint in eâdem potentiâ.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſpes ſit in Beatis.

CONCLVSIO. Spes, ſicut & fides, euacuatur in patriâ, & neutra earum in beatis eſſe poteſt.

Probatur in argumento ſed contrà, ex illo Apoſtoli ad Rom.8. *Quod videt quis, quid ſperat*: ſed beati fruuntur Dei viſione; ergo in eis ſpes locum non habet. Efficacia rationis, quæ habetur in corpore, expendetur cap. ſequenti.

CAPVT I.

Nec habitum, nec actum ſpei in Beato eſſe collocandum.

LIcèt ex Patribus & S.Thoma, quos Theologi communiter ſequuntur, habeamus ſpem in patriâ locum non habere. Iudicauit tamen Franciſcus Suarez diſp.1. ſect.8. in Beatis manere habitum ſpei quoad ſubſtantiam eius, quamuis non eliciat in eis actum ſpei beatitudinis eſſentialis; & ideò, inquit, dici poſſet non manere ſub ratione ſpei. Ita hic Author loco citato num.5. vbi apparet, quòd ex vnâ parte dicit ſpem remanere quoad ſubſtantiam, & ex aliâ non remanere ſub ratione ſpei. Quod crediderim addidiſſe, vt Patribus occurrere poſſet. Itaque exiſtimat manere habitum ſpei in beato: quia tamen tollitur ab illo principalis actus eius, qui eſt ſperare beatitudinem, non poſſe vocari ſpem: manere tamen exiſtimat; ſiquidem elicit alios actus ſpei ſecundarios; expectat enim gloriam proprij corporis, aliorumque beatitudinem, & ſimiles actus beatitudini non repugnantes elicit. Qui modus philoſophandi, ſaluâ pace tanti Doctoris, multa implicat, quæ non cohærent, vt ex dicendis patebit. *Opinio ſingularis Franciſci Suarez.* *Expenditur.*

Aliter

Alia opinio Grabrielis Vaſques etiam improbanda

Aliter procedit Gabriel Vaſquez 1. tom. 3. part. diſp. 43. cap. 2. Et conſequenter ad eius doctrinam, ſcilicet quod ad rationem ſpei Theologicæ ſufficit, quòd ſub ratione diuini auxilij ſperetur quodcunque bonum, ſiue creatum, ſiue increatum, dandum per alienam poteſtatem, per quod (iuxtà ipſum) rationem ardui adipiſcitur. Ideò actus ſpei etiam primarius poteſt in beato reperiri, ſiquidem appetere poteſt, & ferri in bonum creatum, vt futurum ſibi ex diuino auxilio. Negat tamen in beato de facto habitum ſpei reperiri, eſſet enim otioſus &c.

Concluſio.

Oppoſitum ſentiunt omnes Theologi. Vnde abſolutè dicendum eſt, quod in patriâ non manet ſpes, nec quoad habitum, nec quoad actum.

Probatur 1. pars.

Quoad actum adeò eſt certa concluſio, vt reputetur à Bañez hîc in Commentario art. 1. de fide. Quod videtur conuincere teſtimonium adductum in litterâ ad Rom, 8. *Quod enim videt quis, quid ſperat?* Et 1. ad Cor. 13. idem videtur omninò aſſertum, dum dicitur quod ſola charitas ex tribus virtutibus Theologicis manet. *Charitas nunquam excidit.* Præterea ad Hebræos 11. *fides dicitur ſubſtantia*, ſiue fundamentum *ſperandarum rerum.* Ergo illâ ablatâ aufertur ſpes.

Diſcutitur & Probatur 2. pars.

De habitu verò ſpei res non eſt adeò certa; quamuis in viâ D. Thomæ, vt patebit infrà, vtrumque ſit æquè certum, & æquè conuincatur. Non, inquam, eſt adeò certa concluſio quoad habitum; cùm enim ex dictis primâ ſecundæ quæſt. 67. dum de permanentiâ virtutum in patriâ diſputatio occurrit, habeatur; quod alij habitus virtutum manent, licet non ad eoſdem actus, quos habent in viâ; vel remanent ad ornatum, provt argumenta inferiùs adducenda exponent: Non videtur adeò clarum, & firmum, quòd ad minus habitus ſpei non permaneat in patriâ.

Doctrina D. Thomæ diligenter notãda.

Verùm ratio adductâ à S. Thoma in litterâ, & vbicũque de hâc materiâ tractat, æquè conuincit impoſſibilitatem habitus ac actûs ſpei in patriâ, & ſic procedit. *Subtractio eo quod dat ſpeciem rei, reſoluitur ſpecies, & res non poteſt eadem remanere: Sicut remotâ formâ corporis naturalis, non remanet idem ſecundùm ſpeciem. Spes autem recipit ſpeciem à ſuo obiecto principali, ſicut, & cæteræ virtutes. Obiectum autem principale eius eſt Beatitudo æterna, ſecundùm quòd eſt poſſibilis haberi ex auxilio diuino. Cùm ergo bonum arduum poſſibile non cadat ſub ratione ſpei, niſi ſecundùm quod eſt futurum; Ideò, cùm beatitudo iam non fuerit futura, ſed præſens, non poteſt ibi eſſe virtus ſpei.*

Conditio futuri requiritur in obiecto ſpei.

Eodem diſcurſu vtitur S. Thomas in diſputatis quæſt. 4. de ſpe art. 4. *ſublato*, inquit, *principali obiecto alicuius habitus, non poteſt remanere habitus. Spei autem obiectum, ſi ſpes abſolutè conſideretur, eſt bonum arduum, futurum, poſſibile. Vnde, ſi ceſſet aliquid eſſe bonum, vel eſſe arduum, vel eſſe poſſibile, ceſſabit ſpes ſecundùm communem rationem ſpei* Et pauló poſt applicando hanc doctrinam de ſpe abſolutè conſideratâ ad ſpem Theologicam, ſubdit. *Manente igitur hoc obiecto principali, ſcilicet quòd bonum arduum, quod eſt beatitudo, ſit futurum, & poſſibile haberi reſpectu eius, qui ſperat, manet virtus ſpei: Et per hanc virtutem ſpei, ſperat aliquis, non ſolùm futuram beatitudinem; ſed etiam alia ad hoc ordinata: Et per eamdem ſpei virtutem ſperat aliquis beatitudinem aliis, & quæcumque in beatitudinem ordinantur: Sed ſi ſubtrahatur principale obiectum ſpei, ſecundùm quod eſt virtus Theologica. Ita ſcilicet quòd beatitudo æterna iam non ſit futura ſed habita, ceſſat ſpecies huius virtutis: Vnde non eſt in beatis ſpes, quæ eſt virtus Theologica. Poſſunt autem ſancti aliqua ſperare, inhærendo diuino auxilio, vel ad ſe, vel ad alios pertinentia ſecundùm communem rationem ſpei; non autem ſecundùm propriam rationem ſpei, quæ eſt Theologica virtus, Et huius exemplum è contrario in malis accipi poteſt. Charitatis enim principale obiectum eſt Deus: Vnde quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem charitatis diligit etiam proximum in Deo. Sed, ſi deſinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum ſecundùm naturam, non tamen per virtutem charitatis, cuius ſpecies ſoluitur remoto principali obiecto.* Hæc D. Thomas.

Ceſſantibus conditionibus obiecti ceſſat ſpes.

Beati poſſunt aliqua ſperare ſed non ſecundùm propriam rationem ſpei Theologicæ.

Amittẽs Charitatem ergà Deũ, amittit etiam ergà proximum.

Applicatur doctrina præfata.

Ex quibus plus quàm manifeſtè conuincitur, quòd remoto in patriâ principali ſpei obiecto, quod erat bonum futurum, poſſibile, arduum, per conſecutionem eiuſdem boni in æternum permanentis; tollitur obiectum principale ſpei: Et conſequenter nihil ſpe Theologica ſibi vel aliis beatus ſperare poteſt: ſicut deſinens diligere Deum ex

charitate, nec proximum ex eâdem charitate diligere poterit. Omnis ergo actus, omnis habitus ſpei, euacuato obiecto principali ipſius, à patriâ excluditur.

Expenduntur vltima verba S. Doctoris.

Aduertat autem iunior Theologus, ne ex prædictis verbis vltimò ex Sancto Thoma relatis, ſcilicet. Poſſunt autem ſancti aliqua ſperare, inhærendo diuino auxilio &c. ſecundùm communem rationem ſpei, non autem ſecundùm propriam rationem ſpei, quæ eſt Theologica virtus. Aduertat, inquam, ne ex prædictis verbis exiſtimet S. Doctorem admittere, quòd aliquâ ſpe, eſto non Theologicâ, poſſit beatus aliquid ſibi, vel aliis ſperare: hoc enim eſt contrà mentem ipſius, qui ad rationem ſpei abſolutè (vt ex eodem contextu patet, & ex aliis locis, vbi de hâc materiâ loquitur) exigit rationem boni poſſibilis ardui futuri, vt videre poteris primâ ſecundæ quæſt.67. citatâ art.4. ad 3, cuius verba mox referemus: ſed illis verbis tantum intendit nomine communis rationis ſpei id quod communiter loquendo & non ſtrictè ſpem dicimus, ſiue alicuius futuri deſiderium.

Spei communis nomine intelligitur alicuius futuri deſiderium.

Ita S. Thomas mentem ſuam explicat in in 3. ſent. diſt. 26. quæſt. 2. art. 5. quæſtiunc. 2. *Spes*, inquit, *eſt de arduo, & difficili; & quia habenti gloriam eſſentialem, quæ in Dei viſione conſiſtit, quidquid aliud creatum eſt, parum eſt: Ideò non poteſt eſſe ſpes, neque de gaudio, quod de ſalute aliorum eis accreſcit, neque de gaudio, quod accreſcit animæ de gloriâ corporis; ſed poteſt de his eſſe deſiderium: Et hoc deſiderium expectatio largè dicitur* Hæc Diuus Thomas. Quotieſcunque ergo de ſpe, reſpectu obiecti ſecundarij ſpei in patriâ loquitur, intelligitur de ſpe largè acceptâ, prout conuertitur cum deſiderio.

Deſiderium ſeu expectatio, non autem ſpes poteſt eſſe in beatis.

CAPVT II.

Prædicta magis explicantur ex doctrinâ, quam Author habet in ſolutione argumentorum.

Nihil ab aduerſariis obiici potuit, quod Angelicus Doctor argumentis quæ ſibi obiicit, tam hic, quàm primâ ſecundæ quæſt.67. citatâ art.4. in quâ eamdem diſputationem de ſpe in ſtatu gloriæ introducit; & quæſtione citatâ in diſputatis ſimiliter art.4. non tetigerit, & ſolue rit. Eius igitur doctrinam afferemus, & explicabimus. Et ſic magis firmata erit concluſio capite præcedenti ſtatuta.

Arguitur igitur primò argumento, quo vtitur Author loco citato primâ ſecundæ. Spes nobiliori modo perficit appetitum humanum, quàm virtutes morales: ſed virtutes morales manent poſt hanc vitam, vt patet per Auguſtinum 14. de Trinit. ergo multò magis ſpes. *Obiicitur 1.*

Quod poteſt confirmari vndecimo argumento quæſtionis, & articuli citati ex diſputatis. Actus virtutis videtur eſſe, non ſolùm facere, vel velle facere, quod ad virtutem pertinet, quando facultas adeſt; ſed etiam velle facere, ſi facultas adeſſet. Actus enim iuſtitiæ eſt velle reddere pecuniã debitam, etiamſi eam quis non poſſit habere. Sed ſancti, qui ſunt in patriâ, ſic ſunt diſpoſiti, quod vellent beatitudinem expectare, ſi eam non haberent: ergo in eis eſt actus ſpei; Sed actus procedit ab habitu: ergo in eis eſt virtus ſpei. *Confirmatur.*

Actus virtutis eſt non ſolùm facere, ſed etiam velle facere.

Ad argumeutum reſpondet Diuus Thomas, quòd *ſpes eſt nobilior virtutibus moralibus, quantùm ad obiectum quod eſt Deus: ſed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, ſicut actus ſpei, niſi fortè ratione materiæ, ſecundùm quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum ſolùm in id quòd nondum habetur, ſed etiam circà id quod præſentialiter habetur.* *Reſpondetur ad argumẽtũ.*

Quibus paucis verbis elegantiſſimè Sanctus Thomas oſtendit claram differentiam, quæ inter ſpem & virtutes morales intercedit. De ratione enim ſpei eſt ſolùm perficere appetitum circà ea quæ nondum habentur; quia de ratione formali ipſius eſt ferre in bonum, *Diſcrimen inter ſpem, & virtutes morales.*

num, vt futurum, arduum &c. De ratione autem virtutis moralis non ſolùm eſt perficere appetitum in id quod nondum habetur, ſed etiam circà id quod præſentialiter habetur, & quia virtutes morales in patriâ poſſunt perficere appetitum circà id quod præſentialiter habetur; non tamen materialiter, ſiue circà eamdem materiam, circà quam in viâ verſabantur; Ideò in patriâ poſſunt, & debent remanere, & ſpes non poteſt. Vide quæ diximus primâ ſecundæ in hâc materiâ. Vbi habes virtutum omnium moralium materiam, circà quam in patriâ habere poſſunt exercitium.

Virtutes morales remanẽt in patria, quia perficiunt appetitum circà aliquid præſens.

Ad confirmationem Reſpondemus cum S. Thoma loco citato in diſputatis in ſolutione ad vndecimũ, quòd obiectũ alicuius virtutis poteſt deeſſe dupliciter. Vno modo cum poſſibilitate habendi, & ſic etiam obiecto non habito poteſt eſſe actus virtutis, & virtus ſuper hac conditione, ſi facultas adeſſet: Alio modo cum impoſſibilitate habendi, & ſic nec habitus, nec actus manet: fruſtrà enim remaneret, & hoc modo tollitur obiectum ſpei in patriâ: quia nunquam de cætero erit poſſibile beatitudinem eſſe futuram.

Reſpondetur ad confirmationem.

Obiectum alicuius virtutis poteſt dupliciter deficere.

Inſtantia.

Contrà hanc ſolutionem inſtabis (& erit ſecundum argumentum.) In patriâ remanebit virtus pœnitentiæ ex eo ſolùm, quod poterit ibi adeſſe actus conditionatus ipſius: putà quia beatus eſt diſpoſitus ad pœnitendum, ſi opus eſſet: & tamen impoſſibile eſt in illo ſtatu peccatum: Ergo impoſſibilitas adducta, quòd beatitudo non eſt poſſibilis futura, non excludit actũ conditionatum ſpei. Quòd ſi dicas, quòd actus conditionatus non ſufficit ad ſaluandum habitum ſpei, nec ſufficit ad ſaluandum habitum pœnitentiæ in patriâ.

Diluitur.

Ad hoc argumentum deductum ex pœnitentiâ, quam iudicamus remanere in patriâ, dum ab illâ ſpem excludimus, plura ab aliquibus expoſitoribus deducuntur, quæ certè meo iudicio argumenti importunitatem non euacuant. Et ideò omnibus omiſſis, ſic mihi philoſophandum occurrit, iuxtà mentem, & doctrinam Authoris mox allatam. Dicerem ergo, quòd, ſi virtus pœnitentiæ manet in patriâ, non videtur inconueniens aliam materiam ipſi ſubminiſtrare diſtinctam ab eâ circà quam verſatur in viâ; eodem proportionabiliter modo, quo illam aſſignamus virtuti temperantiæ, quam loco citato diximus remanere; quamuis eius exercitium in patriâ non ſit refrænare appetitum circà delectabilia ſecundùm tactum. Vel ſi fatemur remanere in patria pœnitentiã, & ſimiles virtutes ſine exercitio, ad ornatum tantùm; hoc non implicat: quia per præſentiam viſionis beatæ, tales habitus non deſtruuntur: quia non reſpiciunt viſionem beatam, ſiue beatitudinem, nec vt præſentem, nec vt abſentem; & pœnitentia reſpicit peccatum vt deteſtandum, ſiue dolorem de peccato; vnde ad ſummum ceſſat ab actu etiam conditionato, & diſpoſitio quam beatus habet ad dolendum, caſu quo eſſet neceſſariũ, à Charitate prouenit, ſicut etiam à charitate proueniret actus conditionatus deſiderij: putà ſi beatus diceret. Deſiderarem beatitudinem, ſi eam non haberem.

Pœnitentia remanenti in Patriâ debet alia materia aſſignari.

Pœnitentia remanens in Patria ad ornatum eſt diſpoſitio quam beatus habet ad dolendum, quæ provenit a charitate.

Verùm non ſic de ſpe philoſophari poſſumus, & quòd tantùm maneat ad ornatum; quia nullo modo remanere poteſt: ſicut enim fides nec ad ornatum poteſt remanere; ita nec ſpes: ſubtrahitur enim principale obiectum illius, quia beatitudo æterna, iam non eſt futura, ſed habita, & ita ceſſat ſpecies huius virtutis (vt verbis Sancti Doctoris vtar) de cuius ratione eſt perficere appetitum in ordine ad futurum, ſiue ad id quod nondum habetur: Et ita nec etiam mutari poteſt materia, circà quam exerceatur: quia hoc arduum, futurum, poſſibile eſt omninò de eſſentiâ illius: Sicut quia aſſentiri veritati ex teſtimonio alterius, eſt de eſſentiâ fidei, ſiue aſſentiri obiecto nõ viſo & obſcuro, eſt conditio ſimpliciter neceſſaria ad illam, non poteſt compati cum viſione clarâ eiuſdem obiecti: Ita quia eſſentiale eſt ſpei ferri in bonum futurum, ſiue nondum habitum, arduum poſſibile &c. illo aſſecuto ſpem perire neceſſe eſt.

Spes nec etiam ad ornatum poteſt eſſe in Patriâ, & quare.

Præterea obiicitur, & eſt quartum argumentum litteræ. Ad beatitudinem ſanctorum pertinet non ſolùm gloria animæ, ſed etiam gloria corporis; ſed animæ ſanctorum, quæ ſunt in patriâ, expectant adhuc gloriam corporis, vt patet Apocal. 6. Ergo ſpes poteſt eſſe in beatis.

Obiicitur denuo.

Reſpondet Sanctus Thomas, quòd, cum ſpes ſit virtus Theologica habens Deum pro obiecto, principale obiectum ſpei eſt gloria animæ, quæ in fruitione diuina conſiſtit; non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis, etſi habeat rationem ardui per comparatio-

Reſpondetur.

O 3 nem

Gloria corporis non habet rationē ardui abſolutè, nec proinde ingreditur propriū obiectum ſpei. nem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ: tùm quia gloria corporis eſt minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ: tùm etiam quia habens gloriam animæ, habet iam ſufficienter cauſam gloriæ corporis. Et eâdem ſolutione Author vtitur vbique, vt patet ex ſuprà allatis.

Inſtantia. Poſſet aliquis contrà hanc doctrinam obiicere; Quod beatus, eſto quòd gloriam proprij corporis tanquam non arduam ſperare non poſſit, videtur tamen, quòd poteſt verum actum ſpei habere circà beatitudinem aliorum, quod quidem videtur arduum, & difficile.

Solvitur 1. Aliqui ad ſoluendum hoc argumentum, quod eſt tertium in litterâ, laborant, vt oſtendant, quomodò reſpectu beati aliorum beatitudo rationem ardui habere non poſſit, quod meo iudicio non tam benè fundant. Verùm ad ſoluendum argumentum, hæc non ſunt neceſſaria, & optimè illi occurrit Auctor, dicendo; quòd *durante virtute ſpei, eâdem ſpe aliquis ſperat beatitudinem ſibi, & aliis: ſed euacuatâ ſpe in beatis, ſecundùm quam ſperabant ſibi beatitudinem; ſperant quidem aliis beatitudinem, ſed non virtute ſpei, ſed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eâdem charitate diligit proximum: at tamen aliquis poteſt diligere proximum non habens virtutem charitatis, ſed alio quodam amore.* Hæc D. Thomas. *Solvitur 2. & melius à S. Doctore.*

Habeat ergo rationem ardui, vel non habeat aliorum beatitudo reſpectu beati, nihil inde infertur ad ponendum ſpem in illo, vel remouendum: Non enim infunditur ſpes homini, vt per illam, beatitudinem alienam ſperet, ſed propriam. Vnde deſiderium alienæ beatitudinis non arguit ſpem in beato, quamùis, vt ait D. Thomas, durante virtute ſpei, eâdem ſpe aliquis ſperet beatitudinem ſibi & aliis. *Deſiderium beatitudinis alienæ prouenit non à ſpe. ſed à charitate.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm ſpes ſit in damnatis.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex eo quòd ſpes cauſat gaudium ſecundùm illud ad Rom. 12. *ſpe gaudentes.* Sed damnati non ſunt in gaudio, ſed in dolore & luctu, ſecundum illud Iſaiæ 65. *ſerui mei laudabunt præ exultatione cordis; Et vos clamabitis præ dolore cordis, & præ contritione ſpiritus vlulabitis?* Ergo ſpes non eſt in damnatis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ſpes viatorum habeat certitudinem.

CONCLVSIO. Spes certitudinaliter tendit in ſuum finem.

Probatur in argumento ſed contrà Quia ſpes eſt certa expectatio futuræ beatitudinis, ſicut Magiſter dicit 3. ſent. diſt. 26. Quod poteſt accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Timoth. 1. *ſcio cui credidi, & certus ſum, quia potens eſt depoſitum meum ſeruare.* Et ratione probatur, quia ſpes participat certitudinem à fide.

CAPVT I.

An in hæreticis, & in peccatoribus fidelibus ſpes reperiatur.

NOn defuerunt exiſtimantes in hæreticis ſpem eſſe poſſe. Vnde iuxtà hanc ſententiam, ſi quis Catholicus in hæreſim labatur, quamuis non remaneat in illo fides, remanebit ſpes Theologica. Non enim videtur, vnde poſſit deſinere, nec per ſe, nec per accidens: Per ſe quidem, quia virtutes hoc modo tantùm excluduntur per vitia oppoſita: hæreticus autem vt ſic habet quidem actum infidelitatis, per quem excludit habitum fidei; non tamen habet actum deſperationis de ſalute æternâ, per quem ſpes deſtruatur; Imò hæretici noſtri temporis *Sententia quorundam affirmatiua.* *Probatur aliqualiter.*

temporis ſummoperè ſperant de propriâ ſalute,ex meritis Chriſti,& Dei auxilio acquirendâ, & de illâ dicunt ſe eſſe certos. Nec etiam per accidens poteſt in illis deſtrui ſpes ex defectu ſcilicet gratiæ, ſiquidem ſpes, prout fides, poteſt eſſe ſine gratiâ.

Concluſio 1.

Oppoſitum tamen eſt veriſſimum,& commune inter Theologos, in hæretico ſpem Theologicam remanere non poſſe.

Probatur.

Quod probatur à priori. Fundamentum ſpei Chriſtianæ eſt vera fides Chriſti; ſed hanc hæretici non habent: Ergo neque ſpem.

Confirmatur.

Et confirmatur hæc ratio: quia ratio formalis obiecti ſpei includit rationem boni poſſibilis ex certis mediis cognitis proportionatis ad finem beatitudinis: Ergo ſine fide non poteſt haberi vera ſpes. Conſequentia probatur,quia hæreticus errat in veris mediis ad beatitudinem, nec beatitudo per illa media, quæ hæreticus exiſtimat, poteſt ſortiri rationem boni poſſibilis, & eſſe obiectũ ſpei: media enim, per quæ hæreticus ſe credit conſecuturum vitam æternam,ad illam conducere non poſſunt. Ergo reſpectu hæretici beatitudo non habet rationem boni futuri poſſibilis, nec beatitudo poteſt eſſe obiectum illius ſpei,quã hæreticus habet: ergo falſa & vana eſt eius ſpes, & merè humana. & non Theologica.

Beatitudo obtinenda per media,quæ eligit hæreticus, non habet rationem boni poſſibilis.

Nec ratio adducta in contrarium vrget. Spes enim dupliciter poteſt amitti, vel per actum oppoſitum, vel per deſtructionem fundamenti, quo innititur. Quod non ſolùm accidit ſpei, ſed virtutibus moralibus ad deſtructionem prudentiæ, quæ ad illarum conſeruationem eſt neceſſaria, vt ex pluriès repetitis primâ ſecundæ in materiâ de virtutibus habes.

Spes poteſt amitti,vel per actum oppoſitum, vel per deſtructionem fundamenti quo innititur.

Quoad fideles,an per peccatum mortale amittant ſpem, res eſt maioris indaginis. Communiter tamen Theologi ſub diſtinctione loquuntur.

Concluſio 2.

Dicimus ergo, quod per peccatum mortale deſtruitur ſpes formata; remanet tamen habitus ſpei eiuſdem ſpeciei in eſſe habitus,quamuis non in eſſe perfecto virtutis.

Probatur.

Probatur, quia præcipuè in viâ D. Thomæ ſine Charitate non eſt aliqua virtus. Pro quo recolere poteris à nobis fusè dicta in primâ ſecundæ,& ex parte repetita, vel inſinuatâ in tractatu de fide: De ſpe enim proportionabiliter, ac de fide diſcurrere debemus. Vnde & dicimus quòd remanet ſimiliter habitus ſpei eiuſdem ſpeciei, ſiue idem habitus ſpei,qui erat ante peccatum. Quod probatur, quia per peccatum mortale,quòd non eſt infidelitas, non amittitur fides; Ergo neque ſpes, quæ in fide fundatur.

In peccatoribus remanet habitus ſpei idem qui erat antè peccatũ.

Confirmatur.

Et confirmatur,quia fides docet peccatoribus ſperandum eſſe, petendamque veniam à Deo, vt ex infinitis locis ſcripturæ oſtendi poteſt, vt in illo Eccleſiaſtici 21. *fili peccaſti, non adiicias iterùm,ſed & de priſtinis deprecare,vt tibi dimittantur*: Ergo peccator poteſt ſperare remiſſionem peccati, & æternam ſalutem ex diuino auxilio: Ergo habere habitum ſpei; ſiquidem ratio formalis obiecti ipſius remanet poſt peccatum.

Ex quibus aliquis forſitan colliget eſſe de fide, quòd per peccatum habitus ſpei non tollitur, ſiquidem tot loca ſacræ ſcripturæ peccatorẽ ad ſperandum inuitant.

Corollarium.

Verùm crediderim hæc conuincere eſſe de fide, quòd peccator poſſit habere actum ſpei ſupernaturalem; ita vt oppoſitum ad minus ſit erroneum.

Oſtenditur eius veritas ex auctoritate Concilij.

Quod præter dicta probatur ex Concilio Trident. ſeſſ.6. cap.6. Vbi hæc ait. *Et dum peccatores ſe eſſe intelligentes à diuina iuſtitia timore, quo vtiliter concutiuntur ad conſiderandam Dei miſericordiam ſe conuertendo in ſpem eriguntur, fidentes Deum ſibi propter Chriſtum propitium fore, illumque tanquam omnis iuſtitiæ fontem diligere incipiunt.* Ergo ad minus neceſſe eſt fateri actum ſupernaturalem ſpei in peccatore eſſe poſſibilem. Prætereà in eadem ſeſſ. can.8. ſic dicitur. *Si quis dixerit Gehennæ metum, per quem ad miſericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel à peccato abſtinemus, peccatum eſſe, aut peccatores peiores facere, Anathema ſit.* Vides quomodò Concilium admittat in peccatore ſpem ſupernaturalem, nempe ex motivo ſupernaturali ſcilicet gehennæ metu, per quam ad miſericordiam Dei peccator confugit, quod confugium ſine ſpe eſſe non poteſt.

Spes non tàm certa eſt in peccatoribus ac fides.

Conueniunt tamen Theologi, non eſſe tam certum manere poſt peccatum ſpem, ſiue de habitu, ſiue de actu loquaris; ac certum eſt manere habitum, & actum fidei; quia de fide, vt ſuo loco oſtendimus, habemus claram diffinitionem in Concilio Tridentino ſeſſ.6.

can.

can. 28. De ſpe autem non habemus tam claram diffinitionem.

Obiicitur cõtrà prædicta. Solent obiicere ad probandum non remanere ſpem in peccatore, quòd ſpes vtpotè virtus infuſa; ad destructionem gratiæ videtur etiam perire, prout pereunt omnes virtutes morales infuſæ: Verùm hoc facilè diluitur: ſpeciale enim hoc eſt fidei, & ſpei attribuendum, quia ſunt neceſſariæ, vt præuiæ diſpoſitiones ad iuſtificationem impij; Vnde ad diuinam prouidentiam pertinet illas conſeruare, quod ſuauiter fit; remanent ſiquidem in peccatore illarum obiecta formalia; ſicut enim peccator aſſentitur veritatibus fidei propter teſtimonium Dei reuelantis; ita ſperat ſe veniam, & beatitudinem ex diuino auxilio conſecuturum. *Reſpondetur.*

Capvt II.

Quid de ſpe reſpectu Dæmonis, cæterorumque damnatorum.

Aſſertio D. Thomæ probatur. NVllam in damnatis ſpem reperiri oſtendit Author hoc elegantiſſimo diſcurſu. Sicut de ratione beatitudinis eſt, vt in eâ quietetur voluntas; Ita de ratione pœnæ eſt, vt id, quod pro pœnâ infligitur, voluntati repugnet. Non poteſt autem voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur: quod adeò verum eſt, vt Auguſtinus dicat lib. 11. ſuper Geneſ. ad litteram cap. 17. & 19. quòd Angeli perfectè beati eſſe non poterant in primo ſtatu ante confirmationem vel lapſum, cùm non eſſent præſcii ſui euentus. Requiritur enim ad perfectam, & veram beatitudinem, vt aliquis certus ſit de ſuæ beatitudinis perpetuitate, alioquin voluntas non quietaretur. Similiter etiam, cum perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ, niſi voluntati repugnaret, quod eſſe non poſſet, ſi perpetuitatem ſuæ damnationis ignoraret. *Angeli non erant perfectè beati antè cõfirmationẽ, vel lapſum, & quare.*

Ad conditionẽ miſeriæ damnatorum requiritur, vt ſciant ſe nullo modo poſſe damnationem effugere. Et ideò ad conditionem miſeriæ damnatorum pertinet, vt ſciant quòd nullo modo poſſunt damnationem euadere, & ad beatitudinem peruenire: ergo non poſſunt apprehendere beatitudinem, vt bonum poſſibile: ſicut nec beati, vt bonum futurum. Et ideò neque in beatis, neque in damnatis eſt ſpes. Sed in viatoribus, ſiue ſint in vitâ iſtâ, ſiue in purgatorio, poteſt eſſe ſpes: quia vtrobique apprehendunt beatitudinem, vt futurum poſſibile.

Applicatur præfata doctrina D. Th. Ex quâ doctrinâ S. Doctoris facilè vnuſquiſque percipiet, quòd omnia, quæ in ſuprà dictis probant ſpem reperiri non poſſe in patriâ, probant proportionabiliter conſiſtere non poſſe in damnato: Deficit enim obiectum, quod eſt beatitudo æterna per diuinum auxilium cõferenda; vbi adeſt certitudo perpetuæ damnationis, per quam æterna beatitudo deficit à ratione futuri boni poſſibilis reſpectu damnati.

Contrà prædictam veritatem, quæ in fide eſt tam certa, ac certum eſt pœnas inferni eſſe perpetuas, nihil obiici poteſt, quod non tangatur ab Authore in argumentis, quæ ſibi obiicit.

Spes aliqua acquiſita poteſt eſſe in dæmonibus. Quæ diximus, de ſpe Theologicâ intelliguntur. Loquendo autem de aliquâ ſpe acquiſitâ, non videtur alienum à mente Authoris aliquam ſpem in Diabolo reperiri poſſe; præmiſſâ enim aliâ ſolutione ad illud Iob. 40. *Ecce ſpes eius fruſtrabitur eum.* Hæc in ſolutione ad primum habet. *Vel ſi intelligatur de ipſo Diabolo, poteſt referri ad ſpem, quâ ſperat ſe de ſanctis victoriam obtinere, ſecundùm illud quod ſuprà præmiſerat, Habet fiduciam quod Iordanis influat in os eius. Hæc autem non eſt ſpes, de quâ loquimur.* Sic Author.

Quodnam ſit obiectum ſpei Diabolicæ. Sicut igitur poſuimus fidem aliquam in Dæmonibus, ita aliquam ſpem in illis admittere poſſumus, ad minus quamdiù hoc ſæculum durauerit, & propriâ aſtutiâ, & diligentiâ animas illaqueare potuerint. Hoc enim tanquam ſibi futurum, poſſibile, arduum poſſunt conſtituere pro obiecto ſpei, ſeu expectationis. Verùm, vt acutiſſimè Author in ſolutione ad ſecundum aduertit, *ſicut Auguſtinus in Enchirid. cap. 8. dicit. Fides eſt malarum rerum, & bonarum; & præteritarum, & præſentium, & futurarum; & ſuarum, & alienarum: ſed ſpes non eſt niſi rerum bonarum futurarum ad ſe pertinentium: Et ideò magìs poteſt eſſe fides informis in damnatis quàm ſpes, quia dona diuina non ſunt eis futura poſſibilia, ſed ſunt eis abſentia.* *Fides poteſt eſſe de bonis & malis, ſpes autem ſolùm de bonis.*

Hinc magìs repugnat dæmoni ſpes quàm fides. Ex quâ doctrinâ habes, quod non eſt argumentum ad ponendum ſpem in dæmonibus, vel aliis damnatis ex eo quod in illis fidem acquiſitam ponimus: quia de ratione fidei non eſt reſpicere bonum poſſidentis illam, benè tamen id exigitur ad rationem ſpei. Vnde Diabolus

bolus propriè non poteſt dici ſperare, quòd iuſtus tentationi ſuccumbat: quia hoc non eſt aliquid bonum, nec ipſi iuſto, nec ipſi Diabolo; ſed potiùs in maiorem ipſius perniciem.

Mens D. Th. Caueat Theologus ne hallucinetur, prout in tractatu de fide aduertimus: Dum enim Author dicit magìs poſſe eſſe fidem informem in damnatis, quàm ſpem; non proinde in illis fidem informem admittit; ſed tantùm maiorem repugnantiam oſtendere intendit in habitu ſpei, quam in habitu fidei, reſpectu damnati.

Addiderim, quòd magis clarè patet damnatum amittere ſpem, quàm fidem. Vbi recordaberis, quòd erat argumentum Durandi, ad probandum quod in damnato, qui in viâ non peccauit peccato infidelitatis, remanet fides informis: quia non apparebat, à quo deſtrueretur. Verùm de ſpe clariùs apparet ſubſiſtere non poſſe, vt ex dictis habes. Aduertas tamen cum Authore ad tertium, quòd defectus ſpei in damnatis non variat demeritum, ſicut nec euacuatio ſpei in beatis auget meritum, ſed vtrumque contingit propter mutationem ſtatus.

Defectus ſpei in beatis & in damnatis contingit ob mutationē ſtatus.

Capvt III.

De certitudine ſpei viatorum.

Aſſertio D. Thomæ.

Docet S. Thomas Spem Theologicam eſſe certam. Vt autem intelligas, quomodò hoc eſſe poſſit; aduertit, quòd certitudo inuenitur in aliquo dupliciter, ſcilicet eſſentialiter, & participatiuè: eſſentialiter quidem inuenitur in vi cognoſcitiuâ: participatiuè autem in omni eo, quod à vi cognoſcitiuâ mouetur infallibiliter ad finem ſuum, iuxtà quem modum dicitur, quòd natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu diuino certitudinaliter mouente vnumquodque ad ſuum finem. Et per hunc etiam modum virtutes morales certiùs àrte dicùntur operari, inquantum per modum naturæ mouentur à ratione ad ſuos actus. Et ſic etiam ſpes certitudinaliter tendit in ſuum finem, quaſi participans certitudinem à fide, quæ eſt in vi cognoſcitiuâ.

Certitudo inuenitur in aliquo eſſentialiter, & participatiuè.

Quamuis igitur ſpes ſit in voluntate, tanquam in ſubiecto, & certitudo non pertineat ad voluntatem, ſed ad intellectum: quia tamen ſpes attingit ſuum obiectum infallibiliter, eo ſcilicet modo, quo proponitur ſibi ab intellectu illuminato per fidem, participat certitudinem. Intellectus ergo fide illuſtratus proponit voluntati beatitudinem vt poſſibilem per diuinum auxilium conſequendam, & infallibiliter quantùm eſt ex parte Dei, cùm ſit paratus ad tale auxilium omnibus non ponentibus obicem dandum.

Certitudo ſpei cōſiſtit in hoc quod attingit obiectum ſuū infallibiliter.

Obiicitur. Quod vt meliùs percipias, adducemus præcipuum argumentum, quod contrà hanc veritatem obiici poteſt, cuius vim paucis Author in tertio ſuo argumento comprehendit, dicens. Certitudo eſſe non poteſt de eo, quod poteſt deficere. Sed multi viatores habentes ſpem, deficiunt à conſecutione beatitudinis: ergo ſpes viatorum non habet certitudinem.

Et reſpondet. *Dicendum, quòd aliqui habentes ſpem deficiant à conſecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obſtaculum peccati: non autem ex defectu diuinæ potentiæ, vel miſericordiæ, cui ſpes innititur.*

Reſpondetur ſperantes non conſequi beatitudinē ſolùm ex defectu liberi arbitrij.

Mens D. Th. magis aperitur. Senſus ergo Authoris eſt, quòd cum obiectum ſpei ſit beatitudo non humanis viribus acquirenda, ſed ex auxilio Dei omnipotentis, & infinitè miſericordis; inde infallibilitatem, & certitudinem ſuam ſpes Theologica conſequitur. Vnde abſolutè infallibilis, & certa dici debet: quamuis ex parte ſubiecti defectus ibi poſſit interuenire; ſicut enim fides certa; & infallibilis dicitur, quia diuino teſtimonio fulcitur; quamuis deficere poſſit ex parte ſubiecti: ſic ſpes noſtra, quia innititur diuinæ promiſſioni, potentiæ, & miſericordiæ, certa, & infallibilis dici debet; quamuis ex defectu ſubiecti deficere poſſit, & habens ſpem à conſecutione beatitudinis ex defectu proprij liberi arbitrij deficere.

Incertitudo ſpei, ſicut & fidei contingit ex defectu ſubiecti.

Inſtantia. Sed poſſet quis adhuc vrgere: quia ſpes non ſolum innititur diuinæ miſericordiæ; ſed etiam meritis noſtris, quæ poſſunt deficere: ergo ſpes non eſt firma.

Præcluditur. Attamen dicimus, quòd quamuis ſecundùm fidem tenendum ſit, quòd ſpes non ſolùm reſpicit diuinum auxilium, & miſericordiam; ſed etiam innititur effectibus ipſius miſericordiæ in nobis

nobis ab illâ productis, ſcilicet actibus noſtris meritoriis, per quos meremur gloriam (ſunt enim neceſſaria merita noſtra ad vitam æternam, iuxtà illud Matth. 19. *ſi vis ad vitam ingredi, ſerua mandata*) tamen vt à ſpe attinguntur, & vt illis innititur, non poteſt ſpes proinde deficere: quia non innititur meritis noſtris vt à nobis pendent, ſed prout ſunt à Deo, & ab eo pendent, attingitque illa ſecundariò, vt ſunt inſtrumenta diuinæ miſericordiæ, ſed vt in cauſam principalem in ſolum Deum tendit ille, qui ſperat.

Spes non innititur meritis noſtris, niſi prout pendent à Deo.

Clarè expreſſit hactenùs dicta Concil. Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 13. dicens. *Similiter de perſeuerantia munere, de quo ſcriptum eſt. Qui perſeuerauerit vſque in finem, hic ſaluus erit. Quòd quidem aliunde haberi non poteſt, niſi ab eo qui potens eſt, eum, qui ſtat, ſtatuere, vt perſeueranter ſtet; & eum, qui cadit, reſtituere. Nemo ſibi certi aliquid abſolutâ certitudine polliceatur: tametſi in Dei auxilio firmiſſimam ſpem collocare, & reponere omnes debent. Deus enim, niſi ipſi illius gratiæ defuerint, ſicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere.* Legas prædictum caput vſque in finem; & totum cap. 16. eiuſdem ſeſſionis, vbi diſertiſſimè omnia prædicta expoſita inuenies.

Concilium Trident.

Nihil à nobis præſumendum ſed firmiſſima ſpes in Deo collocanda.

Eadem veritas confirmari poteſt pluribus ſacræ ſcripturæ locis, vt ex illo ad Rom. 5. *ſpes autem non confundit.* Ad Hebr. 6. *In quo abundantiùs volens oſtendere pollicitationis hæredibus immobilitatem conſilij ſui, interpoſuit iuſiurandum, vt per duas res immobiles, quibus impoſſibile eſt mentiri Deum, ſolatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propoſitam ſpem, quam ſicut Anchoram habemus tutam, & firmam.*

Confirmatur prædicta veritas auctoritatibus ſacræ ſcripturæ.

Concluſio ergo Authoris hactenùs ſtabilita, quod ſpes certitudinaliter tendit in ſuum finem, eſt de fide, vt ex dictis patet. Nec ampliùs in hoc immorandum.

QVÆSTIO XIX.

De dono timoris.

ABSOLVTA conſideratione de ſpe, eiuſque ſubiecto, aggreditur Author explicationem doni timoris.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Deus poſſit timeri.

CONCLVSIO. Deus, vt obiectum malum per ſe timeri non poteſt; ſiquidem eſt ipſa bonitas: ſed ſi conſideretur, vt à quo nobis malum poteſt imminere, vel per comparationem ad ipſum, poteſt timeri.

Probatur, & explicatur: quia ab ipſo poteſt nobis malum pœnæ imminere, & per comparationem ad ipſum, imminet malum culpæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm timor conuenienter diuidatur in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probat illam S. Thomas authoritate Magiſtri 2. ſent. diſt. 3. Ratio huius diuiſionis oſtendetur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm timor mundanus ſit ſemper malus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur, quia amor mundanus eſt ſemper malus: ergo, & timor qui ex ipſo naſcitur.

ARTI

ARTICVLVS IV.

Vtrùm timor ſeruilis ſit bonus.

CONCLVSIO. Timor ſeruilis vt ſic, ſiue ex parte ſeruilitatis eſt malus; quia inquantum ſeruilis, contrariatur charitati. Conſideratus autem ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſt bonus, quia obiectum eius eſt pœna, cui accidit ſeruilitas, ſicut informitas accidit fidei. Omnia infrà dilucidabuntur.

ARTICVLVS V.

Vtrùm timor ſeruilis ſit idem in ſubſtantiâ cum timore filiali.

CONCLVSIO eſt negatiua. Differunt enim penès obiecta diuerſa, ſcilicet malum pœnæ, & malum culpæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm timor ſeruilis remaneat cum charitate.

CONCLVSIO. Timor inquantum ſeruilis, non manet cum charitate. Conſideratus autem ſecundùm ſubſtantiam manet cum illâ. Probatur: quia eo modo timor pœnæ poteſt ſtare cum charitate, ſicut amor ſui. Hæc ratio enucleabitur infrà.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm timor ſit initium ſapientiæ.

CONCLVSIO. Fides eſt initium ſapientiæ quantùm ad eius eſſentiam, quia eſt cognitio principiorum ſapientiæ. Sed timor filialis eſt initium ſapientiæ, vt primus effectus illius: timor verò ſeruilis eſt initium ſapientiæ, ſicut principium extrà diſponens.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm timor initialis differat ſecundùm ſubſtantiam à timore filiali.

CONCLVSIO. Timor initialis differt à filiali, ſicut imperfectum à perfecto in eâdem ſpecie.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm timor ſit donum Spiritus Sancti.

CONCLVSIO. Timor ſeruilis non eſt donum Spiritus Sancti, licet ſit à Spiritu Sancto: timor autem filialis eſt donum Spiritus Sancti, inter numerata ab Eſaïa cap. 11.

ARTICVLVS X.

Vtrùm creſcente charitate diminuatur timor.

CONCLVSIO. Timor filialis creſcit creſcente charitate: ſeruilis verò quantum ad ſeruilitatem omninò tollitur, & remanens quantùm ad ſubſtantiam, minuitur præcipuè quantùm ad actum.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm timor remaneat in patriâ.

CONCLVSIO. Timor pœnæ nullo modo manet in patriâ. Timor verò filialis ibi perficitur, iuxtà illud pſal. 18. ***Timor Domini ſanctus permanet in ſæculum.***

ARTICVLVS XII.

Vtrùm paupertas ſpiritus ſit beatitudo reſpondens dono timoris.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur in argumento ſed contrà, authoritate Auguſtini lib.1. de ſerm. Dom. in monte cap. 9. ***Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur. Beati pauperes ſpiritu.***

CAPVT I.

De quidditate, & qualitate timoris, eiuſque diuiſione.

Timor ſupernaturalis & à Deo infuſus reſpondet timori qui eſt paſſio, vnde nomen eius participat.

HAbemus præ manibus alium affectum in appetitu intellectiuo correſpondentem motui, ſeu paſſioni in appetitu ſenſitiuo ſitæ, quam timorem vocamus, & de quâ fusè primâ ſecundæ Author diſputat; ibique, quæ nobis occurrebant, adduximus, & omninò erunt à tyrone noſtro Thheologo recolenda: quia, ſicut ſpes Theologica conuenit in conditionibus cum ſpe, quæ eſt paſſio, & à quâ denominatur: ſic etiam timor ſupernaturalis, & à Deo infuſus, non ſolùm à timore, qui eſt paſſio, denominatur, ſed ideò hoc nomen accipit, quia proportionabiliter incedit, ac timor, qui eſt paſſio. Vnde eſt fuga mali imminentis, futuri, ad vitandum difficilis. Similiter videnda tibi erunt quæ diximus in primâ ſecundæ, dùm de donis in communi & de ipſo dono timoris tractauimus. Vbi de quidditate illorum, an ſint habitus, & virtutes; & de diſtinctione eorum à virtutibus, quæ omnia ad propoſitum ſunt neceſſaria.

Alia acceptio timoris.

Accipitur etiam timor pro vitio oppoſito fortitudinis, ſecundùm quem fugit homo malum, quod ſecundùm rectam rationem non eſſet fugiendum, de quo Author infrà qu.125.

Determinatur acceptio timoris ad donum ſpiritus ſancti.

Præcipua ergo conſideratio Authoris in hac quæſtione fertur ſuper timorem, qui eſt donum Spiritus Sancti, quo mens hominis frænatur, & regitur, ne ſpe ad præſumendum eleuetur, & hoc modo donum timoris ſpei annectitur. Agit inſuper de timore ſeruili & aliis. Quæ conſideratio eſt maximè neceſſaria.

Timoris, ſicut & ſpei duplex obiectum.

Præmittit itaque S. Thomas, eſſe poſſibile, quòd Deus, quamùis ſit ſumma bonitas, poſſit timeri. Et rationem huius aſſignat: quia, ſicut ſpes, vt ex ſuprà dictis conſtat, habet duplex obiectum, quorum vnum eſt ipſum bonum futurum, cuius adeptionem quis expectat: Aliud autem eſt auxilium alicuius, per quem expectat ſe adipiſci, quod ſperat: Ita etiam & timor duplex obiectum habere poteſt, quorum vnum eſt ipſum malum, quod homo refugit, aliud autem eſt illud, à quo malum prouenire poteſt.

Aſſertio 1.

Primo ergo modo Deus, qui eſt ipſa bonitas, obiectum timoris eſſe non poteſt: ſed ſecundo modo poteſt eſſe obiectum timoris, inquantum ſcilicet ab ipſo vel per comparationem ad ipſum nobis poteſt aliquod malum imminere.

Probatur, & explicatur.

Explicat, & probat Author hanc concluſionem, quia ab ipſo Deo poteſt nobis imminere malum pœnæ, quod non eſt ſimpliciter malum, ſed ſecundùm quid, ſimpliciter autem eſt bonum: per comparationem autem ad ipſum Deum poteſt nobis malum pœnæ prouenire, ſi ab eo ſeparemur: & per hunc modum Deus poteſt, & debet timeri, iuxtà illud Hierem. 10. ***Quis non timebit te, ô Rex gentium?*** Et Malachiæ 1. ***ſi ego Dominus, vbi timor meus?***

Deus timẽdus propter malũ pœnæ.

Diuiſio timoris.

Quo ſtabilito diuidit Author timorem in filialem, initialem, ſeruilem, & mundanum. De quibus omnibus in hac quæſtione eſt tractaturus.

Et huius diuiſionis ſufficientiam aſſignat: quia nunc de timore agimus, ſecundùm quòd per ipſum aliquo modo ad Deum conuertimur, vel ab eo auertimur. Cúm enim obiectum timoris ſit malum, quandoque homo propter mala quæ timet, ad Deum conuertitur, & inhæret; quod quidem malum, quod homo timet eſt duplex, ſcilicet malum pœnæ, & malum culpæ.

Malum timẽdum duplex. pœnæ ſcilicet & culpæ.

Si ergo conuertatur ad Deum, & ei inhæreat propter timorem pœnæ, erit timor ſeruilis: ſi autem propter timorem culpæ, erit timor filialis: ſi autem propter vtrumque, eſt timor initialis, qui eſt medius inter vtrumque timorem.

Obiectio ex Damaſceno ſoluitur.

Vbi aduertere debes ſolutionem Authoris ad primum. Obiecerat enim Damaſcenum 2. lib. fidei Orthod. cap. 15. conſti

conſtituentem ſex ſpecies timoris, ſcilicet ſegnitiem, erubeſcentiam &c. Quæ obiectio euacuatur, quia Damaſcenus ibi loquitur de timore,qui eſt paſſio, & ſic illum ſecuti primâ ſecundæ quæſt.41. art.4. ſeptem timoris ſpecies aſſignauimus. Præſens autem diuiſio timoris attenditur in ordine ad Deum, vt viſum eſt ibidem,

Aſſertio 2.

Probatur, & explicatur.

Omnis motus ſpecificatur à fine.

Timor naſcitur ex amore.

Deſcendendo ad prædictas ſpecies, docet timorem mundanum eſſe ſemper malum, quod ſic oſtendit. Actus morales,& habitus ex obiectis nomen,& ſpeciem habent,proprium autem obiectum appetitiui motus eſt bonum finale, & ideò à proprio fine omnis motus appetitivus ſpecificatur, & nominatur. Vnde cupiditas, quæ habet pro obiecto diuitias, rectè nominatur deſiderium, vel amor diuitiarum, qui eſt malus. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquam fini. Et ſic amor mundanus ſemper eſt malus. Timor autem ex amore naſcitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat. Et ideò timor mundanus eſt, qui procedit ab amore mundano,tanquam à malâ radice: Et propter hoc ipſe timor mundanus ſemper eſt malus.

Recedere à iuſtitiâ propter damna corporis aut fortunæ, eſt contrà rationẽ.

Timor mũdanus præponit caduca ſummo bono.

Et hic aduertere debes ſolutionem ad tertium, *quod naturale eſt quòd homo refugiat proprij corporis detrimentum, & damna temporalium rerum: ſed quòd homo propter iſta recedat à iuſtitiâ, eſt contrà rationem naturalem. Vnde Philoſophus dicit in tertio Ethic. Quod quædam ſunt, ſcilicet peccatorum opera, ad quæ nullo timore aliquis debet cogi: quia peius eſt huiuſmodi peccata committere, quàm pœnas quaſcunque pati.* Ponere ergo vltimum finem in rebus huius ſæculi,& ex timore illarum iacturæ,iniquitati ſuccumbere,eſt ex timore mundano operari. Et ſic ſemper timor mundanus eſt malus: quia præponit caduca ipſi Deo.Non autem timor mundanus vocatur illius pauor,qui timet bona ſua perdere,vel aliud incommodum propriæ perſonæ, quia iſte eſt timor merè naturalis: ſi tamen adeò creſcat, vt ad occurrendum iacturæ temporalium, non curet peccatum admittere,tunc timor ille naturalis tranſit in mundanum.

Aſſertio 3.

De timore autem ſeruili plenè,& acutiſſimè Author diſcurrit;& docet, quòd ex parte ſeruilitatis habet,quòd ſit malus,& charitati opponatur.

Vnde quis liber aut ſeruus dicendus eſt

Timor ſeruilis charitati contrariatur.

Quod oſtendit: quia ſeruitus libertati opponitur. Vnde cùm liber ille ſit, qui cauſâ ſui eſt,vt dicitur in 1. Metaph. ſeruus erit, qui non cauſâ ſui operatur, ſed quaſi ab extrinſeco motus. Quicunque autem ex amore aliquid facit, quaſi ex ſeipſo operatur: quia ex propriâ inclinatione mouetur ad operandum:Ergo contrà rationem ſeruilitatis eſt, quòd aliquis ex amore operetur: ergo timor ſeruilis, inquantum ſeruilis eſt,charitati contrariatur, Si ergo ſeruilitas eſſet de ratione timoris ſeruilis, oporteret quod timor ſeruilis ſimpliciter eſſet malus. Sicut adulterium ſimpliciter eſt malum; quia id, ex quo eſt, contrariatur charitati,& pertinet ad adulterij ſpeciẽ.

Seruilitas accidit timori.

Species habitus non tollitur per hoc quod eius obiectum ordinetur ad vlteriorem finem.

Sed ſeruilitas non pertinet ad ſpeciẽ timoris ſeruilis,ſicut nec informitas ad ſpeciem fidei informis. Vbi recolendum tibi erit id quod de fide ſuo loco diximus in hoc propoſito, Cæterùm Author hâc ratione ſeruilitatem accidere timori ſeruili oſtendit:quia obiectum timoris ſeruilis eſt pœna, cui accidit, quòd bonum, cui contrariatur,ametur tanquam finis vltimus, & per conſequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem: vel quod ordinetur in Deum ſicut in finem, & per conſequens pœna non timeatur tanquam principale malum,quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur ſpecies habitus per hoc quod eius obiectum, vel finis ordinetur ad vlteriorem finem Et ideò timor ſeruilis ſecundùm ſuam ſubſtantiam bonus eſt, ſed ſeruilitas eius eſt mala.

Mens S. Doctoris magìs aperitur.

Timor qui fertur ad diligẽdam iuſtitiã, & mandata Dei ſervãda, non eſt malus neque ex ſeruilitate procedit.

Vult ergo S.Doctor,quod ſi homo timore ſeruili vtatur reduplicatiuè vt ſeruilis eſt, ſicut ille vteretur, qui culpam non timeret, & maius malum exiſtimaret pœnã,quam offenſam,& indignationẽ Dei.Sicut ſeruus qui Domini ſui offenſã,& indignationẽ nõ reſpicit, & pœnâ nõ ſtãte,culpã cõmitteret,nihil de offenſâ Domini curans; Ita peccator non odio habeat culpã,nec iuſtitiam diligat; tunc timor pœnæ non eſt bonus,tanquã ex ſeruilitate procedens. Si autem timens pœnam ſic ſe habeat, quod ex illius timore feratur ad diligendam diuinam iuſtitiam,& diuina mandata ſeruanda; Timor ille ſeruilis non eſt malus, nec ex ſeruilitate procedit, ſed ex benè ordinato timore pœnarum. Quæ omnia magìs explicabuntur tertiâ parte in tractatu de pœnitentiâ. Vbi oſtendemus attritionem eſſe bonam, &

cum Sacramento ſufficere ad iuſtificationem.

Sufficiat nunc hoc ſtabilire, timorem ſeruilem modo explicato bonum eſſe, & à ſpiritu ſancto prouenire, pro quo affert Author gloſſam in illud ad Rom. 8. *Non accepiſtis ſpiritum ſeruitutis &c.* Quæ ſic dicit. *Vnus ſpiritus eſt qui facit duos timores, ſcilicet ſeruilem & iuſtum.* Ergo timor ſeruilis non eſt malus. Et hoc etiam habemus ex Conc. Trid. ſeſſ. 6. cap. 6. vbi inter diſpoſitiones ad iuſtificationem numerat timorem diuinæ iuſtitiæ, & de hâc diſpoſitione intelligit illud Eccleſ. 1. *Timor Domini expellit peccatum.* Inſuper ſeſſ. 14. cap. 4. Ait attritionem imperfectam, quæ ex timore ſeruili concipitur, oriri ex impulſu ſpiritus ſancti.

Auctoritates ſcripturæ, & Concilij Trid.

Benignè exponuntur Patres aliter ſentientes.

Quod ſi Patres aliter de timore ſeruili aliquando videntur loqui, iuxtà ſenſum dictum ſunt intelligendi, ſcilicet quòd loquuntur de timore ſeruili, non quoad ſubſtantiam, ſed vt ex merâ ſeruilitate operatur.

Aſſertio 4.

Inſuper ſtatuit Author manifeſtum eſſe, timorem ſeruilem & filialem non eſſe idem ſecundùm ſubſtantiam, ſed differre ſpecie.

Probatur.

Quod ſic oſtenditur. Proprium obiectum timoris eſt malum: ergo ſecundùm diuerſitatẽ malorum timores ſpecie differunt; ſed malum pœnæ, quod refugit timor ſeruilis, & malum culpæ quod refugit timor filialis, differunt ſpecie: ergo. Hæc minor probatur: quamuis enim vtroque timore timeatur Deus; tamen, vt Author docet ad ſecundum, *timor ſeruilis, & timor filialis, non habent eamdem habitudinem ad Deum. Nam timor ſeruilis reſpicit Deum, ſicut principium inflictiuum pœnarum: timor autem filialis reſpicit Deum, non ſicut principium actiuum culpæ; ſed potiùs ſicut terminum, à quo refugit ſeparari per culpam, & ideò ex hoc obiecto, quod eſt Deus, non conſequitur identitatem ſpeciei: quia etiam motus naturales ſecundùm habitudinem ad aliquem terminum ſpecie diuerſificantur: non enim idem eſt motus ſpecie, qui eſt ab albedine, & qui eſt ad albedinem.* Hæc D. Thomas.

Timor ſeruilis, & filialis in quo propriè differunt.

Caput II.

De timore ſeruili reſpectu Charitatis & an timor ſit initium ſapientiæ, & de differentiâ initialis timoris ab aliis.

Aſſertio 1.

Dubitat prætereà S. Thomas, an timor ſeruilis remaneat cum charitate. Et ſub diſtinctione reſpondet iuxtà ſupràdicta, quòd timor inquantum ſeruilis, non manet cum charitate: ſed ſubſtantia timoris ſeruilis cum charitate manere poteſt, ſicut amor ſeruilis manere poteſt cum charitate.

Probatur 1. à D. Thoma.

Quod probat in argumento ſed contrà, ex hoc quòd timor ſeruilis eſt Donum ſpiritus ſancti; ſed dona ſpiritus ſancti non tolluntur adueniente charitate, per quam ſpiritus ſanctus in nobis habitat: ergo adueniente charitate non tollitur timor ſeruilis. Hæc D. Thomas.

Timor ſeruilis eſt Donũ ſpiritus ſancti in latâ acceptione ſumptum.

Vbi aduertere debes quod Author accipit hìc nomen Doni in largâ acceptione, ſicut omnia quæ à Deo habemus, dona vocare poſſumus. Vnde, cùm ex ſupradictis conſtet timorem ſeruilem eſſe à ſpiritu ſancto, illum ſpiritus ſancti donum in largâ acceptione vocare poſſumus: ſed propriè non eſt donum ſpiritus ſancti, ſi in rigore loquamur, ſcilicet vnum ex ſeptem ab Iſaïa expreſſis: quia, vt ex infrà dicendis conſtabit, expreſsè Author docet timorem ſeruilem non eſſe numerandum inter ſeptem dona ſpiritus ſancti, licèt ſit à ſpiritu ſancto.

Probatur 2.

Inſuper eamdem veritatem probat Author hoc diſcurſu. Timor ſeruilis ex amore ſui cauſatur, quia eſt timor pœnæ, qui eſt detrimentum proprij boni. Vnde hoc modo timor pœnæ poteſt ſtare cum charitate, ſicut & amor ſui; eiuſdem enim rationis eſt, quòd homo cupiat bonum ſuum, & quòd timeat eo priuari. Amor autem ſui dupliciter (quantum ad propoſitum attinet) ſe poteſt habere ad charitatem: Vno modo, vt contrariatur charitati, ſecundùm quod aliquis in amore proprij boni finem conſtituit: alio verò modo in charitate includitur, ſecundùm quòd homo ſe propter Deum, & in Deo diligit. Sic timor pœnæ includitur vno modo in charitate; nam ſeparari à Deo eſt quædam pœna, quam charitas maximè refugit

Amor ſui poteſt charitati opponi, & in charitate etiã includi.

Timor contrariatur charitati dupliciter. fugit. Et hoc pertinet ad timorē caſtū, ſiue filialem. Aliō modo timor contrariatur charitati, ſecundùm quod aliquis refugit pœnam contrariam bono ſuo naturali ſicut principale malum, id eſt, cùm ponit vltimum finem in fugâ mali, & vt illud fugiat, bonum, in quo vere eſt vltimus finis, poſtponit: Et ſic timor pœnæ non eſt cum charitate., & hic propriè timor dicitur ſeruilis, vnde cum charitate manere non poteſt.

Aſſertio 2. Et quia in ſacrâ ſcripturâ Pſal. 110. habetur, quod *initium ſapientiæ eſt timor Domini.* Ad benè hoc percipiendum, & inueſtigandum, de quo timore ſcriptura loquatur, ſtatuit Angelicus Doctor, quod ſi loquamur de ſapientiâ ſecundùm eius eſſentiam, eius initium ſunt prima principia ſapientiæ, quæ ſunt articuli fidei: Et ſecundùm hoc fides debet dici ſapientiæ initium. Sed quantùm ad ſapientiæ effectum, illud eſt ſapientiæ initium, vnde ſapientia incipit operari: Et hoc modo timor eſt initium ſapientiæ.

Fides eſt initium ſapientiæ ſecundùm eius eſſentiā, timor autem eſt initium eiuſdem ſecūdùm effectum.

Cum quo diſcrimine timor ſeruilis & filialis dicuntur initium ſapientiæ. Aliter tamen timor ſeruilis eſt initium ſapientiæ, & aliter timor filialis; Timor enim ſeruilis eſt ſicut principium extrà diſponens ad ſapientiam, in quantum aliquis timore pœnæ diſcedit à peccato, & habilitatur per hoc ad ſapientiæ effectum, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 1. *Timor Domini expellit peccatum.*

Timor autem caſtus, vel filialis eſt initium ſapientiæ, ſicut primus ſapientiæ effectus. Cùm enim ad ſapientiam pertineat, quòd humana vita reguletur ſecundùm rationes diuinas, hinc oportet ſumere principium, vt homo Deum reuereatur, & ſe ei ſubiiciat. Sic enim conſequenter in omnibus ſecundùm Deum regulabitur.

Aſſertio 3. Specialis difficultas circà diſtinctionem timorum reſtabat in timore initiali, & ideò de hoc Author ſtatuit, quòd timor initialis, pro vt hìc ſumitur non differt ſecundùm eſſentiam à timore filiali; ſed differunt penès imperfectum, & perfectum.

Timor initialis ſumitur hìc prout diſtinguitur à timore ſeruili, & quaſi ſpecificè. Pro quo aduerte, quòd hìc nomine timoris initialis non præcisè intendimus timorem, qui aliquo modo poteſt dici initialis, tanquā initium ſapientiæ: quia hoc modo non ſolùm timor filialis; ſed etiam ſeruilis poſſent dici timor initialis; ſed loquimur propriè de timore diſtincto à timore ſeruili, & filiali, qui initialis dicitur, ſecundùm quod competit ſtatui incipientium., in quibus inchoatur quidem timor per inchoationem charitatis. Vnde timor ipſe quoad ſubſtantiam diſtinguitur à timore ſeruili, ſed non diſtinguitur à timore filiali, niſi tanquam imperfectum à perfecto: quia, vt diximus, competit incipientibus, in quibus non ineſt adhuc timor filialis perfectè, quia nondum peruenerunt ad perfectionem charitatis.

CAPVT III.

Quinam ex aſſignatis timoribus ſortiatur priuilegium Doni Spiritus Sancti, & quid de diminutione timoris creſcente charitate.

Timor annumeratur inter dona ſpiritus ſancti. AD præcipuum intentum de dono timoris accedimus. Et quidem de fide eſt timorem eſſe vnum ex ſeptem donis Spiritus Sancti. Illa enim Iſaias cap. 11. enumerans, vltimo loco conſtituit ſpiritum timoris Domini.

Nō humanus. Videndum eſt autem, quænam ex ſupràdictis ſpeciebus timoris ſit timor Domini, qui eſt donum: Et diſcurrendo per ſingulas, certum eſt quod timor humanus, vt Auguſtinus dicit in lib. de gratiâ & libero arbitrio cap. 18. non eſt donum Dei: hoc enim timore Petrus negauit Chriſtum: ſed ille timor, de quo dictum eſt. *Illum timete, qui poteſt animam, & corpus mittere in gehennam*

Nec ſeruilis, qui poteſt eſſe cum voluntate peccandi. Similiter etiam timor ſeruilis non eſt enumerandus inter ſeptem dona Spiritus Sancti, licet ſit à Spiritu Sancto: quia vt Auguſt. dicit in lib. de naturâ & gratiâ cap. 57. Poteſt habere annexam voluntatem peccandi: Dona autem Spiritus Sancti non poſſunt eſſe cum voluntate peccati; quia non ſunt ſine charitate, vt diximus primâ ſecundæ qu. 68. art. 5.

Sed filialis. Vnde relinquitur, quòd timor Dei, qui numeratur inter ſeptem Dona Spiritus Sancti, eſt timor filialis, ſiue caſtus.

Vt enim patet ex dictis primâ ſecundæ quæſt. citatâ, art. 1. & 2. Dona Spiritus Sancti ſunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur benè mobiles à Spiritu Sancto: ſicut virtutibus moralibus potentiæ

tiæ

Donũ ſpiritus ſancti eſt quædam perfectio habitualis potentiarũ animæ, quo redduntur benè mobiles à ſpiritu ſancto.

tiæ appetitiuæ redduntur benè mobiles à ratione. Ad hoc autem quòd aliquid ſit benè mobilè ab aliquo mouente primo, requiritur vt ſit ei ſubiectum non repugnans; quia ex repugnantiâ mobilis ad mouens impeditur motus. Hoc autem præſtat timor filialis, vel caſtus, inquantum per ipſum, Deum reueremur, & refugimus nos ipſi ſubducere.

Quem locum teneat timor filialis inter dona ſpiritus ſancti.

Et ideò timor filialis quaſi primum locum tenet, aſcendendo inter Dona Spiritus Sancti; vltimum autem deſcendendo, ſicut Auguſtinus dicit in libro de ſerm. Domini in monte cap.9.

Obiicitur.

Valdè notanda eſt doctrina, quam Author habet in ſolutione ad primum art.9. Obiecerat enim ſibi, quòd nullum Donum Spiritus Sancti opponitur virtuti, quæ etiam eſt à Spiritu Sancto; ſed timor opponitur ſpei, quæ eſt virtus: Ergo timor non eſt Donum Spiritus Sancti.

Timor filialis non contrariatur ſpei, ſed eam iuuat.

Occurrit quòd timor filialis non contrariatur virtuti ſpei; non enim per timorem filialem timemus, ne nobis deficiat, quod ſperamus obtinere per auxilium diuinùm, ſed timemus ab hoc auxilio nos ſubtrahere: Et ideò timor filialis, & ſpes ſibi inuicem cohærent, & ſe inuicem perficiunt.

Declaratur mens D.Th.

Caueat hìc iunior Theologus, ne exiſtimet timorem ſeruilem eſſe incompatibilem cum ſpe: quia Author dicit, quòd timor filialis non contrariatur virtuti ſpei: Et inde inferat, quòd timor ſeruilis cõtrarietur; ſed loquitur Author in propoſito de Dono timoris, de quo erat argumentum, & oſtendit, quomodò timor filialis non ſolùm non opponitur ſpei, ſed iuuat illam; & ſuo modo etiam timor ſeruilis, ſiue timor pœnæ vt ſic, illam iuuat, dum remouet hominem à peccato, & firmat in viâ ad beatitudinem, ad quam ſpes tendit.

Secunda difficultas proponitur.

Et quia etiam in Scripturâ habemus, quòd *perfecta charitas forâs mittit timorem* 1. Ioann. 4. De quo timore ſcriptura loquatur, & quomodò hoc intelligi debeat, ex mox dicendis patebit. Dubitat igitur primò, an creſcente charitate diminuatur timor, & an timor remaneat in patriâ.

Timor filialis creſcit creſcẽte charitate.

Ad primum reſpondet neceſſarium eſſe timorem filialem creſcere charitate creſcente, ſicut effectus creſcit creſcente causâ: Quantò enim aliquis magis diligit aliquem, tantò magis timet eum offendere, & ab eo ſeparari, quod eſt obiectum timoris filialis, timet enim offenſam patris, vel ſeparationem ab ipſo.

Timor ſeruilis è contrà minuitur.

Sed timor ſeruilis, quantùm ad ſeruilitatem totaliter tollitur charitate adueniente, remanet tamen ſecundùm ſubſtantiam timor pœnæ, vt dictum eſt; Et iſte timor diminuitur charitate creſcente, maximè quantùm ad actum: quia, quantò aliquis magis diligit Deum, tantò minùs timet pœnam.

Probatur vltima aſſertio.

Hoc vltimum oſtendit Author duplici ratione, primò, quia quò aliquis magis diligit Deum, eò minùs attendit ad proprium bonum cui contrariatur pœna; & ideò tantò minùs timet pœnam. Secundò, quia quantò magis aliquis diligit Deum, eò firmiùs illi inhæret, & ideò magis confidit de præmio, & per conſequens minùs timet de pœnâ.

Qui magis diligit, firmiùs confidit de præmio.

In ſolutione autem ad ſecundum, Author prædictam doctrinam magis explicat, & oſtendit quomodò creſcente charitate, non diminuatur, ſed augeatur potiùs timor filialis. Quia, quantò aliquis certiùs expectat alicuius boni conſecutionem per auxilium alterius, tantò magis veretur eum offendere, vel ab eo ſeparari; & quia, qui magis diligit firmiùs confidit de præmio, vt dictum eſt, & certiùs illud expectat, tantò magis timet offendere eum, ex cuius auxilio bonum ſe conſecuturum expectat.

CAPVT IV.

An Donum timoris remaneat in patriâ, & quem actum ibi habeat, & quæ beatitudo timori reſpondeat.

Aſſertio 1.

Timorem Domini ſanctum permanere in ſæculum ſæculi teſtatur Regius Pſaltes Pſ.18. quem locum Author in argumento ſed contrà affert ad ſtabiliendum donum timoris permanere in patriâ.

Exponitur ſcriptura locus vbi aſſeritur timorẽ Domini in patriâ remanſurum.

Hoc tamen non intelligitur de timore ſeruili, ſiue timore pœnæ: Eliminatur enim ab illâ beatitudine talis timor per ſecuritatem eius æternitatis: quia hæc ſecuritas, vt ex ſupràdictis conſtat, eſt de ratione beatitudinis. Scriptura ergo intelligenda eſt de timore filiali, qui ſicut

ſicut auctâ charitate augetur, ſic charitate perfectâ perficitur.

Aſſertio 2.

Docet autem S. Thomas, quòd timor filialis in patriâ non habebit eumdem actum omninò, quem habet modò.

Probatur.

Hanc veritatem elegantiſſimo diſcurſu oſtendit, ſtabiliendo quòd proprium obiectum timoris eſt malum poſſibile: ſicut proprium obiectum ſpei eſt bonum poſſibile. Et cùm motus timoris ſit quaſi motus fugæ, importat timor fugam mali ardui poſſibilis, parua enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum vniuſcuiuſque eſt, vt in ſuo ordine conſiſtat: ita malum vniuſcuiuſque eſt, vt ſuum ordinem deſerat. Ordo autem creaturæ rationalis eſt, vt ſit ſub Deo, & ſuprà cæteras creaturas. Vnde, ſicut malum creaturæ rationalis eſt, vt ſubdat ſe creaturæ inferiori per amorem: ita etiam malum eius eſt, ſi ſe non Deo ſubiiciat, ſed in ipſum præſumptuosè inſiliat, vel eum contemnat.

Ordo creaturæ rationalis eſt quòd ſit ſub Deo & ſuprà cæteras creaturas.

Illatio ex prædictis.

Ex quâ doctrinâ infert author, quòd prædictum malum creaturæ rationali ſecundùm ſuam naturam conſideratæ poſſibile eſt propter naturalem liberi arbitrij flexibilitatem; ſed in beatis fit non poſſibile per gloriæ poſſeſſionem.

Concludit ergo, quòd fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubiici, vt poſſibilis naturæ, impoſſibilis autem beatitudini, erit in patriâ: In viâ autem eſt fuga huius mali, vt omninò poſſibilis.

Aperitur magis mens D. Thomæ.

Vult igitur Sanctus Doctor, quod, quamvis conſiderato ſtatu beatifico impoſſibilis ſit ſeparatio beati à Deo per culpam: tamen quia poſſibilis eſt abſolutè, ſpectatâ præciſè naturâ ipſius beati, fuga huius mali, quod eſt culpa; ſiue huius mali, quod eſt Deo non ſubiici, vt poſſibilis naturæ, beato competere poteſt. Timet igitur ſeparationem abſolutè poſſibilem; quamuis ratione ſtatus noſcat ſibi impoſſibilem, & ratione huius impoſſibilitatis reſpectiuè ad ſeipſum, eximitur beatus ab anguſtiâ, quam timentes Deum in hâc vitâ patiuntur ob poſſibilem perſonalem ſeparationem à Deo per culpam.

Beatus timet ſeparationem à Deo vt abſolutè poſſibilem.

Doctrina præclara, & diligenter notãda.

Nec ſtudioſo ingrata erit doctrina, quam adhuc adoleſcentiam agens in inclyto D. Stephani apud ſalmanticenſes Cœnobio ab erudito Theologo Bernardino de Ayala accepi: Ille enim in hâc materiâ de timore, & quomodò in Chriſto locum habere potuerit, in quo & erat viſio beata, & ab intrinſeco impeccabilitas, aiebat. Diuerſimodè eſſe philoſophandum de virtutibus, & de Donis; Qui enim ex virtute operatur, actum ſuum iuxtà normam Prudentiæ regulare tenetur: Vnde operans ex virtute debet conſiderare, an hic, & nunc ſit fundamentum ad timendum, nec ne; quod ſi ſine fundamento timeat, non operabitur prudenter & virtuosè. Vnde Philoſophus ait, non eſſe timendum quod Cœlum cadat: ſed timor prudentis debet eſſe de malo poſſibili imminente. Verùm ille qui ex dono operatur, potiùs agitur, vnde aliquoties ex dono fortitudinis aliqui Martyres vltrò ſe in ignem iniecerunt, & alij quid ſimile heroïcum factum præſtiterunt, quod conſultâ humanâ ratione, & ex merâ virtute fieri tutâ conſcientiâ non poterat. In propoſito ergo beatus per donum timoris à Spiritu Sancto mouetur ad timendum, vbi quod timetur, eſt malum, quod ſecundùm rationem non eſt poſſibile futurum.

Diſcrimen inter virtutes & dona.

Operans ex dono agitur potius quàm agat.

Acutam exiſtimo ſolutionem, magìs quàm benè fundatam, vel ad mentem S. Doctoris, qui pro actu timoris in beato ſufficiens iudicat, quòd non ſubiectio, ſiue ſeparatio à Deo per culpam ſit poſſibilis naturæ, & fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubiici, vt poſſibilis naturæ, impoſſibilis autem beatitudini, ſit actus timoris in beato, ex dono timoris procedens: Vnde timor, vt dictum eſt, non habebit in patriâ eumdem actum omninò, quem modò habet, quia in patriâ actus timoris eſt fuga mali, vt poſſibilis naturæ, & impoſſibilis beato: in viâ autem eſt fuga illius mali, vt omnino poſſibilis. Ita expreſsè Author.

Expenditur præfatæ ſolutionis doctrina.

Actus timoris hic, & in Patriâ.

Quomodò autem in Chriſto Domino quoad hoc philoſophandum ſit, 3. parte. videbimus. Et quamuis, dum non ſemel tractatum de incarnatione in ſcholis dictitarem, plura ad hoc intentum adducerem: Verùm ea quæ dicimus, etiam in Chriſto locum habere iudicarem, qui, quamvis, & ratione beatitudinis, & ratione ſuppoſiti eſſet impeccabilis; Non tamen proinde inferri poſſe exiſtimarem, quòd ſimilem actum ex dono timoris elicere non poſſet, conſideratâ

Timor Chriſti fuit fuga ſeparat onis à Deo poſſibilis naturæ aſſumpta vt humana, quamuis impoſſibilis eidē vt beatæ.

ſiderata aſſumptâ humanitate, quæ ex meritis propriis erat peccabilis. Vnde eius timor poterat eſſe fuga huius mali, quod eſt Deo non ſubiici, vt poſſibilis naturæ aſſumptæ vt humanæ, impoſſibilis autē vt aſſumptę, & vt beatę.

Concluſionem prædictam S. Thomas confirmat authoritate Gregorij & Auguſtini. Gregorius enim 17. Moral. cap. 15. exponens illud Iob. 26. *Columnæ cæli contremiſcunt, & pauent ad nutum eius,* inquit. *Ipſa virtutes caleſtium, quæ hunc ſine ceſſatione conſpiciunt, in ipſâ contemplatione contremiſcunt.* Sed idem tremor, ne eis pœnalis ſit, non timoris eſt, ſed admirationis: quia ſcilicet admirantur Deum, vt ſuprà ſe exiſtentem, & eis inconprehenſibilem.

D. Gregorius.

Et Auguſtinus lib. 14. de ciuit. Dei cap. 9. hoc modo ponit timorem in patriâ, quamvis hoc ſub dubio relinquat. *Timor,* inquit, *ille caſtus permanens in ſeculum ſaculi, ſi erit in futuro ſaculo, non erit timor exiens à malo, quod accidere poteſt, ſed tenens in bono, quod amitti non poteſt. Vbi enim boni adepti amor immutabilis eſt, profectò, ſi dici poteſt mali cauendi timor, ſecurus eſt. Timoris quippe caſti nomine, ea voluntas ſignificata eſt quâ nos neceſſe erit nolle peccare, & non ſollicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus; ſed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut ſi nullius omninò generis timor ibi eſſe poterit, ita fortaſſe timor in ſæculum ſaculi dictus eſt permanens, quia id permanebit, quò timor ipſe perducit.* Hæc Auguſtinus.

Preclara verba D. Auguſtini.

Timor remanens in Patriâ non prouenit ex malo futuro, ſed ex bono inamiſſibili.

Dicitur permanens a termino ſuo, vel ab effectu.

Ex prædictis SS. Doctoribus habes diuerſum actum timoris in patriâ, & in viâ. Et quia Auguſt. ſub dubio rem relinquit, aptam explicationem dat prædicto teſtimonio ſacræ ſcripturæ, caſu quo actus timoris abſit à patriâ, ita vt ſenſus Pſalmiſtæ ſit, Timor Domini ſanctus permanet, hoc eſt permanere facit, vel ſicut illud Pſal. 9. *Patientia pauperum non peribit in æternum,* id eſt, æternū erit id, quò per patientiā peruenitur: ita timor manet in ſæculum ſæculi, quia id permanebit, quò timor ipſe perducit.

Exponuntur ad rem duæ auctoritates Pſalmiſtæ.

Cæterùm, quamvis tempore Auguſtini licitum eſſet de prædictâ veritate dubitare, vt ipſe Aug. ſub dubio relinquit; modò tamen adeò certum eſt timorem eſſe in patriâ, vt oppoſitum erroneum, vel ad minus temerarium reputandum ſit. Favent enim non ſolùm prædicta loca ſacræ ſcripturæ adducta: favet & Eccleſia, quæ in præfatione canonis miſſæ cantat. *Tremunt Angelicæ poteſtates.* Sed accedit communis ſenſus omnium Theologorum.

De fide eſt timorem eſſe in Patriâ.

Ex dictis, vt opinor, adeò manifeſta elucet mens authoris, vt omninò ſuperfluum iudicem aliquorum expoſitorum laborem in aſſignando proprio actu doni timoris in viâ & in patriâ: cùm tam diſertè ipſe D. Thomas ſe explicet. Videat nihilominùs, qui voluerit plura ad intentum eruditè excogitata à Ioan. à S. Thoma diſp. 12.

Solùm reſtat occurrere argumento, quod communiter obiici ſolet contrà præfatam veritatem ex S. Doctore ſtabilitam: ad hominem enim contrà ipſum ſic obiicitur. Satis eſt ad timorem filialem in patriâ, quòd malum culpæ ſit poſſibile naturæ, quamuis repugnet beatitudini; ſed etiam pœna eſt poſſibilis naturæ: ergo poteſt timeri: ergo non tollitur omninò timor ſeruilis.

Obiicitur.

Dupliciter conatur occurrere Dominicus Bañez, & relictâ primâ ſolutione, quæ nullo modo ſatisfacit; diſtinguit enim, quòd timor ſeruilis, ſiue pœnarum neceſſariò includit afflictionem in timente, quam non includit timor filialis, quod, inquam, non ſubſiſtit: vidimus enim, quòd timor filialis in patriâ non inducit afflictionem propter impoſſibilitatem culpæ reſpectu perſonæ, quæ aliàs in timorato in viâ afflictionem cauſaret, ergo ſimiliter timor pœnæ, qui in viâ propter poſſibilitatem reſpectu perſonæ afflictionem cauſaret, illam in patriâ afferre non poſſet propter impoſſibilitatem reſpectu eiuſdem, & voluntariè dicitur, quòd timor pœnarum ex ſe habet affligere, & quod timor culpæ non habet.

Reſpondet Bannez dupliciter.

Improbatur prima reſponſio.

Secundò reſpondet, quòd pœna dupliciter poteſt timeri: vno modo vt eſt in poteſtate Dei omnipotentis: altero modo vt malum noſtrum, ſine reſpectu per ſe à quo ſit. Primo modo non timetur pœna timore ſeruili, ſed filiali & reuerentiali, quo beati venerantur omnipotentiam Dei, & iuſtitiam eius potentis punire culpam. Secundo modo repugnat illi ſtatui timere, quia amor ſui ſubiectus eſt per omnia diuino amori. Quam doctrinam colligit Bañez ex Sancto Thoma, qui hac quæſt. articulo 1. ad ſecundum ait, quòd timor reſpicit iuſtitiam Dei, quod videtur commune etiam timori filiali.

Reſponſio ſecunda & melior.

Amor ſui in beatis eſt omninò ſubiectus divino amori.

Magis ad mentem Sancti Thomæ, exiſtimo procedere ſolutionem quam affert Gregorius de Valentia diſput. 2. quæſt.

Noua ſolutio.

quæſt. ſecunda puncto 5. Videlicet quòd quamvis ſpectatâ præcisè naturâ ſuâ, poſſet beatus incurrere pœnas, ſicut poſſet à Deo ſeparari per culpam: tamen cùm ſit totus defixus in Deo, nō adeò intentus eſt propriæ incolumitati, vt abſolutam, & remotam poſſibilitatem incurrendi eas pœnas reformidet. Separationem autem à Deo per culpam, licèt ſimiliter remotè tantùm poſſibilem, tamen per filialem timorem reformidat, propter maximum affectum, quo diuinæ maieſtati adhæret.

Vnde Beati reformidant culpam, & nō pœnam.

Hanc ſolutionem, vt dixi, exiſtimo magis ad mentem Sancti Doctoris; quia vt ſuprà vidimus, ipſe docet, quòd *timor pœna diminuitur charitate creſcente, maximè quantùm ad actum: quia quantò magis aliquis, diligit Deum, tantò minùs timet pœnam, quia minùs attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna.* Hæc Diuus Thomas artic.10. Quod ſi in viâ hoc accidit, dum charitas augetur, perfectâ in patriâ charitate, omninò non attendat beatus proprio bono, & ſic ceſſabit omninò actus timoris pœnæ. Ambæ ſolutiones benè conſideratæ in idem recidunt.

Ardentiùs diligens Deum minùs attēdit ad proprium bonum.

Denique in calce præſentis quæſtionis diſputat Author, an beatitudo reſpondens dono timoris ſit paupertas ſpiritus, Et affirmatiuè reſpondet: Cùm enim ad timorem filialem pertineat Deo reuerentiam exhibere, & ei ſubditum eſſe, id quod ex huiuſmodi ſubiectione conſequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quòd aliquis Deo ſe ſubiicit, deſinit quærere in ſe ipſo, vel in aliquo alio magnificari, niſi in Deo, hoc enim repugnat perfectæ ſubiectioni ad Deum. Vnde dicitur in Pſ.19. *Hi in curribus, & hi in equis: nos autem in nomine Dei noſtri inuocabimus.* Et ideò ex hoc quòd aliquis perfectè timet Deum, conſequens eſt, quod non quærat magnificari in ſe ipſo per ſuperbiam: neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, ſcilicet honoribus & diuitiis, quorum vtrumque pertinet ad paupertatem ſpiritus, ſecundùm quòd paupertas ſpiritus intelligi poteſt, vel exinanitio inflati, & ſuperbi Spiritus, vt Auguſtinus exponit: vel etiam abiectio temporalium rerum, quæ fit ſpiritu, id eſt, propriâ voluntate per inſtinctum Spiritus Sancti, vt Ambroſius, & Hieronymus exponunt.

Aſſertio 3.

Quâ ratione Beatitudo reſpondens dono timoris ſit paupertas ſpiritus.

DE VITIIS OPPOSITIS SPEI.

SVBNECTITVR diſputatio de deſperatione, & Præſumptione, quæ ſunt vitia oppoſita ſpei.

QVÆSTIO XX.

De deſperatione.

ARTICVLVS I.

Vtrùm deſperatio ſit peccatum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà. Illud, per quod homines in peccata inducuntur, videtur eſſe non ſolùm peccatum, ſed principium peccatorum. Sed deſperatio eſt huiuſmodi: dicit enim Apoſtolus de quibuſdam ad Epheſ. 4. *Qui deſperantes ſemetipſos tradiderunt impudicitiæ, in operationem omnis immunditiæ, & avaritiæ:* ergo deſperatio non ſolum eſt peccatum, ſed aliorum peccatorum principium.

ARTICVLVS II.

Vtrùm deſperatio ſine infidelitate eſſe poſſit.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur: quia poteſt corrumpi æſtimatio vera in particulari, non corruptâ verâ æſtimatione in communi, qualis eſt fidei æſtimatio, quòd ſperandum eſt Deo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm deſperatio ſit maximum peccatorum.

CONCLVSIO. Infidelitas, & odium Dei ſecundùm ſe ſunt grauiora deſperatione, ſed deſperatio ex parte noſtrâ eſt periculoſior. Oſtendetur infrà.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm deſperatio ex acediâ oriatur.

CONCLVSIO. Specialiùs deſperatio oritur ex Acediâ; poteſt tamen oriri ex luxuriâ. Oſtendetur infrà.

CAPVT VNICVM.

De quidditate, qualitate, & quantitate deſperationis; Et de eius causâ.

DOcet S.Thomas, quòd ſicut motus ſpei, quia conformiter ſe habet ad exiſtimationem veram, eſt laudabilis & virtuoſus: ita oppoſitus motus deſperationis, qui ſe habet conformiter exiſtimationi falſæ de Deo eſt vitioſus, & peccatum, *Aſſertio 1.*

Hanc veritatem explicat, & fundat Author hoc diſcurſu, iuxtà Philoſophum in 6. Ethic. Illud, quod eſt in intellectu affirmatio, vel negatio, eſt in appetitu proſecutio, & fuga; & quod eſt in intellectu verum, vel falſum eſt in *Probatur, & explicatur.*

Motus appetitus deſumit bonitatem vel malitiam à veritate, vel falſitate intellectus.

in appetitu bonum & malum. Et ideò omnis motus appetitiuus conformiter ſe habens intellectui vero, eſt ſecundùm ſe bonus. Omnis autem motus appetitiuus conformiter ſe habens intellectui falſo eſt ſecundùm ſe malus & peccatum.

Sed circà Deum vera exiſtimatio intellectûs eſt, quòd ex ipſo prouenit hominum ſalus, & venia peccatoribus datur: ergo motus appetitus conformiter ſe habens ad hanc æſtimationem eſt bonus & virtuoſus, & iſte eſt motus ſpei: falſa autem opinio de Deo eſt quòd peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad ſe non conuertat per gratiam iuſtificantem: ergo motus appetitus iuxtà hanc falſam opinionem erit malus, & peccaminoſus; & iſte eſt motus deſperationis: ergo deſperatio eſt peccatum.

Deus pœnitentibus veniã non denegat.

Obiectio.

Maximè autem notanda tibi erit doctrina, quam S. Doctor habet in ſolutione ad primum artic.1. Argumentum erat. Omne peccatum habet conuerſionem ad commutabile bonum, cum auerſione ab incommutabili bono; ſed deſperatio non habet conuerſionem à commutabili bono: Ergo.

Peccata quædam principaliter conſiſtunt in auerſione à Deo; alia verò in conuerſione creaturas, quamuis omnia vtramque importent.

Reſpondet, quòd in quolibet peccato mortali eſt quodammodò auerſio à bono incommutabili, & conuerſio ad bonum commutabile, ſed aliter, & aliter: nam principaliter conſiſtunt in auerſione à bono incommutabili peccata, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, vt odium Dei, & deſperatio, & infidelitas, quia virtutes Theologicæ habent Deum pro obiecto: ex conſequenti autem important conuerſionem ad bonum commutabile, inquantum anima deſerens Deum conſequenter neceſſe eſt, quod ad alia conuertatur. Peccata verò alia principaliter conſiſtunt in conuerſione ad commutabile bonum: ex conſequenti verò in auerſione ab incommutabili bono; non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, ſed carnali delectatione frui, ex quo ſequitur quòd à Deo recedat.

Quæ doctrina, vt benè Caietanus aduertit, eneruare videtur doctrinam cum Authore ſtabilitam de ſpecificatione peccati, quod ſpecificatur ex parte conuerſionis, & non ex parte auerſionis, ſed optimè Caietanus occurrit, prout diligens ſcholaſticus videre poterit.

Noua difficultas oritur ex præfatâ doctrinâ.

Verùm ex doctrinâ mox ex Authore allatâ maior difficultas inſurgit; videtur enim, quòd deſperans habeat falſam opinionem de Deo, quòd peccatori pœnitenti veniam deneget, & conſequenter deſperans erit hæreticus. Quam difficultatem vt Author euacuet, ſtatuit expreſſum articulum, in quo quærit: vtrùm deſperatio ſine infidelitate eſſe poſſit.

Aſſertio 1.

Et reſpondet affirmatiuè, quòd probat hoc diſcurſu; quia infidelitas pertinet ad intellectum, deſperatio autem ad vim appetitiuam: intellectus autem vniuerſalium eſt, ſed vis appetitiua mouetur circà particulares res: eſt enim motus appetitiuus ab animâ ad res, quæ in ſe ipſis particulares ſunt. Contingit autem aliquem habentem rectam exiſtimationem in vniuerſali, circà motum appetitiuum, non rectè ſe habere, corruptâ eius æſtimatione in particulari; & inde eſt quòd aliquis habens rectam fidem in vniuerſali deficit in motu appetitiuo circà particulare, corruptâ particulari eius æſtimatione per habitum, vel per paſſionem; ſicut ille, qui fornicatur, eligendo fornicationem, vt bonum ſibi vt nunc, habet corruptam æſtimationem in particulari, cùm tamen retineat vniuerſalem æſtimationem veram ſecundùm fidem, ſcilicet quòd fornicatio ſit mortale peccatum.

Motus appetitiuus eſt circà ſingularia.

Recta æſtimatio in vniuerſali ſtare poteſt cum corruptâ in particulari.

Ex quibus deducit ad propoſitum S. Thomas dicens. *Et ſimiliter aliquis retinendo in vniuerſali veram æſtimationem fidei, quòd ſcilicet eſt remiſſio peccatorum in Eccleſiâ, poteſt tamen pati motum deſperationis, quo ſcilicet ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de veniâ, corruptâ æſtimatione eius circà particulare. Et per hunc modum poteſt eſſe deſperatio ſine infidelitate, ſicut, & alia peccata mortalia.*

Applicatur præfata doctrina ad propoſitum.

Quæ doctrina benè ad mentem Authoris intellecta, non ſolùm explicat adductam propoſitionem, quæ difficilis videbatur, ſed omninò euacuat difficultatem. Quamuis enim materialiter verba Authoris accepta, videantur ſonare quòd deſperans cum rectâ exiſtimatione in vniuerſali, ſcilicet quòd Deus peccatori pœnitenti veniam non denegat, habet falſam æſtimationem, quòd Deus ipſi veniam deneget. Tamen hoc Diuus Thomas non dicit: Benè enim nouerat, quod, qui habet æſtimationem vniuerſalem de diuinâ

Declaratur magis menſ D. Thomæ.

pietate non denegante peccatori venia, etiã habet eamdẽ ęſtimationẽ hic & nũc: quia hæc particularis includitur in illâ vniuerſali. Habet ergo ille qui deſperat hanc æſtimationem rectam, & veram, non ſolum Deum pœnitenti veniam non denegare; ſed etiam quòd hîc, & nunc attentâ ipſius bonitate, & clementiâ ipſi non denegat: ſed falſa æſtimatio, & deceptio illius in hoc eſt, quod credit quòd propter aliquam cauſam Deus debeat ipſi hîc, & nunc veniam denegare.

Expenditur modus loquẽdi ipſius.

Quod quidem eſſe expreſſam mentem Authoris, ex doctrinâ ipſius mox ad litteram allatâ, conſtat euidenter; non enim dicit, & ſimiliter aliquis retinendo in vniuerſali veram æſtimationem fidei, quòd eſt remiſſio peccatorum in Eccleſiâ, poteſt exiſtimare hic, & nunc non eſſe in Eccleſiâ peccatorum remiſſionem. Sed dicit: poteſt tamen pati motum deſperationis, quo ſcilicet ſibi in tali ſtatu exiſtenti non ſit ſperandum de veniâ, corruptâ æſtimatione eius circà particulare. Quibus verbis inſinuat, vt optimè Valentia aduertit, quòd deſperans retentâ hâc catholicâ veritate, quòd hic, & nunc locus veniæ adeſſet, vult tamen à veniâ recedere propter aliquod motiuum, quo ſibi ſuadet hic, & nunc non eſſe ſibi ſperandum: ſicut in exemplo ab Authore adducto, ille qui fornicatur, eligendo fornicationem vt bonum ſibi hîc, & nunc, habet quidem corruptam æſtimationem in particulari, quæ corruptio non eſt in hoc, quòd credat fornicationem hic, & nunc non eſſe mortale peccatum, aliàs quicunque fornicatur, vel quodcumque aliud peccatum mortale operans, eſſet hæreticus, ſed corruptâ æſtimatio in particulari in hoc eſt, quòd ex paſſione iudicat hoc bonum delectabile ſibi hîc, & nunc omninò eſſe proſequendum. Sic deſperans ex paſſione iudicat hîc, & nunc veniam ſibi non eſſe ſperandam, quamuis credat, quod hîc, & nunc illa locum apud Deum habeat.

Deſperans adhuc credit Deum hic, & nunc veniam non denegare.

Solùm ex paſſione, & propter aliquod motiuum ſibi ſuadet hic, & nunc non eſſe ſperandum.

Nec video quomodò Valentia diuerſitatem, quantùm ad hoc, in fornicante, & in deſperante inueniat. Qui inſuper miratur, quòd Caietanus hanc difficultatem non tetigerit, vel reſoluerit, quod certè non præſtitit. Iudicauit enim quod ſenſus Authoris ex ipſâ litterâ faciliter deprehendi poterat in doctrinâ adeò tritâ apud Philoſophos, & Theologos, ſcilicet quomodò omnis peccans eſt ignorans, & malè ſyllogizatur. Quod nos in noſtris Commentariis in 1. part. clarè expoſuimus, & non ſemel alibi tetigimus. Sed Valentia ad admirandum inducitur: quia vir eruditiſſimus exactam Caietani diligentiam nouerat; & mirum iudicat, quod non contemnendam difficultatem omiſerit.

Obiectio.

Prædicta clariùs explicabuntur, ſi non grauemur afferre doctrinam, quam habet Author ad ſecundum art. 2. Argumentum erat.

Præferre culpam propriam bonitati, vel miſericordiæ diuinæ eſt negare infinitatem diuinæ miſericordiæ, quod eſt infidelitatis: ſed qui deſperat, culpam ſuam præfert miſericordiæ, vel bonitati diuinæ ſecundùm illud Geneſ. 4. *maior eſt iniquitas quàm vt veniam merear:* ergo quicunque deſperat, eſt infidelis.

Soluitur à D. Thoma.

Reſpondet S. Thomas, quod *ſi quis in vniuerſali exiſtimaret miſericordiam Dei non eſſe infinitam, eſſet infidelis.* Quibus verbis non vult dicere, quòd, ſi in particulari hîc & nunc deſperans diceret miſericordiam Dei non eſſe infinitam, non eſſet ſimiliter hæreticus, ſed ita loquitur, quia in illa vniuerſali includitur etiam hæc particularis, & iudicium ſpeculatiuum vtramque propoſitionem neceſſariò complectitur, ſicut hoc iudicium, quod omnis fornicatio ſit mala, includit iudicium, quòd hîc & nunc hæc fornicatio eſt mala. Et nota, quod praua intelligentia horum verborum, & doctrinæ, eſt occaſio hallucinandi. Subdit deinde Author. *Hoc autem non exiſtimat deſperans, ſed quòd ſibi in ſtatu illo propter aliquam particularem diſpoſitionem, non ſit de diuinâ miſericordiâ ſperandum.*

In quo conſiſtat opinio ad deſperationem inducens.

Quem autem gradum hoc deſperationis peccatum inter cætera obtineat. An ſcilicet omnium peccatorum ſit maximum.

Peccata oppoſita virtutibus Theologicis ſunt grauiora cæteris.

Examinat Author hoc ſtabilito principio, quod peccata, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, ſunt ſecundùm ſuum genus grauiora aliis peccatis. Quod faciliter oſtenditur: quia virtutes Theologicæ, cum habeant Deum pro obiecto, peccata eis oppoſita important directè, & principaliter auerſionem à Deo.

Virtutibus autem Theologicis opponuntur infidelitas, deſperatio, & odium Dei, inter quæ odium, & infidelitas,

Vnde prouenit infidelitas, odium Dei, & deſperatio.

litas, ſi deſperationi comparentur, inuenientur ſecundùm ſe quidem, id eſt, ſecundùm rationem propriæ ſpeciei grauiora: infidelitas enim prouenit ex hoc quòd homo ipſam Dei veritatem non credit. Odium verò Dei prouenit ex hoc quòd voluntas hominis ipſi diuinæ bonitati contrarietur. Deſperatio autem ex hoc quòd homo non ſperet ſe bonitatem Dei participare.

Infidelitas, & odium Dei ſunt contrà Deum vt in ſe eſt, deſperatio autem ſecundùm quod eius bonum participatur à nobis.

Ex quo patet, quòd infidelitas, & odium Dei ſunt contrà Deum ſecundùm quod in ſe eſt: Deſperatio autem, ſecundùm quod eius bonum participatur à nobis. Vnde maius peccatum eſt, ſecundùm ſe loquendo, non credere Dei veritatem, vel odiſſe Deum, quàm non ſperare conſequi gloriam ab ipſo: ſed ſi comparetur deſperatio ad alia duo peccata ex parte noſtrâ, ſic deſperatio eſt periculoſior: quia per ſpem reuocamur à malis, & inducimur ad bona proſequenda: & ideò ſublatâ ſpe, irrefrænatè homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Vnde meritò Iſidorus de ſummo bono lib. 2. cap. 14. dicit. *Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ eſt: contemnere pœnitentiam, & permanere in culpâ, deſcendere in infernum poſt mortem eſt.*

Deſperatio in quãtum periculum nos adducat.

Aſſertio 3.

Quoad cauſas, vnde deſperatio ortum habet, duas S. Doctor aſſignat, Acediam, & Luxuriam.

Probatur.

Quod probat: quia obiectum ſpei eſt bonum arduum, poſſibile adipiſci, vel per ſe, vel per alium; ideò dupliciter poteſt in aliquo ſpes deficere de beatitudine obtinendâ: vel quia non reputat eam vt bonum arduum ſiue magnum: vel quia non reputat eam vt poſſibilem adipiſci, vel per ſe, vel per alium. Ad hoc autem quòd bona ſpiritualia non ſapiant nobis, vel non videantur nobis quaſi magna bona, præcipuè perducimur per hoc, quòd affectus noſter inſtat amori delectationum corporalium, inter quas præcipuæ ſunt delectationes Venereæ. Nam ex affectu harum delectationum contingit, quòd homo faſtidit bona ſpiritualia, & non ſperat ea, & ſecundùm hoc deſperatio cauſatur ex luxuriâ.

Deſipiunt ſpiritualia ex amore delectationũ corporalium.

Nimia mentis deiectio obtinendi boni impoſſibilitatem nobis ſuadet.

Ad hoc autem quòd aliquod bonum arduum non æſtimet quis vt poſſibile ſibi adipiſci per ſe, vel per alium, prouenit ex nimiâ deiectione, quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei, quòd nunquam poſſit ad aliquod bonum releuari. Et quia Acedia eſt triſtitia quædam deiectiua ſpiritus, ideò per hunc modum deſperatio ex Acediâ generatur. Hoc autem eſt proprium obiectum ſpei, ſcilicet quòd ſit poſſibile: nam bonum, & arduum etiam ad alias paſſiones pertinent. Deſperatio igitur ſpecialiùs oritur ex Acediâ, poteſt autem oriri ex luxuriâ ratione iam dictâ.

QVÆSTIO XXI.

De præſumptione.

ARTICVLVS I.

Vtrùm præſumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

CONCLVSIO. Præſumptio vt opponitur magnanimitati, innititur propriæ virtuti inordinatè. Vt autem opponitur ſpei virtuti Theologicæ, innititur inordinatè diuinæ virtuti.

ARTICVLVS II.

Vtrùm præſumptio ſit peccatum.

CONCLVSIO. Præſumptio eſt peccatum, minus tamen, quàm deſperatio.

ARTICVLVS III.

Vtrùm præſumptio magis opponatur timori, quàm ſpei.

CONCLVSIO. Præſumptio manifeſtiorem oppoſitionem videtur habere ad timorem; directiùs tamen opponitur ſpei, quàm timori.

ARTI

ARTICVLVS VI.

Vtrùm præſumptio cauſetur ex inani gloriâ.

CONCLVSIO. Præſumptio, quæ innititur propriæ virtuti, attentans aliquid, quod propriam virtutem excedit, procedit ex inani gloriâ. Præſumptio verò, quæ inordinatè innititur diuinæ miſericordiæ, vel potentiæ, oritur directè ex ſuperbiâ.

CAPVT VNICVM.

De quantitate, qualitate, & cauſis præſumptionis.

Diuerſæ acceptiones nominis.

DIuerſimodè à Theologis accipitur hoc nomen præſumptio, quàm accipiatur à iuriſtis. Hi enim nomine præſumptionis ſignificant actum etiam intellectus, quo iudicatur aliquid ſecretum ex aliquo aperto, de quo etiam noſtri Caſuiſtæ verbo *Præſumptio.* Theologus autem accipit præſumptionem pro vitio appetitus intellectiui: Et hóc dupliciter; vel prout eſt vitium oppoſitum magnanimitati, quæ moderatur paſſionem ſpei, & de præſumptione in hoc ſenſu videatur Author infrà qu. 130. vel de præſumptione Theologus agit, vt eſt vitium oppoſitum ſpei virtuti Theologicæ, & de hac Author in præſenti.

Determinatur ad præſumptionē, vt eſt vitiū oppoſitum ſpei.

Ad inueſtigandum autem naturam præſumptionis, de quâ loquimur, quæ opponitur ſpei Theologicæ, & vt aliquid etiam de præſumptione, quæ opponitur magnanimitati, inſinuet, illamque à præſenti diſtinguat, diſputat an præſumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.

Et quæſito ſatisfacit Author ex hoc quòd præſumptio videtur importare quamdam immoderantiam ſpei, cuius obiectum eſt bonum arduum, poſſibile: Et quia poſſibile eſt aliquid homini dupliciter, vno modo per propriam virtutem; Alio modo non niſi per virtutem diuinam. Circà vtramque ſpem, per immoderantiam poteſt eſſe præſumptio, nam circà ſpem, per quam aliquis de propriâ virtute confidit, attenditur præſumptio ex hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum, vt ſibi poſſibile, quod ſuam facultatem excedit, ſecundùm illud quod dicitur Iudith. 6. *Præſumentes de ſe humilias.* Et talis præſumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in huiuſmodi ſpe.

Duplex eſt præſumptio iuxtà duplex ſpei mediū per immoderantiā requiſitum, & applicatum.

Circà ſpem autem, quâ aliquis inhæret diuinæ potentiæ, quæ eſt ſpes Theologica, poteſt per immoderantiam eſſe præſumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, vt poſſibile per virtutem & miſericordiam diuinam, quod poſſibile non eſt, ſicut cùm aliquis ſperat ſe veniam obtinere ſine pœnitentiâ, vel gloriam ſine meritis.

Præſumptionis eſt veniā ſperare ſine pœnitentiâ.

Hæc autem præſumptio eſt propriè ſpecies peccati in ſpiritum ſanctū, quia ſcilicet per huiuſmodi præſumptionem tollitur, vel contemnitur adiutorium Spiritus ſancti, per quod homo reuocatur à peccato.

Præſumptio eſt peccatum contrà ſpiritū ſanctum.

Poſſet inde ſimilis quæſtio oriri, quam de deſperante elucidavimus, An præſumptio poſſit eſſe ſine infidelitate, quia præſumptio habet ſe conformiter intellectui falſo, ſicut & deſperatio. Sicut enim falſum eſt, quòd Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quòd peccatores ad pœnitentiam non convertat: ita falſum eſt, quòd in peccato perſeuerantibus veniam concedat, & à bono ceſſantibus opere, gloriam largiatur, cui exiſtimationi conformiter ſe habet præſumptionis motus. Ergo videtur, quòd præſumens eſt in hoc errore, quod Deus in peccato perſeuerantibus veniam concedat, & à bono ceſſantibus opere, veniam largiatur, quod eſt Lutheranum. Verùm proportionabiliter occurrendum eſt, ac occurrimus pro deſperante.

Præſumptio & deſperatio ſupponūt falſitatē in intellectu.

An autem magìs opponatur præſumptio timori quàm ſpei, dicendum eſt, quod præſumptio manifeſtam oppoſitionem videtur habere ad timorem præcipuè ſeruilem, qui reſpicit pœnam ex Dei iuſtitiâ prouenientem, cuius præſumptio remiſſionem ſperat: ſed ſecundùm falſam ſimilitudinem præſumptio magìs contrariatur ſpei, quia importat quamdam inordinatam ſpem de Deo; & quia directiùs aliqua opponuntur, quæ ſunt vnius generis, quàm quæ ſunt generum diverſorum; ideò directiùs præſumptio opponitur ſpei, quàm timori, vtrumque enim reſpicit idem obiectum, cui innititur; ſed ſpes ordinatè, præſumptio inordinatè.

Axioma.

Præſumptio magìs opponitur ſpei quàm timori.

Denique

Præſumptio de virtute propriâ oritur ex inani gloriâ, præcipuè quæ circà nouitates verſatur.

Denique, ſi præſumptionis cauſas requiras, Reſpondebimus cum authore, quòd præſumptio, quæ propriæ virtuti innititur, attentans ſcilicet aliquid vt ſibi poſſibile, quod propriam virtutem excedit, prout eſt præſumptio ſuprà dicta, quæ opponitur magnanimitati, talis præſumptio manifeſtè ex inani gloriâ procedit. Ex hoc enim quod aliquis multùm deſiderat gloriam, ſequitur quòd attentet ad gloriam quamdam ſuper vires ſuas, & huiuſmodi præcipuè ſunt noua, quæ maiorem admirationem habent. Et ideò ſignanter Gregorius 13. Moral. cap. 31. Præſumptionem nouitatum poſuit filiam inanis gloriæ.

Præſumptio de diuinâ miſericordiâ, vel potentiâ prouenit directè ex ſuperbiâ.

Præſumptio verò, quæ innititur inordinatè diuinæ miſericordiæ, vel potentiæ, per quam ſperat ſe obtinere gloriam ſine meritis, vel veniam ſine pœnitentiâ, quæ eſt præſumptio, de quâ loquimur, oppoſita ſpei Theologicæ, videtur oriri directè ex ſuperbiâ; ac ſi ipſe tanti ſe æſtimet, quod etiam eum peccantem Deus non puniat, vel à Gloriâ excludat.

QVÆSTIO XXII.

De præceptis pertinentibus ad ſpem, & timorem.

CONCLVDITVR tractatus de ſpe Theologicâ, hâc morali quæſtione, in quâ de præceptis pertinentibus ad ſpem, & timorem agitur.

ARTICVLVS I.

Vtrùm de ſpe debeat dari aliquod præceptum.

CONCLVSIO. Datur præceptum de ſpe, ſicut de fide; non quidem in lege expreſſum, ſed præambulum ad fidem.

CAPVT I.

De præcepto poſitiuo ſperandi.

DAri præceptum affirmatiuum ſpei videtur omninò de fide tenẽdum. *Aſſertio.*

Probatur 1. ex ſcripturâ. Quod poſſet pluribus locis ſacræ ſcripturæ oſtendi, vt ex illo pſal. 61. ab Authore adducto. *Sperate in eo omnis congregatio populi.* Et pſ. 4. *ſacrificate ſacrificium iuſtitiæ, & ſperate in Domino.* Et prouerb. 24. *Non habent futurorum ſpem mali*: Ego tenentur omnes ſpem habere. Et ſap. 2. damnantur impij, quòd *neque ſperauerunt mercedem iuſtitiæ.* Et 1. ad Timoth. 6. *Præcipe non ſperare in incerto diuitiarum, ſed in Deo viuo.* Et ad Tit. 2. *apparuit gratia Dei ſaluatoris noſtri omnibus hominibus, erudiens nos, vt abnegantes impietatem, & ſæcularia deſideria ſobriè, & iuſtè, & piè viuamus in hoc ſæculo, expectantes beatam ſpem.*

Probatur 2. ratione. Quod confirmat Author eruditiſſimo, & efficaci diſcurſu, ſupponendo priùs, quòd præceptorum, quæ in ſacrâ ſcripturâ inueniuntur, quædam ſunt de ſubſtantiâ legis; quædam verò ſunt præambula ad legem: præambula quidem ſunt ad legem illa, quibus non exiſtentibus, lex locum habere non poteſt, & huiuſmodi ſunt præcepta de actu fidei, & de actu ſpei: quia per actum fidei mens hominis inclinatur, vt recognoſcat authorem legis talem, cui ſe ſubdere debeat: per ſpem verò præmij homo inducitur ad obſeruantiam præceptorum. *Præcepta præambula ad legem, quæ?*

Præcepta de ſubſtantiâ legis quæ? Præcepta verò de ſubſtantiâ legis quæ homini iam ſubiecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideò huiuſmodi præcepta ſtatim in ipsâ legiſlatione proponuntur per modum præceptorum. Spei verò, & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum: quia, niſi homo iam crederet, & ſperaret, fruſtrà ei lex proponeretur. Sed ſicut præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, & commemorationis, vt ipſe Author ſuprà quæſt. 16. art. 1. oſtendit: ex eo enim quòd prima ſubiectio hominis ad Deum eſt per fidem iuxtà illud ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt*; Ideò fides præſupponitur ad legis præcepta, & propter hoc *Fides præſupponitur ad legis præcepta.*

Exod.20. id quod eſt fidei, præmittitur antè legis præcepta, cum dicitur. *Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terrâ Ægypti.* Et ſimiliter Deuteron. 6. præmittitur. *Audi Iſraël, Dominus Deus tuus vnus eſt.* Et poſteà ſtatim incipit agere de præceptis. Propterea hic dicit Author, quòd præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis, & commemorationis.

Præceptum ſpei in primâ legis latione proponitur per modum promiſſionis.

Ita etiam præceptum ſpei in primâ legiſlatione proponendum fuit per modum promiſſionis: Quod enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipſo incitat ad ſpem. Vnde omnia præmiſſa, quæ in lege continentur, ſunt ſpei excitatiua.

Quibus Author efficaciſſimè, & elegantiſſimè oſtendit ſemper fidei, & ſpei præceptum affirmativum, fuiſſe præ omnibus præceptis ſtabilitum & commendatum, tanquam omnium fundamentum.

Præcepta fidei & ſpei aliis priora, & in aliis commendata.

Sed quia lege iam impoſitâ, pertinet ad ſapientes viros, vt non ſolùm inducant homines ad obſeruantiam præceptorum, ſed etiam multò magis ad conſeruandum legis fundamentum: Ideò poſt primam legiſlationem in ſacrâ ſcripturâ multipliciter inducuntur homines ad ſperandum, etiam per modum admonitionis, vel præcepti, & non ſolùm per modum promiſſionis, ſicut in lege.

Extat præceptum de omni actione ad ſalutem neceſſaria.

Ex quâ Authoris doctrinâ, hæc ratio fortiſſima educitur. De omni actione neceſſariâ ad vitam æternam extat præceptum; ſed ſperare eſt actio neceſſaria ad vitam æternam: ergo de illâ eſt præceptum. Maior eſt axioma Theologicũ ab omnibus receptum. Minor conſtat ex dictis in hoc tractatu, & in materiâ de fide, & in 1ª.2ᵃ. circà neceſſitatem ponendi virtutes Theologicas, quæ ibi videre poteris. Sufficiat nunc Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 6. vbi tanquam diſpoſitio neceſſaria ad iuſtificationem ponitur ſpes, & Can. 26. dicitur, quòd iuſti debent ſperare retributionem à Deo pro bonis operibus.

Extat ergo præceptum affirmativum, ſeu poſitivum ſperandi, & quia ſimilia præcepta obligant ſemper, ſed non pro ſemper, ſed pro loco & tempore, inquirunt Theologi quando obligabit. Ad quod vnico verbo dicimus eodem modo eſſe philoſophandum de hoc, ac de aliis præceptis ſimilibus, de quo omnes Caſuiſtæ in ſuis materiis loquuntur. In doctrinâ D. Thomæ, quam in calce primæ ſecundæ fusè explicuimus, obligabit, quam primùm homo perueniet ad vſum rationis, prout obligat præceptum de cõuertendo ſe in Deum &c. Et iuxtà omnes Theologos currit hoc præceptum, quotieſcunq; adeſt aliqua deſperationis tẽtatio, quam præcipuè in extremo vitæ homines patiuntur, & in magnis afflictionibus, & perſecutionibus. Tenetur etiã ex hoc præcepto homo ad multotiès ſperandum, dum viuit, prout tenetur ad exercitium aliarum virtutum fidei, charitatis, & ſimilium. Quoties autem; quia hæc moralia ſunt, arbitrio boni viri relinquuntur.

Præceptum poſitiuum ſpei obligat hominem quam primùm peruenit ad vſum rationis, & quoties adeſt aliqua deſperationis tentatio.

Et quia hoc præceptum poſitivum, ſicut & cætera includit negativum, ſcilicet de non deſperando, quod, ſicut cætera negatiua, obligat ſemper, & pro ſemper, emergit inde difficultas.

Capvt II.

An præceptum ſperandi, vel non deſperandi obliget illum, cui facta fuiſſet reuelatio de propriâ condemnatione.

Laborant hic Theologi, & ſatis inutiliter in examinando, an de potentiâ ordinariâ; vel ſaltem abſolutâ poſſit fieri alicui reuelatio de propriâ damnatione. In quo aliqui ex antiquis voluerunt id repugnare, etiam de potentiâ abſolutâ: Quod tamen iure merito non placet cæteris Theologis; non enim apparet implicantia contradictionis in facto. Concedunt tamen, hoc non poſſe fieri de potentiâ ordinariâ, in quo ſequuntur S. Thomã qu. 23. de verit. art. 8. ad ſecundum, Vbi hæc ait. *Quamuis de potentiâ abſolutâ Deus poſſit reuelare ſuam damnationem alicui, non tamen hoc poteſt fieri de potentiâ ordinariâ: quia talis reuelatio cogeret eum deſperare.* Et quamvis hoc ſit veriſſimum, vt patebit infrà, non caret difficultate, quomodò poſſit fieri, præcipuè iuxtà doctrinam, quam defendimus in materiâ de fide: quòd non aſſentitur quis priuatæ reuelationi ex motivo fidei Theologicæ, & quia revelatio de damnatione vnius particularis non poterat ſubeſſe reuelationi factæ Eccleſiæ, non videtur, quomodò ille, cui fuiſſet facta reuelatio, teneretur credere, & aſſentiri infallibiliter. Vnam reuelationem factam

Reuelatio de propriâ damnatione non poteſt alicui fieri de potẽtia ordinariâ; benè tamen de potentiâ abſolutâ.

Probatur auctoritate D. Thomæ.

Revelatio facta de damnatione Antichriſti pertinet ad cõmunem ſtatum Eccleſiæ.

ctam habemus de potentia ordinariâ de damnatione particularis perſonæ, quia ad communem ſtatum Eccleſiæ id pertinebat, quæ eſt revelatio de reprobatione Antichriſti. Factam, inquam Eccleſiæ; in ſcripturâ enim appellatur filius perditionis &c. Verùm non eſt certum, quod aliqui credunt, quòd Antichriſtus illam cogniturus ſit. Imò verius videtur quòd ſceleſtus ille non aſſentiet alicui veritati fidei, nec quòd ſcriptura in illo, & aliis locis de eo loquatur. Vnde hæc revelatio, quamvis de potentia ordinaria, non videtur facta perſonæ &c. Verùm nimis calamus tranſcurrit, & in vitium vitio arctamur alieno.

Nec tamen aſſentietur illi Antichriſtus, ſicut nec aliis veritatibus fidei.

Difficultas proponitur.

Ad punctum ergo difficultatis accedentes, datâ hac hypotheſi, quòd alicui, ſiue de abſolutâ, ſiue de ordinariâ potentiâ, talis revelatio ſuæ damnationis fieret, vt infallibiliter ipſi aſſentiri teneretur; an iſte adhuc aſtrictus eſſet præcepto ſperandi, vel potiùs, non ſolùm à tali præcepto abſolutus eſſet, ſed ſine peccato poſſet de propriâ ſalute deſperare.

Opinio quorumdã recentiorum oſtenditur ex falſo fundamento probabilis.

Aliqui in recentioribus exiſtimant, quòd in illo caſu adhuc poſſet, & teneretur homo ſperare: Putant enim ſufficere ad ſpem, quòd obiectum, quantum eſt ex ſe, ſit poſſibile, & in virtute aliquarum cauſarum, vel mediorum, quamvis ex parte eventus, de facto futurus non ſit. Vnde ſic arguunt. Nam factâ tali reuelatione obiectum manet æquè poſſibile intrinſecè ſicut anteà, & media, ſcilicet auxilia diuina, quæ illi homini dantur, æquè ſufficientia intrinſecè ad perducendum hominem in gloriam, & gratia., in quâ ille homo poteſt manere, æquè habet ius ad gloriam, factâ illâ reuelatione, atque anteà: ergo ex omni parte, conſiderando intrinſecè illud obiectum, manet æquè ſperabile, atque anteà, licèt eius aſſecutio extrinſecè cognoſcatur impedita,

Confirmatur.

Et Confirmatur, quia præſcientia Dei ſecundùm ſe nullam imponit rebus neceſſitatem, neque ordinem earum immutat, ſed potiùs cauſat: ergo ex eo quod ſit reuelata iſta præſcientia, & manifeſtata alicui, non mutabit ordinem rerum, quia æquè extrinſecæ manent præſcientia revelata, & non revelata: Ergo ſicut anteà tenebatur ſperare, ita & modò, alioquin fatebimur, quòd ratio ſperandi in his, qui de facto damnabuntur, ſit ignorantia propriæ damnationis.

Communis tamen ſententia inter recentiores (quia apud antiquos parum de iſtis) eſt, actum ſperandi in illo, de quo loquimur, eſſe omninò impoſſibilem, & conſequenter præceptum ſpei in illo ceſſare.

Improbatur, & vera ſententia adducitur.

Dicendum igitur eſt, quòd ille, cui fuiſſet facta certa reuelatio ſuæ reprobationis, non poſſet ſperare beatitudinem ſpe Theologicâ, & exemptus eſſet à præcepto poſitiuo ſperandi; imò non peccaret deſperando de conſecutione illius: Et hæc deſperatio non eſſet peccatum deſperationis.

Probatur 1. pars aſſertionis.

Prima pars concluſionis, quòd non poſſet ſperare, & conſequenter quòd præceptum ſperandi ibi non haberet locum, probatur ex ipsâ definitione ſpei Theologicæ, quæ eſt expectatio futuræ beatitudinis ex diuino auxilio; ſed hanc expectationem homo ille habere non poſſet: ergo neque ſpem. Maior, & conſequentia patent, Minor probatur: quia certitudo illius expectationis eſt in iudicio intellectiuo; ſed ille homo haberet certum iudicium de oppoſito, ſcilicet, ego non ſaluabor: ergo nullo modo habere poſſet certam expectationem futuræ ſuæ beatitudinis.

Definitio ſpei Theologicæ.

Cõfirmatur 1. eadem pars.

Et confirmatur: quia ſpes innititur diuinæ promiſſioni; ſed ipſemet Deus, qui promiſit in communi hominibus beatitudinem, reuelaret certò illi homini, quòd non aſſequeretur promiſſum: Ergo non poterit ſperare illud ſe conſecuturum. Tenetur enim credere Deo revelanti oppoſitum eius, quod eſt obiectum ſpei; & conſequenter ſpes non ſubſiſtit.

Cõfirmatur 2.

Confirmatur ſecundò, quia ad rationẽ ſpei non ſatis eſt, vt bonum arduum concipiatur vt poſſibile abſolutè loquendo, ſed vt iudicetur poſſibile hîc & nunc cũ omnibus circunſtantiis ſibi cognitis; ſed ille homo non poteſt iudicare illud bonũ ſibi eſſe poſſibile, iudicando ſimul Deum reuelantem non poſſe mentiri, neq; falli: ergo non poterit ſperare tale bonum, vt compoſſibile cum tali reuelatione. Sic oſtendit Bañez, ex quo alij, primam partem noſtræ concluſionis.

Probatur authoritate D. Thomæ.

Pro quâ etiam adducitur doctrina D. ſuprà quæſt. 20. art. 3. ad tertium, vbi ait: quod *damnati non ſunt in ſtatu ſperandi propter impoſſibilitatem reditus ad beatitudinem; & ideò quod non ſperant,*

non imputatur eis ad culpam, ſed eſt pars damnationis ipſorum; ſicut etiam in ſtatu viæ, ſi quis deſperaret de eo, quod non eſt natus adipiſci, vel quod non eſt debitum adipiſci, non eſſet peccatum, putà ſi Medicus deſperet de curatione alicuius infirmi, vel ſi aliquis deſperet ſe fore diuitias adepturum. Hæc D. Thomas: ergo ille, de quo loquimur, non teneretur ſperare.

Spei defectus non imputatur damnatis ad culpam, ſed eſt pars damnationis ipſorũ.

Quod confirmatur ex eodem D. Thoma in teſtimonio ex diſputatis ſuprà allato, in quo adducit pro inconuenienti ad probandum de potentiâ ordinariâ non poſſe reuelari alicui ſuam damnationem, quia cogeretur ad deſperandum. Quorum verborum ſenſus in hoc eſt; quòd de potentiâ ordinariâ omnes tenentur ad ſperandum, & non deſperandum; ſed factâ reuelatione prædictâ, cogeretur ille ad deſperandum: ergo talis reuelatio fieri nequit de potentiâ ordinariâ: ex qua doctrinâ manet vtrumque probatum, & quòd factâ reuelatione, non eſſet ille adſtrictus præcepto ſperandi, imò potiùs ad deſperandum, & quòd huiuſmodi reuelatio nequeat fieri de lege ordinariâ.

Alia auctoritas S. Doctoris adducitur.

Secunda verò pars concluſionis, quòd ille, cui fuiſſet facta dicta reuelatio, non peccaret deſperando, explicatur communiter; quia ille deſperaret negatiuè, non poſitiuè: quòd benè dicitur. Verùm iudicamus abſtinendum ab his terminis: quia (vt experientia nos docuit) poſſunt inde decipi Tyrones exiſtimantes Authores noſtræ ſententiæ, dum aſſerunt prædictum poſſe negatiuè deſperare, non poſitiuè, nec priuatiuè, hoc tantùm velle, quòd is, cui fuiſſet facta reuelatio reprobationis, non poſſet ſperare propter rationes allatas, ſed non intendere, quòd poſſet poſitiuè deſperare, id eſt facere actum poſitivum deſperationis. Quod quidem non eſt id quod intendimus: Imò dicimus quod poteſt facere actum poſitivum deſperationis, qui tamẽ actus non eſſet peccatum, nec eſſet actus ille deſperationis, qui formaliter opponitur virtuti ſpei, ſed eſſet deſperatio materialiter ſumpta, quia ille, qui propriè & formaliter deſperat, habet hoc falſum iudiciũ, quòd beatitudo hic & nunc, ex auxilio diuinæ gratiæ ſit ipſi impoſſibilis ex aliquo motiuo, quod paſſio, ſiue praua diſpoſitio ipſi ſuggerit: Et hoc eſt de ſe intrinſecè malum, & contrarium ſpei Theologicæ, & communiter à Theologis appellatur deſperatio priuatiua.

Probatur 2. pars aſſertionis.

Quomodò intelligatur illũ cui facta fuiſſet revelatio de propriâ damnatione poſſe deſperare negatiuè.

Cæterùm in noſtro caſu ille, qui deſperat ex reuelatione à Deo ſibi factâ, non operatur ex falſo iudicio; ſiquidem tenetur credere verũ eſſe id quod Deus ſibi reuelat: ſed rectè iudicat beatitudinem ſibi eſſe impoſſibilem: Ergo nec peccat, nec contrariatur virtuti ſpei Theologicæ, nec opponitur eius obiecto formali quo, nempe diuino auxilio; non enim iudicat ſibi impoſſibilem beatitudinem æternam ex inſufficientia diuini auxilij hic, & nunc &c. ſed ex mera infallibilitate diuini teſtimonij affirmantis ſe denegaturum auxilium.

Sic deſperans non operatur ex falſo iudicio, ſed ex merâ infallibilitate divini teſtimonij.

Quod quidem crediderim manifeſtè colligi, eſſe mentem S. Doctoris ex prædicta authoritate allata ex quæſt. 23. de verit. Dum aſſerit, quod impoſſibilis eſt de potentia ordinaria talis reuelatio, quia is, cui eſſet facta, cogeretur ad deſperandum. Intelligit igitur de hac poſitiua & nõ vitioſa deſperatione: quia, ſi de deſperatione formali loqueretur, nihil concluderet ad intentum, quod erat de potentia ordinaria hanc reuelationẽ repugnare. Illâ enim poſitâ, cogeretur homo ad deſperandum, quod ſi de deſperatione peccaminoſa intenderet, probant quod nec etiam de potentia abſoluta poſſibilis eſſet talis revelatio: Implicat enim de quacumque potentia, quòd homo cogatur ad peccandum. Sed ſolùm vt ſuprà diximus, S. Thomas intendit, quod ſequeretur, quòd ille, cui fieret revelatio, non teneretur ad præceptum de non deſperando; ſiquidem ad deſperandum cogeretur: omnes autem de potentia ordinaria tali præcepto ſunt ſubiecti; debent ergo per potentiam abſolutam ab illo eximi, dum per reuelationem inducuntur ad deſperandum.

Aperitur mẽs S. Doctoris ex auctoritate vltimò relatâ.

Volunt etiam Authores huius ſententiæ, quòd talis poſſet deſiderare beatitudinem; quia ad deſiderium non requiritur poſſibilitas boni deſiderati.

Ille deſperans poſſet adhuc deſiderare beatitudinem.

Ex dictis faciliter occurrimus argumentis, quibus oppoſita ſententia innititur. Negamus enim quod ad ſpem requiratur, quòd obiectum ſit quocunque modo poſſibile, imò tenemus vt patet ex ſuprà dictis, quòd obiectum ſpei non importat bonum tantùm abſolutè poſſibile, ſed importat illud iudicatum hic & nunc poſſibile ipſi ſperanti ſecundùm circunſtantias ipſi cognitas &c.

Occurritur fundamento adverſariorũ.

Obiectum ſpei non importat bonum tantùm abſolutè poſſibile, ſed iudicatum tale hic & nunc.

&c. Et quia ſuppoſitâ reuelatione prædicta illi homini, æterna beatitudo apparet iuxtà rectum iudicium impoſſibilis; ideò non tenetur ſperare; imò poteſt deſperare, licet abſolutè beatitudo eſſet poſſibilis.

Et ad id quod dicitur, quòd factâ reuelatione, obiectũ manet æquè poſſibile &c. Reſpondemus, quòd admiſſo quòd maneat ſpeculatiuè æquè poſſibile, non manet æquè poſſibile practicè; quamuis enim reuelatio ſit extrinſeca, & nihil ponat, vel tollat de eſſe obiecti, quod eſt manere eodẽ modo ſpeculatiuè; tamen quoad applicationem ad operandum, & ſperandum, quod eſt practicè ſe habere, non eodem modo manet. Aliter enim applicatur iudicio operatiuo illud obiectum modò atque anteà, quia ante revelationem applicabatur æterna beatitudo tanquam omninò, reſpectu illius, attentis omnibus circunſtantiis, poſſibilis, & modò omninò impoſſibilis.

Reuelatio prædicta nihil tolleret de eſſe obiecti; non tamen eodẽ modo maneret obiectũ quoad applicationem ad operandũ.

Reſpõdetur ad confirmationẽ.

Ad confirmationem dicimus quod curreret circà alia peccata, quorum præſcientia, ſi reuelaretur alicui; putà ſi Deus reuelaret alicui, quòd aliquod furtum eſſet patraturus, tunc illa reuelatio non faceret impoſſibilem euitationem furti propter inſinuata in argumento. Cæterùm in noſtro caſu reuelatio facit, quòd beatitudo non inducat ampliùs practicè hic, & nunc reſpectu iſtius rationem boni futuri poſſibilis, & per conſequens reuelatione poſitâ, manet impoſſibilitatus ad ſperandum, & poteſt deſperare. Licèt ergo ignorantia propriæ damnationis non ſit ratio formalis ſperandi reſpectu illorum, quibus reuelatio non eſt facta, ſed diuina bonitas, & miſericordia, quâ expectatur auxilium; tamen remotâ illâ ignorantiâ, & poſitâ infallibili certitudine futuræ damnationis, deſtruitur ſpei obiectum,

Ratio formalis ſperandi eſt diuina bonitas & miſericordia, à qua expectatur auxilium.

ARTICVLVS II.

Vtrùm de timore fuerit dandum aliquod præceptum.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex illo, quod dicitur Deuteron.10. ***Et nunc, Iſraël, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum?*** ſed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit obſeruandum: ergo ſub præcepto cadit, quòd aliquis timeat Deum.

CAPVT VNICVM.

De præcepto timoris.

DE præcepto, tam reſpectu timoris filialis, quàm ſeruilis, diſcurrit hic Author: ſicut enim aliquis inducitur ad obſeruantiam præceptorum legis per ſpem præmiorum: ita etiam inducitur ad legis obſeruantiam per timorem pœnarum, qui eſt timor ſeruilis. De vtroque ergo præceptum debuit dari.

Amplitudo quæſiti.

Aliter autem de hoc præcepto reſpectu timoris ſeruilis philoſophatur; aliter reſpectu timoris filialis. De timore enim ſeruili, ſeu pœnæ determinat extare præceptum, non quidem poſitum in lege, ſed præambulum ad legem. Sicut enim articulo præcedenti vidimus, in ipſa legiſlatione non fuit præceptum dandum de actu ſpei, ſed ad hoc fuerunt inducendi per promiſſa: ita nec de timore, qui reſpicit pœnam, fuit præceptum dandum per modum præcepti, ſed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum, quod fuit factum, & in ipſis præceptis Decalogi, & poſtmodùm conſequenter in ſecundariis legis præceptis. Sed ſicut ſapientes, & prophetæ conſequenter intendentes homines ſtabilire in obſeruantia legis, documenta tradiderunt de ſpe per modum admonitionis, vel præcepti, ita etiam de timore.

De timore ſeruili extat præceptũ præambulum ad legem.

Verùm de timore filiali aliter dicendum eſt: extare ſcilicet præceptum

 in

De timore autem filiali extat præceptum in lege poſitũ.

in lege poſitum, ſicut de dilectione: quia timor filialis qui reuerentiam exhibet Deo, eſt quaſi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum, quæ in Dei reuerentiâ obſeruantur. Et ideò de illo dantur præcepta in lege, ſicut, & de dilectione: quia vtrumque eſt præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta Decalogi, & ideò Deuteron. 10. exigitur ab homine timor, & vt ambulet in viâ Dei, colendo ipſum, & vt diligat ipſum.

Præcepta de amore & timore filiali ſunt principia communia totius legis.

Quod adhuc magìs explicat Author in ſolutione ad primum, vbi dicit, quòd timor filialis eſt quoddam præambulum ad legem, non ſicut extrinſecum aliquid, ſed ſicut principium legis, ſicut etiam dilectio: Et ideò de vtroque dantur præcepta, quæ ſunt quaſi quædam principia communia totius legis.

Timor ex Caietano eſt primus in compoſitione diuinæ Fabricæ.

Vbi benè monet Caietanus, vt reuideamus articulum ſeptimum quæſt. 19. vt perſpiciamus principium intrinſecum, & extrinſecum legis ex differentiâ inter timorem ſeruilem, & filialem in hoc quod ille extrà, iſte intùs, vt potè primus in compoſitione diuinæ fabricæ ſcundùm legem. Hæc ille. Diximus ergo in Commentario quæſt. 19. cap. 2. Quòd aliter timor ſeruilis eſt initium ſapientiæ, & aliter timor filialis. Timor enim ſeruilis eſt ſicut principium extrà diſponens ad ſapientiam, in quantùm aliquis timore pœnæ diſcedit à peccato, & habilitatur per hoc ad ſapientiæ effectum, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 1. *Timor Domini expellit peccatum.* Vnde optimè Author hic de timore ſeruili, ſeu pœnæ docet, quòd in ipsâ legiſlatione non fuit dandum ſpeciale præceptum, ſed ad hoc inducendi erant homines per comminationem pœnarum; quod fuit in ipſis præceptis Decalogi, & in aliis ſecundariis præſtitum.

De timore ſervili nõ erat dandũ ſpeciale præceptum.

Timor filialis eſt principium intrinſecum legis, ſicut & dilectio.

De timore autem filiali, qui eſt intrinſecum principium legis, ſicut etiam dilectio, aliter agendum erat, & ideò de vtroque dantur præcepta, quæ ſunt quædam quaſi principia communia legis. Quod videtur expreſsè inſinuarum in prædicto loco Deuteronomij, dum dicitur. *Et nunc, Iſraël, quid Dominus Deus tuus petit à te, niſi vt timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius, & diligas eum.* Vbi in his duobus præceptis, quaſi in duobus principiis, vniuerſam legem comprehendit.

Nouum dubiũ proponitur.

Emergit inde dubium, quod ad negotium morale conducit: An præcepta de iſtis timoribus ſint ſpecialia, ita vt aliquando ex defectu illorum contingat committi ſpeciale peccatum: An verò ſint ipſamet pręcepta charitatis, & aliarũ virtutum, quæ cẽleantur conſequenter exigere timorem filialem, & ſeruilem, vt per hos timores retrahatur homo à peccatis contrà charitatem, & alias virtutes; ita tamen vt defectus horum timorum non ſit ſpeciale peccatum ab aliis diſtinctum.

Sentẽtia Dominici Bãnez.

Dominicus Bañes non tam diſtinctè, & conſequenter loquitur, ſaluo meliori iudicio, dum ex vnâ parte adeò verum exiſtimat huiuſmodi præcepta de timore filiali, & ſeruili eſſe ſpecialia, & diſtincta à præceptis aliarum virtutum, vt, ſi quis aſſereret præceptum de timore filiali non eſſe diſtinctum à præcepto charitatis; & præceptum de timore pœnarum non eſſe diſtinctum à præceptis virtutum, quibus tenemur operari bonum, & declinare à malo & fugere reatũ pœnę ęternæ, aduerſaretur ſanæ doctrinę. Et nihilominùs occurrens alicui argumento aſſerit, quod ille, qui fornicatur, vel furatur vel alio modo peccat; non peccat duplex peccatum; vnum in ſpecie, in qua eſt illa actio; aliud, quia facit contrà timorem pœnarum inferni. Et ad conſequenter loquendum videtur non poſſe excuſari duplex peccatum, vbi inuenitur tranſgreſſio duorum præceptorum.

Non poteſt quis excuſari à duplici peccato, vbi invenitur tranſgreſſio duorum præceptorum.

Sententia Valentiæ.

Vnde magìs placet id quod docet Valentia diſput. 11. quæſt. 4. puncto 2. quòd hæc præcepta non diſtinguntur ab aliis; nam neque à Doctoribus mentio vlla fieri ſolet ſpecialis peccati ob defectum huiuſmodi timorum, neque homines timoratæ conſcientiæ vnquam ſe accuſant de aliquo ſpeciali peccato diſtincto ab his quæ committunt in aliis materiis ob defectum timoris pœnalis, vel filialis. Reputandus eſt ergo huiuſmodi defectus timoris diuini, tanquam conditio communis omnibus peccatis annexa, dum ab illis huiuſmodi timore homo non deterretur, ſicut etiam non reputatur ſpeciale peccatum, ſed conditio omnium peccatorum, defectus conſiderationis rerum diuinarum, & aliorum mediorum, quæ ſi non

Defectus timoris divini eſt conditio communis omnibus peccatis annexa.

non fuiſſent neglecta, homo in peccatum non incidiſſet.

Verum tamen eſt, quod ſicut ille, qui non fugiendo hanc vel illam occaſionem regulariter in fornicationem labitur, tenetur ex præcepto caſtitatis talem occaſionem vitare: ſic ille, qui dum nouiſſima memoratur, reſiſtit tentationi, aliàs ſuccumbit, tenetur ex præcepto illius virtutis, quæ oppugnatur, ad nouiſſima conſideranda, & timorem excitandum, potiùs quàm ex præcepto ſpeciali timoris, quod obliget pro illo tunc. Et eodem modo de timore filiali philoſophandum; quòd ſi quis conſiderando grauitatem culpæ reſiſtit, & aliàs ſuccumbit, curret ſimile præceptum, ſed non curret ſpeciale præceptum timoris filialis. Quamuis probabile ſit id quod Bañez docet, quòd in prædictis caſibus currunt præcepta poſitiua timorum filialis, vel ſeruilis. Verùm hæc ſententia benè reputatur ab aliis ſcrupuloſa, nec conſentanea fidelium exiſtimationi, & praxi.

Tenemur aliquando ad nouiſſimorum cõſiderationem.

Præcepta timoris & filialis quandonã currunt.

Crediderim, quòd hæc doctrina confirmari poſſet ex communi phraſi, & modo loquendi ſacræ ſcripturæ: Imò ex vulgari modo loquendi apud omnes nationes; ſcriptura enim, dum vult hominem in virtute educatum deſcribere, vocat illum timentem Deum, & recedentem à malo: & 1. Tob. deſcribitur cura, quam habuit Tobias Senior, dum primò excepit filium ſuum Tobiam, *quem ab infantia*, inquit *timere Deum docuit, & abſtinere ab omni peccato.* Vbi ſemper vides, quòd connectuntur iſta duo, timere Deum, & virtuosè viuere: quia timor filialis, qui ex charitate eſt, eſt fundamentum virtuoſæ vitæ ab intrinſeco, & timor pœnarum ab extrinſeco, vt ex ſuprà dictis conſtat. Vnde Spiritus Sanctus ſuggerit. *Memorare nouiſſima tua, & in æternum non peccabis.* Scripturâ ergo præceptum timoris confundit cum aliis præceptis, & timor omnia illa tranſcendit. Dixi etiam quod conſtat ex communi modo loquendi apud omnes nationes; dum enim aliquis à virtute commendatur, dicitur illum eſſe virum timoratum.

Timere Deũ & virtuosè viuere pro eodem vſurpantur.

Spiritus Sanctus ſuggerit memoriam nouiſſimorum.

Et hæc in tractatu de ſpe Theologicâ.

DE

DE CHARITATE virtute Theologicâ.

Diuiſio tractatus.

CONSEQVENTER ſubnectitur tractatus de charitate, quem author ſic partitur, vt prima eius conſideratio ſit de ipſâ charitate. Secunda de Dono ſapientiæ ipſi correſpondente. Prima, quæ eſt potiſſima, in alias plures diuiditur. Vel enim conſideratur ipſa charitas, vel eius obiectum, vel eius effectus, vel eius actus. Subinde ſe offerunt conſideranda vitia oppoſita, & tandem præcepta ad hoç pertinentia.

Quid de charitate tractari, quid verò omitti debet.

Cæterùm expoſitores conſueuerunt ea ſolùm de charitate tractare, quæ ad ipſam charitatem ſecundùm ſe ſpectant. In quo grauiſſimæ ſe offerunt difficultates. De charitate ergo ſolùm ſcholaſticus conſiderat, quæ ad eius naturam, & productionem, augmentũ, & amiſſionẽ faciunt. Quę omnia Author duabus primis quæſtionibus ſcilicet vigeſimâ tertiâ & vigeſimâ quartâ plenè complectitur: Et in his nobis erit immorandum.

Pro maiori tamen ſcholaſticorum commodo perluſtrabimus etiam ſequentes quæſtiones vſque ad vigeſimam octauam, in quibus de charitate, quantùm ad ea, quæ ex illâ veniunt diligenda; de ordine, quo eadem attingere debet; & de eius principali actu diſputatur: hæc enim tanquam magìs charitati intrinſeca, non omittenda iudicauimus.

Reliqua, quæ de eius effectibus, aliiſque extrinſecis, & connexis Author proſequitur, vſque ad quæſt. 44. tanquam ad alias fermè materias pertinentia, meritò ſub hoc tractatu de charitate comprehendi non debent: Et tanquam omnibus in textu facilia, ſolùm legentium diligentiam expectant.

QVÆSTIO XXIII.

De charitate ſecundùm ſe.

ARTICVLVS I.

Vtrùm charitas ſit amicitia.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex illo Ioan. 15. *Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos meos;* ſed hoc non dicebatur eis, niſi ratione charitatis; ergo charitas eſt amicitia.

CAPVT I.

Quid nomine charitatis in hoc tractatu, & quomodò rationem amicitiæ ſortiatur.

Nihil de an eſt charitatis, Author tractandum iudicauit, ſicut nec de fide, nec de ſpe: quia de hoc, in 1. 2æ. dum de virtutibus Theologicis in genere, actum reliquerat, ibique quæ occurrebant, diximus. Vnde immediatè ad quid eſt procedit.

Plura

Charitatis Ethymologia.

Plura de charitatis acceptione, vel de eius Ethymologiâ adduci poſſent, quæ omninò inutilia videntur. Quid enim refert ſi à Græco nomine χάρις, id eſt, gratia; prout aliquibus arridet, hæc vox apud Latinos originem traxerit, vel aliunde. Hoc certum eſt quòd in ſacrâ ſcripturâ, & apud Theologos varias ex præcipuis, hæc vox habet acceptiones. Vel enim ſumitur pro ipſo Deo, prout eſt obiectum amoris benevolentiæ vt 1ª. Ioan. 4. *Deus charitas eſt, qui manet in charitate, in Deo manet.* Vel pro actu dilectionis Dei ergà nos, vt Hierem. 31. *In charitate perpetuâ dilexi te.* Siue pro actu dilectionis noſtræ ergà Deum, quæ acceptio communior eſt, & noſtro inſtituto magis accommodata. Vnde Auguſt. lib 3. de doctr. chriſtanâ cap. 10. charitatem definit, dicens *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipſum, & ſe, atque proximum propter Deum.* Denique propriiſſimè accipitur charitas pro habitu ſupernaturali, qui eſt virtus Theologica ſuprà vires naturæ eleuans appetitum intellectiuum ad amandum Deum amore beneuolentiæ ſupernaturali, ſiue vt authorem ſupernaturalem, & in hâc acceptione præcipuè Theologi hìc de charitate diſputant, de quâ Paulus 1ª. ad Cor. 13. *Nunc autem manēt tria hæc, fides, ſpes, charitas, maior autem horum eſt charitas.* De habitu igitur, & actu charitatis, quâ Deum, vt dictum eſt, diligimus, tractatum aggredimur.

Varia acceptiones.

Definitio charitatis, vt ſumitur pro actu dilectionis noſtræ ergà Deū

In qua acceptione de eâ diſputant hic Theologi.

Aſſertio.

De quâ charitate inquirit author, an ſit amicitia. Et ſtatuit eſſe manifeſtum, quòd charitas amicitia quædam ſit hominis ad Deum.

Amicitia ſumitur dupliciter.

Verùm, antequā ad probationes deueniamus monet Caietanus nouitiū, quòd amicitia dupliciter ſumi poteſt; ſcilicet pro relatione quâ amicus amico dicitur, & ſic non eſt ad propoſitum: & pro fundamento huiuſmodi relationis, habitus ſcilicet amoris talis, & ſic charitas, dicitur amicitia.

Probatur 1. aſſertio.

Probat igitur author concluſionem ex omnibus conditionibus, quas Ariſtot. 8. Ethic. cap. 2. 3. & 11. proprias eſſe amicitiæ commemorat.

Solus amor, qui eſt cum benevolentiâ, habet rationē amicitia.

Quæ omnes ad eas, quas ipſe author in ſuo diſcurſu indicat, reducuntur. *Non enim quilibet amor*, inquit, *habet rationem amicitiæ; ſed amor, qui eſt cum benevolentiâ. Quando ſcilicet ſic amamus aliquem, vt ei bonum velimus. Si autem rebus amatis non bonum velimus, ſed ipſum earum bonum nobis velimus; ſi ut dicimur amare vinum, aut equum, aut aliquid huiuſmodi, non eſt amor amicitiæ, ſed cuiuſdam concupiſcentiæ: ridiculum enim eſt dicere, quòd aliquis habet amicitiam ad vinum, vel ad equum.* En tibi prima conditio ad amicitiam requiſita.

Verùm nec benevolentia ſufficit ad rationem amicitiæ, *ſed requiritur quadam mutua amatio: quia amicus eſt amico amicus.* En alia conditio amicitiæ. *Talis autem mutua benevolentia fundatur ſuper aliquam communicationem.* Et ecce tertia cōditio quę verificatur in charitate. *Cùm enim ſit aliqua communicatio hominis ad Deum, ſecundùm quòd nobis ſuam beatitudinem communicat, ſuper hanc communicationem oportet aliquam amicitiam fundari, de quâ quidem communicatione dicitur 1ª. Cor. 1. fidelis Deus, per quem vocati eſtis in ſocietatem filij eius.*

Alia conditiones amicitia ſunt mutua redamatio & communicatio inter amicos.

Amor igitur ſuper hanc communicationem fundatus, eſt Charitas: vnde manifeſtum eſt, quòd Charitas amicitia quadam eſt hominis ad Deum.

Hæc concluſio authoris eſt de fide, & ex variis ſacræ ſcripturæ teſtimoniis inducitur. Pſalm. 138. *Mihi autem nimis honorati ſunt amici tui Deus* Sap. 7. *Infinitus enim Theſaurus eſt hominibus, quo, qui vſi ſunt, participes facti ſunt amicitia Dei.* Et ipſe Chriſtus ſuis Apoſtolis aiebat. *Iam non dicam vos ſeruos, ſed amicos meos: quia omnia quacunque audiui à Patre meo, nota feci vobis.* Et iterùm. *Vos amici mei eſtis, ſi feceritis omnia, qua præcepta ſunt vobis.*

Probatur 1. aſſertio ex variis locis ſacra ſcriptura.

Omnia autem, quæ contrà hanc Catholicam veritatem obiici poſſent, tribus argumentis author complectitur. Primum, quia nihil eſt ita proprium amicitiæ, ſicut conuiuere amico, vt dicit Philoſophus in 8. Ethic. ſed charitas eſt hominis ad Deum, & ad Angelos, quorum non eſt cum hominibus conuerſatio, vt dicitur Daniel. 2. Ergò charitas non eſt amicitia.

Obiicitur 1.

Occurrit Author, quòd duplex eſt hominis vita: vna quidem exterior ſecundùm naturam ſenſibilem, & corporalem; & ſecundùm hanc vitam non eſt nobis communicatio, vel conuerſatio cum Deo & Angelis: Alia autem eſt vita hominis ſpiritualis ſecundùm mentem; & ſecundùm hanc vitam eſt nobis conuerſatio, & cum Deo, & cum Angelis; in præſenti quidem ſtatu imperfectè. Vnde

Reſpondetur.

S dicitur

Duplex eſt vita hominis, exterior & interior, ſeu ſpiritualis.

dicitur ad Philipp. 3. *Noſtra conuerſatio in Cœlis eſt.* Sed iſta conuerſatio perficietur in Patriâ. *Quādo ſerui eius ſeruient Deo, & videbunt faciem eius*, vt dicitur Apoc. vltimo. Et ideò hìc eſt charitas imperfecta, ſed perficietur in patriâ,

Quomodò charitas poteſt dici amicitia, & ferri ad inimicum.

Quomodò autem charitas vera amicitia dici poſſit; cùm aliquando feratur in inimicum, qui non redamat: Et tamen ex dictis habemus, quòd vna ex conditionibus recenſitis eſt mutua benevolentia ſiue amatio. Optimè explicat S.Thomas in ſolutione ad ſecūdum: Docet ergo, quòd *amicitia ſe extendit ad aliquem dupliciter: vno modo reſpectu ſui ipſius, & ſic amicitia nunquam eſt niſi ad amicum: alio modo ſe extendit ad aliquem reſpectu alterius perſonæ; ſicut ſi aliquis habet amicitiam ad aliquem hominē, ratione cuius diligit omnes ad illum hominem pertinentes, ſiue filios, ſiue ſeruos, ſiue qualitercunque ei attinentes. Et tanta poteſt eſſe dilectio amici, quòd propter amicum amentur hi, qui ad ipſum pertinent, etiamſi nos offendant, vel odio habeant. Et hoc modo amicitia charitatis ſe extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.*

Amicitia poteſt ſe ad aliquem extendere, vel reſpectu ſui ipſius, vel reſpectu alterius perſonæ.

Noua obiectio

Ex eâdem doctrinâ diluit tertio loco obiecta ex Ariſtotele in 8. Ethic. vbi ponit tres ſpecies amicitiæ, ſcilicet amitiam delectabilis, vtilis, & honeſti; ſed certum eſt, quod charitas non eſt amicitia vtilis, aut delectabilis, nec etiam poteſt eſſe amicitia honeſti: quia charitate diligimus etiam peccatores: amicitia verò honeſti non eſt niſi ad virtuoſos, vt dicitur loco citato Ethicorum: Ergo charitas non eſt amicitia.

Diluitur.

Diluit, inquam, Author hoc obiectum traditâ doctrinâ. Amicitia enim honeſti non habetur niſi ad virtuoſum, ſicut ad principalem perſonam: ſed eius intuitu diliguntur ad Deum attinentes, etiamſi non ſint virtuoſi. Et hoc modo charitas, quæ maximè eſt amicitia honeſti, ſe extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

Peccatores ex charitate poſſumus diligere propter Deum.

CAPVT II.

Quamvis detur amor naturalis Dei ſuper omnia, imperfectam tamen rationem amicitiæ ſortitur.

Finis quæſiti.

NOn multùm immorabimur in inueſtigando, an in charitate naturali inueniatur vera ratio amicitiæ ergà Deum; cùm hìc tantùm de amore ſupernaturali ſermo ſit. Nihilominùs paucis omnia, quæ ab expoſitoribus hìc afferuntur, perſtringemus.

Opinio Gabrielis Vaſquez improbatur etiam à Suareſio.

Et neglectâ Gabrielis Vaſquis opinione, qui 1ª. 2ª. diſput.195. cap.2. & 3. vult, quòd non detur duplex amor: alter, qui ſit amor beneuolentiæ Dei, vt authoris naturalis, quo naturaliter diligatur Deus ſuper omnia: & alter ſupernaturalis: ſed ſolùm hos diſtingui poſſe, per hoc quod amor naturalis ſit amor concupiſcentiæ ergà Deum; amor autem ſupernaturalis amor amicitiæ. Neglectâ, inquam, hâc opinione cæteris Theologis oppoſitâ, & efficaciter à Franciſco Suarez oppugnatâ libro 1. de gratiâ cap. 30. & ab aliis, & nouiſſimè à Ioanne à S. Thom. diſp. 14. art. 2.

Concluſio.

Dicimus dari amorem Dei ſuper omnia naturalem, qui tamen non habet perfectam rationem amicitiæ, ſed imperfectam, intrà limites tamen eſſentiales illius.

Hæc concluſio, quoad primam partem communis eſt inter Theologos. Itaque quod detur iſte amor benevolentiæ naturalis, eſt expreſſa doctrina S.Thom. 1ª. 2ª. quæſt. 109. art. 3. præcipuè in ſolutione ad primum, & alibi. Et ratio videtur manifeſta: quia remoto ordine ſupernaturali, non proinde deſinit Deus eſſe vltimus finis omnium actionum humanarum, ex quo venit diligendus ſuper omnia propter ſe. Sufficit recolere verba authoris loco citato primâ ſecundæ, vbi ait, *Charitas diligit Deum ſuper omnia eminentiùs quàm natura: natura enim diligit Deum ſuper omnia, prout eſt principium & finis naturalis boni: Charitas autem ſecundùm quod eſt obiectum Beatitudinis, & ſecundùm quod homo habet quamdam ſocietatem ſpiritualem cum Deo.* Hæc Diuus

Probatur 1. pars ratione ex doctrina D.Thomæ deductâ.

Officia amoris naturalis, & ſupernaturalis.

Thomas

Thomas Vbi vides manifeſtè vtriuſque amoris officium.

Et hoc eſt adeò certum, vt aliquibus expoſitoribus aliquo modo diffinitum videatur à Pio V. & Gregorio XIII. damnantibus propoſitiones Michaëlis Baij, inter quas vigeſima quarta hæc eſt *Diſtinctio duplicis amoris: naturalis, quo Deus amatur, vt author naturæ: & gratuiti, quo Deus amatur, vt beatificator, vana eſt, & commentitia, ad illudendum ſacris literis, & pluribus veterum teſtimoniis excogitata.*

Dänatur diſtinctio duplicis amoris ergà Deum contrà Michaëlē Baium.

Secunda pars Concluſionis non adeò videtur certa inter expoſitores etiam Thomiſtas. Nam Dominicus Bañez in Commentario huius articuli exiſtimat inter Deum, & homines nullam aliam amicitiam eſſe veram, & propriam præter ſupernaturalem charitatem. Sed omnes concordari poſſunt in hoc quod dicimus hanc amicitiam eſſe quidem eſſentialiter amicitiam, ſed imperfectam, & hoc probant argumenta Bañez. Certum tamen eſt de mente Authoris, quòd inter Deum, & hominem poteſt dari amicitia naturalis, vt videre eſt in commentariis ipſius lect. 13. in 8. Ethic. Vbi Philoſophus inter Deos, & homines tanquam ad bonum excellens cognoſcit amicitiam, & certè non de aliâ loqui poterat, quàm de naturali, qui ſupernaturalem non nouerat.

Probatur 2. pars.

Inter Deū & hominē poteſt dari amicitia naturalis.

Itaque in opinione, quam defendimus, debemus dicere, quòd ſubſtantia amicitiæ ſaluatur in hoc quod ſit amor benevolentiæ cum relatione mutuâ, & liberali communicatione. quamvis hoc non ſufficiat ad perfectam amicitiam, & cùm in purâ naturâ non repugnet dari benevolentiam inter Deum, & homines; homo enim poteſt aliqua bona ipſi Deo; non benefaciendo, quia eſt amicus infinitè inferior, ſed debitū cultū, & honorē exibendo: Et reciprocè ex parte Dei poteſt dari amor benevolētiæ in ſtatu puræ naturæ, liberaliter aliqua beneficia naturalia exhibendo. Licèt enim (vt obiicit Bannez) beneficia illa ſint naturalia, & vniverſalia toti naturæ, & non ſpecialia pignora amicitię; non ſunt tamen debita huic aut illi indiuiduo; poſſent enim illi inter naturæ limites denegari, ſicut multis de facto naturæ debita denegantur, & defectuoſi ac monſtruoſi naſcuntur. Poſſent ergo, quamuis ſint communia beneficia, & effectus generales Bonitatis diuinæ, reputari effectus particulares benevolentiæ, & amicitiæ reſpectu indiuiduorum, quibus hæc darentur.

Subſtantia amicitiæ ſaluatur in amore benevolentiæ cum relatione mutuâ; quod tamen nō ſufficit ad eius perfectionem.

Ex parte Dei poteſt dari amor benevolentiæ ſolis beneficiis naturalibus comprobatus.

Verùm quia hæc ſpecialis benevolentia non pertingit ad culmen perfectionis, vt Deus det homini de ſuis bonis propriis, prout ſunt bona diuina, ſed tantùm de extrinſecis: Ideò hæc amicitia naturalis eſt imperfecta. Et hoc tantùm probant argumenta quæ obiici poſſent.

Hic tamen amor nō attingit perfectionem amicitiæ.

ARTICVLVS II.

Vtrùm charitas ſit aliquid creatum in animâ.

CONCLVSIO. Neceſſe eſt quòd ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari. Oſtendetur infrà.

CAPVT VNICVM.

Oſtenditur charitatem eſſe habitum potentiæ naturali ſuperadditum.

REfert S. noſter Author ſententiam Magiſtri in 1. ſentent. diſt. 27. vbi vult; quòd charitas non ſit aliquid creatum in animâ, ſed ipſe Spiritus S. mentem inhabitans.

Opinio Magiſtri ſententiarum.

Quid autem ſibi voluerit Magiſter ſentent. non eſt certum. Caietanus hanc quæſtionem dicit ſe omittere, quia non pertinet ad ipſum videre, quid iſte, vel ille ſenſerit. Crediderim quòd Caietanus tacitè illos expoſitores reprehendit, qui Authoris ſenſu relicto nimis in inueſtigando, & impugnando aliorum ſenſu diſcurrunt diſcipulorum intellectum confundentes. Sed quidquid in hoc ſit, Sanctus Thomas, pro innatâ ſibi, & incomparabili in ſcribendo modeſtiâ, dum de ſententiâ aliorum agitur, hanc Magiſtri ad aliquem ſenſum non tam abſurdum reducens, aſſerit non eſſe intentionem ipſius, quòd iſte motus dilectionis, quo Deum diligimus, ſit ipſe Spiritus Sanctus; ſed quòd iſte motus

Expenditur.

Benignè exponitur à D. Th.

motus dilectionis eſt à Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, eo modo, quo à Spiritu Sancto ſunt alij actus virtuoſi mediantibus habitibus aliarum virtutum, putà fidei aut ſpei, aut alicuius alterius virtutis; ſed hoc peculiare eſſe charitati ob ſuam excellentiam, quòd ſit à Spiritu Sancto immediatè.

Singulare eſt charitati quòd ſit immediatè à ſpiritu ſancto.

Aſſertio.

Contrà quam poſitionem ſtatuit S. Doctor eſſe neceſſarium, quòd ad actum charitatis inſit animæ habitualis forma potentiæ naturali ſuperaddita.

Probatur.

Quod validiſſimis argumentis oſtendit. Et primò ex excellentiâ ipſius charitatis: poſitio enim Magiſtri potiùs redundat in charitatis detrimentum. *Non enim motus charitatis*, inquit Diuus Thomas, *ita procedit à Spiritu Sancto mouente humanam mentem, quòd humana mens ſit mota tantùm, & nullo modo ſit principium huius motus; ſicut, cùm aliquod corpus mouetur ab aliquo exteriori mouente: hoc enim eſt contrà rationem voluntarij, cuius oportet principium in ipſo eſſe, prout primâ ſecunda, quaſt.6. art.1. dictum eſt, vnde ſequeretur, quòd diligere non eſſet voluntarium, quod implicat contradictionẽ: cùm amor Dei ſui in ratione importet, quòd ſit actus voluntatis: Ergo nequit ſic actus veritatis eſſe à Spiritu Sancto immediatè.*

Principium motus voluntarij debet eſſe in illo.

Nec etiam poteſt dici, quòd Spiritus Sanctus ſic moueat voluntatem ad actum diligendi, ſicut mouetur inſtrumentum, quod, licèt ſit principium actus, non tamen eſt in ipſo agere, vel non agere. Sic enim tolleretur ratio voluntarij, & excluderetur ratio meriti; cùm tamen conſtet, quòd dilectio charitatis eſt radix merendi. *Oportet ergo, quòd ſic voluntas moueatur à Spiritu Sancto ad diligendum, quòd etiam ipſa ſit efficiens hunc actum.*

Voluntas in actu dilectionis agitur & agit.

Quibus præmiſſis, & ſtabilito quòd ipſa voluntas debet eſſe principium actus dilectionis, ſubſumit Author. *Sed nullus actus perfectè producitur ab aliquâ potentiâ actiuâ, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis. Vnde Deus, qui omnia mouet ad debitos fines, ſingulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo, & ſecundùm hoc diſponit omnia ſuauiter, vt dicitur ſap.8.*

Nullus actus perfectè producitur ab aliquâ potẽtiâ actiuâ niſi ſit ei connaturalis per aliquã formã quæ ſit principium actionis.

Cùm ergo actus charitatis excedat naturam potentiæ voluntatis, niſi aliqua forma ſuperadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis, & delectabilis, quod patet eſſe falſum: nulla enim virtus habet tantam inclinationem ad ſuum actum, ſicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. *Maximè ergo neceſſe eſt, quòd ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma, ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari.*

Actus Charitatis eſt perfectiſſimus, & maximè delectabilis.

Quod confirmari poteſt omnibus ex ipſo authore adductis 1ª. 2ª. dum de virtutibus Theologicis, & earum neceſſitate, dum etiam de neceſſitate virtutum infuſarum ſermonem habuimus.

Et authoris doctrina eſt adeò certa, vt oppoſitum ad minus errori proximum reputetur, quod oſtenditur ex his etiam, quæ 1. 2. non ſemel diximus, agentes de certitudine, quâ tenendum eſt dari habitus ſupernaturales infuſos. A fortiori enim loca ſacræ ſcripturæ, & conciliorum hoc de charitate conuincunt, præter ſpecialia, quæ de ipſâ charitate expreſsè loquuntur, quæ vix, vel nullatenùs poſſunt verificari, niſi ponamus charitatem eſſe qualitatem infuſam, & naturæ ſuperadditam. Ad Rom.5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum, qui datus eſt nobis.* Quomodò autem poteſt intelligi charitas Dei diffuſa in cordibus noſtris, niſi ponamus aliquam participationem eius, mediâ ſupernaturali qualitate nobis infuſâ. Et ad Tit.3. *ſaluos nos fecit per lauacrum regenerationis ſpiritus ſancti, quem effudit in nos abundè.* Quomodò autem ſpiritus ſanctus effunditur, niſi per effectum ſuum in nobis receptum; gratiam ſcilicet, charitatem, & cæteras virtutes, quæ infunduntur in Baptiſmo etiam infantibus.

Diſcutitur oppoſita ſententia.

Quomodo intelligatur charitatẽ diffuſam eſſe in cordibus noſtris & ipſum ſpiritum ſanctum in nos abundè effuſum eſſe.

Adduximus prætereà loco citato cap. Maiores de Baptiſmo, & eius effectu. Vbi opinio theologorum aſſerentium paruulis infundi in Baptiſmo habitus gratiæ, & virtutum approbatur. Et clariùs id confirmauimus ex clementinâ vnicâ de ſum. Trin. ex Conc. Viennenſi, vbi ſic diffinitur. *Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Chriſti, quæ per Baptiſma applicatur omnibus baptizatis, opinionem, quæ dicit tam paruulis, quàm adultis conferri in Baptiſmo informantem*

Renocatur doctrina alibi tradita.

Concilij Vienenſis definitio.

formantem gratiam, & virtutem, tanquam probabiliorem, & dictis ſanctorum, ac Theologorum modernorum magis conſonam, & concordem, ſacro approbante concilio, duximus eligendam.

Vis illius decreti. Quæ diffinitio hunc habuit in ſcholis & extrà, effectum, vt ab oppoſitâ ſententiâ omnes diſceſſerint, & vt diximus non ſolùm temerarium, ſed etiam errori, & hæreſi proximum oppoſitum cenſeant. Præcipuè poſt concil. Trid. cuius aliqua ex ſeſſ.6.cap.7. adduximus, præſertìm illa verba. *Id tamen in hâc impij iuſtificatione fit, dum eiuſdem ſanctiſſima paſſionis merito per ſpiritum ſanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iuſtificantur, atque ipſis inhæret. Vnde in ipſâ iuſtificatione cum remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimùl infuſa accipit homo per Ieſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Videatur totum illud caput.

In iuſtificatione impij. Chriſti Paſſionis merito infunduntur virtutes Theologicæ,

Reſolvitur obiectio ex D. Auguſtino. Notandum autem eſt id quod aduertit author ad primum. Vbi ad obiecta quædam ex Auguſtino, quæ videbantur inſinuare charitatem non eſſe aliquid creatum in animâ, ſed ipſum Deũ, dicit quòd ipſa eſſentia diuina charitas eſt, ſicut & ſapientia eſt, & bonitas eſt. Vnde, ſicut dicimur boni bonitate, quâ Deus eſt; & ſapientes ſapientiâ, quâ eſt Deus: quia bonitas, quâ formaliter boni ſumus, eſt participatio quædam diuinæ bonitatis, & ſic de aliis: ita etiam charitas, quâ formaliter diligimus proximum, eſt quædam participatio diuinæ charitatis. *Hic enim modus loquendi,* inquit author, *conſuetus eſt apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Auguſtinus. Quod quidam non aduertentes, ex verbis eius ſumpſerunt occaſionem errandi.*

Charitas quâ Deum diligimus, eſt quædã participatio divinæ charitatis.

ARTICVLVS III.

Vtrùm charitas ſit virtus.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà, ex Auguſt. lib. de moribus Eccleſiæ cap.11. Charitas eſt virtus, quæ, cum noſtra affectio eſt rectiſſima, coniungit nos Deo, quâ eum diligimus.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm charitas ſit virtus ſpecialis.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur. Actus, & habitus ſpecificantur per obiecta; ſed obiectum charitatis, ſcilicet bonitas diuina, in quantum eſt beatitudinis obiectum, habet ſpecialem rationem boni: ergo charitas, quæ hoc obiectum reſpicit, erit ſpecialis virtus.

ARTICVLVS V.

Vtrùm charitas ſit vna virtus.

Conclvsio. Charitas eſt vna virtus indiſtincta ſpecie.

Probatur. Charitas eſt amicitia hominis ad Deum. Finis ergo charitatis eſt vnus, ſcilicet diuina bonitas, & vna communicatio æternæ beatitudinis, ſuper quam hæc amicitia fundatur: ergo charitas eſt ſimpliciter vna virtus ſpecie. Patet, quia diuerſæ amicitiarum ſpecies accipiuntur, vel ſecundùm diuerſitatem finis, vel ſecundùm diuerſitatem communicationum, vt patet per Philoſophum 8. Ethic. cap.11. & 12.

Finis charitatis eſt vnicus.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm charitas ſit excellentiſſima virtutum.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur. Virtutes Theologicæ ſunt perfectiores, quàm morales: quia earum obiectum eſt prima regula humanorum actuum, ſcilicet Deus: ſed charitas eſt perfectior fide, & ſpe, vt ex dictis, & ex dicendis magìs conſtabit. Ergo.

Vnde ſumitur excellentia virtutũ Theologicarum ſuprà morales.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſine charitate poſſit eſſe aliquà vera virtus.

Conclvsio. Vera virtus ſimpliciter non eſt ſine charitate. Vera tamen virtus, ſed imperfecta, poteſt eſſe ſine charitate.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm charitas ſit forma virtutum.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur: quia per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem; ſed in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis: ergo.

Capvt I.

Oſtenditur charitatem eſſe virtutem, & ſpecialem ab aliis diſtinctam ex eius ratione formali ſub quâ.

Aſſertio 1.

Charitatem eſſe virtutem conſtat ex omnibus, quæ 1ª. 2æ. circà requiſita ad virtutem dicta ſunt, & alibi in eodem libro pluriès repetita, præcipuè de virtutibus Theologicis in communi. Et oſtendit Author hîc à priori: humani enim actus habent bonitatem, ſecundùm quòd regulantur debitâ regulâ & menſurâ,& ideò humana virtus, quæ eſt principium omnium bonorum actuum hominis, conſiſtit in attingendo regulam humanorum actuū: quæ quidem eſt duplex (vt diximus ſuprà quæſt.17. art.1. inquirentes, an ſpes ſit virtus) ſcilicet humana ratio, & ipſe Deus. Vnde, ſicut moralis virtus definitur per hoc quod eſt ſecundùm rectam rationem, vt patet in 2. Ethic. ita etiam hoc quod eſt attingere Deum, conſtituit ſpecialem rationem virtutis longè excellentiorem. Cùm ergo charitas attingat Deum, quia coniungit nos Deo, conſequens eſt vt ſit virtus, immò maxima omnium virtutum. Et in hoc nulla eſt difficultas. Eſt enim hic conſenſus omnium Catholicorum.

Actus humani deſumunt ſuam bonitatē à debitâ regulâ & menſurâ quæ eſt duplex.

Charitas eſt maxima omnium virtutū, quia coniungit nos Deo.

Obiicitur.

Obiicit S. Doctor contrà hanc veritatem inter cætera, hoc argumentum. Omnis virtus eſt quidam habitus accidentalis; ſed charitas non eſt habitus accidentalis, cùm ſit nobilior ipſâ animâ; & nullum accidens ſit nobilius ſubiecto: ergo charitas non eſt virtus.

Reſpondetur.

Reſpondet quod *omne accidens ſecundùm ſuum eſſe eſt inferius ſubſtantiâ, quia ſubſtantia eſt ens per ſe; accidens autem in alio. Sed ſecundùm rationem ſuæ ſpeciei; accidens quidem, quod cauſatur ex principiis ſubiecti, eſt indignius ſubiecto, ſicut effectus causâ. Accidens autem, quod cauſatur ex participatione alicuius ſuperioris naturæ eſt dignius ſubiecto, inquantum eſt ſimilitudo ſuperioris naturæ, ſicut lux diaphano. Et hoc modo charitas eſt dignior animâ, inquantum eſt participatio quædam Spiritus Sancti.*

Quodnam accidens ſit perfectius ſubiecto, quodnam verò imperfectius.

Caietanus.

Circà hanc reſponſionem, Notat Caietanus Authorem aſſerere *Charitatem nobiliorem eſſe ſecundùm quid animâ, inquantum ſcilicet eſt alterius ordinis ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, quia ſcilicet eſt diuini ordinis: participatio enim eſt connaturalium ſoli Deo.* Hæc Caietanus. Quod non multùm placet Gregorio de Valentia: videtur enim ipſi, quòd charitas ſimpliciter debeat dici perfectior ſubſtantiâ animæ. Verùm Caietanus optimè philoſophatur, non enim poteſt negari, quòd ſubſtantia vt ſic & ſubſtantia ſpiritualis, prout eſt anima in eſſe entis, non ſit perfectior accidente, eſto quòd in eſſe ſupernaturalis accidens antecellat. Et ita benè dicit ſecundùm quid, id eſt, quoad aliquid, charitas eſt perfectior animâ. Non tamen diſplicet modus philoſophandi Valentiæ, qui ſatis in hoc diffunditur, vt apud illum videre poteris.

Malè impugnatur à Valentia.

Aſſertio 2.

Verùm ad vtiliora calamum applicantes, inueſtigamus, an charitas ſit ſpecialis virtus, tum ab aliis Theologicis, tùm à moralibus diſtincta; quod S. Thomas affirmat, & omnes Theologi cum illo.

Probatur ratione.

Et probat ratione à priori. Illa enim eſt ſpecialis virtus, quæ habet peculiare obiectum formale; ſed talis virtus eſt charitas: ergo. Minor probatur; quia tendit in Deum, quatenùs eſt in ſe ſummum illud bonum, quod eſt obiectum ſupernaturalis beatitudinis, ac per conſequens,

ſequens, quatenùs eſt bonum ſupernaturale, quod naturaliter conſequi nequit. Hanc autem rationem formalem obiecti nulla alia virtus reſpicit: non moralis vt conſtat, nec Theologica; nam fides, & ſpes, vt in ſuis tractatibus oſtenſum eſt, reſpiciunt quidem Deum, ſed ſub aliâ ratione. Fides ſub ratione primæ veritatis reuelantis; & ſpes, vt eſt obiectũ quidem beatitudinis noſtræ, ſed futurum arduum, etiam auxilio diuino accedente.

Sola Charitas tendit in Deũ vt eſt bonum ſupernaturale.

Vim iſtius rationis non benè intelligens Scotus, contrà illam inſurgit in tertio diſt. 27. quæſt. vnicâ art. 2. Et ſpecialiter contrà id quòd D. Thom. ait, bonum diuinum, inquantum eſt obiectum beatitudinis, eſſe obiectum charitatis. Videtur enim quòd Author in hoc confundit obiectum ſpei, & charitatis.

Inſurgit Scotus cõtrà præfatam doctrinam D.Th.

Explicanda eſt igitur doctrina S.Thomæ cum Caietano, ex quo Valentia. Non ergo ſic intelligi debet D. Thomas, quaſi velit dicere, quòd bonum diuinum ſit obiectum charitatis ſub eâ propriè ratione formaliter, quâ eſt à nobis obtinendum per beatitudinem. Sic enim ſpes tendit in illud; ſed ſenſus eſt, quòd charitas præcisè in Deum tendit, vt eſt in ſe idem ſummum illud bonum, quod eſt obiectum beatitudinis. Vult ergo, quòd bonum diuinum ſit obiectum charitatis, non ſecundùm hanc, vel illam perfectionem ſuam, ſed ſecundùm omnem, provt eſt in ipſo, quomodo attingitur à beatis. Acutè inſuper Caietanus intelligit, quòd ratio illa totius bonitatis diuinæ, quam in ſuo obiecto Charitas reſpicit appellatur à D. Thoma ſpecialis ratio obiecti: quia diſtinguitur ab aliâ quâcunque particulari, non vt ratio particularis à particulari (vt ratio v. g. obiecti iuſtitiæ à ratione obiecti fortitudinis) ſed vt ratio communis & vniuerſalis; purà totius bonitatis diuinæ, quæ omnia bona continet, diſtinguitur à particularibus aliis rationibus bonitatis, quas aliæ virtutes in ſuis obiectis reſpiciunt.

Aperitur mẽs D.Thomæ.

Bonum diuinũ eſt obiectum Charitatis ſecundùm omnẽ ſuam perfectionem.

✠✠✠
✠✠

Capvt II.

Explicatur magis adducta doctrina de obiecto charitatis, & inde infertur eſſe vnam ſpecie ſpecialiſſimâ.

Conueniunt Theologi in explicatâ doctrinâ S.Doctoris, & agnoſcunt pro obiecto formali, ſiue pro ratione formali, ſub quâ Charitatis, prædictam rationem totius diuinæ bonitatis, quæ eſt ſpecialis ratio diſtinguens illam formaliter à quâcunque aliâ virtute.

Vnico ergo verbo dicimus bonitatem diuinam abſolutè ſumptam eſſe obiectum formale Charitatis Theologicæ: Ipſum verò Deum eſſe obiectum materiale primarium: proximum autem eſſe obiectum materiale ſecundarium.

Aſſertio 1. Determinatur charitatis obiectum.

In quo recolenda tibi erunt, quæ in propoſito de obiecto formali, & materiali fidei adduximus; ſicut enim diximus Deum ſub ratione primâ veritatis eſſe obiectum fidei Theologicæ, & ſub ratione ſummi boni à nobis ex diuino auxilio conſequendi, ſive ſub ratione ſummi boni noſtri eſſe obiectum ſpei Theologicæ; Ita ſub ratione ſummi boni abſolutè, pro vt eſt in ſe, eſſe obiectum charitatis Theologicæ. Vnde author art. 6. in corpore ait, quòd fides, & ſpes attingunt quidem Deum, ſecundùm quod ex ipſo prouenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni: ſed charitas attingit ipſum Deum, vt in ipſo ſiſtat, non vt ex eo aliquid nobis proueniat. Et ideò charitas eſt excellentior fide, & ſpe, & conſequenter omnibus aliis virtutibus, de quo ſpecialiter infrà.

Diſcrimẽ charitatis ab aliis virtutibus Theologicis in attingendo Deum.

Nec pugnant hæc cum his, quæ ſuprà ex S.Doctore attulimus, quòd charitas, vtpotè amicitia hominis ad Deum, fundatur in communicatione, quæ videtur indicare, quòd charitas reſpicit Deum, provt ex eo aliquid reportat. Hoc inquam, non obſtat, quia charitas, quantùm eſt ex ſe, ſiſtit in ipſâ diuinâ bonitate abſolutè ſumptâ, & ad aliud non tendit, niſi vt perpetuo, & indiſſolubili vinculo ſummo bono amato amans adhæreat, & in illo ſiſtat. Quia autem hoc nequit fieri, niſi per communicationem æternæ beatitudinis: Ideò benè dicitur quòd

Charitas vt amicitia hominis ad Deũ fundatur in cõmunicatione

quòd in hâc communicatione charitas fundatur, quam ex amore Dei conſequitur in hâc vitâ mediante gratiâ, & in patriâ per gratiam conſummatam. Ex quibus inferri non poteſt, quòd charitas non feratur in ſummam bonitatem, prout in ſe eſt. Omnia ergo, quæ creatura rationalis ex charitate diligit, & vult, ſiue beatitudinem, ſiue quodcunque aliud, ratione diuinæ bonitatis vult, & diuinam bonitatem tunc diligit; vt enim ex Authore conſtabit, eâdem charitate, quâ Deus diligitur, proximus diligitur, dum enim ex charitate proximus diligitur, vel ſeipſum homo diligit, in proximo, & in ſeipſo Deum diligit.

Eâdem charitate diligitur Deus, & proximus.

Stabilitâ veritate, quòd Charitas ſit ſpecialis virtus, progreditur Author ad inueſtigandum, an ſit vna ſpecie ſpecialiſſimâ, ſub titulo, an ſit vna virtus.

Aſſertio 2.

Et reſpondet Charitatem eſſe vnam virtutem, non diſtinctam in plures ſpecies.

Probatur 1.

Hoc probat, primò in argumento ſed contrà, quia vnitas ſpecifica virtutis deſumitur ab obiecto formali virtutis: ſicut autem obiectum formale fidei eſt diuina veritas; ita obiectum formale charitatis eſt diuina bonitas: ſed fides eſt vna virtus propter vnitatem diuinæ veritatis, ſecundùm illud ad Epheſ. 4. *Vna fides*: ergo etiam charitas eſt vna propter vnitatem diuinæ bonitatis.

Charitas eſt vna propter vnitatē diuinæ bonitatis; ſicut fides eſt vna propter vnitatē diuinæ veritatis.

Prob. 2. aſſertio.

Secundò in corpore (& eſt confirmatio præcedentis) Charitas eſt amicitia hominis ad Deum. Diuerſæ autem amicitiarum ſpecies accipiuntur quidem vno modo ſecundùm diuerſitatem finis: & ſecundùm hoc dicuntur tres ſpecies amicitiæ, ſcilicet vtilis, delectabilis, & honeſti. Alio modo ſecundùm diuerſitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur, iuxtà doctrinam Philoſophi 8. Ethic. cap. 11. & 12. neutro autem iſtorum modorum Charitas poteſt diuidi in plura; nam Charitatis finis eſt vnus ſcilicet diuinæ bonitatis. Eſt etiam vna communicatio beatitudinis æternæ, ſuper quam hæc amicitia fundatur: ergo charitas eſt ſimpliciter vna virtus, & non diſtincta in pluries ſpecies.

Diuerſæ ſpecies amicitiæ attenduntur ſecundùm diuerſitatē finis, vel communicationum.

Ex dictis in hoc, & præcedenti capite plusquàm manifeſta apparet prædicta veritas, quòd charitas Theologica ſit vna ſpecies ſpecialiſſima. Quod communiter ab omnibus, Theologis recipitur.

Non me latet, quod docet Granados controu. 3. de Charit. tract. 1. diſp. 5. ſect. 2. quòd, quamuis de facto charitas ſit vna ſpecie, de poſſibili poſſit eſſe multiplex, quia credit poſſe dari diuerſos habitus charitatis, qui ferantur in diuerſa attributa. Quæ ſpeculatio parùm vtilis, non videtur ſubſiſtere cum indiuiſibilitate diuinæ bonitatis in ſe conſideratæ, prout à charitate attingitur. Fertur enim in totam diuinam bonitatem vt in ſe eſt. Vnde S. Thomas art. 5. ad ſecundum ait; quòd *Charitate diligitur Deus propter ſeipſum; vnde vna ſola ratio diligendi attenditur principaliter à Charitate, ſcilicet diuina bonitas, quæ eſt eius ſubſtantia ſecundùm illud pſ. 105. Confitemini Domino, quoniam bonus.* Ex quibus euidenter habetur vnicam ſolam rationem diligendi Deũ ad charitatem pertinere, quæ eſt diuina bonitas, quæ eſt eius ſubſtantia. Vnde, ſicut implicat multiplicari diuinam bonitatem, eiuſque ſubſtantiam; ita implicat multiplicari plures ſpecies charitatis. Nec ille, qui præſcinderet vnum attributum ab alio, ferretur in Deum ſub ratione formali ſuæ diuinæ ſubſtantiæ, & bonitatis, prout eſt in ſe, quæ comprehendit omnia, quæ ſunt in Deo: vnde habitus illi non reſpicerent diuerſa attributa ſub ratione formali charitatis, & ſic non inducerent rationem formalem habitus charitatis.

Sententia ſingularis Granados.

Charitas reſpicit vnicam rationem diligendi Deum, quæ eſt diuina bonitas.

Verùm inutilibus relictis, ſatisfaciendum nobis reſtat aliquibus argumentis, quæ non modicam continent difficultatem, quam Author hoc argumento comprehendit: quia habitus diſtinguntur ſecundum obiecta; ſed duo ſunt obiecta charitatis, ſcilicet Deus, & proximus, quæ in infinitum ab inuicem diſtant: ergo charitas non eſt vna virtus.

Obiicitur 1.

Reſpondet, *quòd ratio illa directè procederet, ſi Deus, & proximus ex æquo eſſent charitatis obiecta: hoc autem non eſt verum; ſed Deus eſt principale obiectum charitatis: proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.* Hæc Diuus Thomas.

Reſpondetur.

Contrà quam ſolutionem ſic poteſt inſurgi: non enim videtur euacuare difficultatem, nam ſicut virtus, quâ honoramus Deum, & quâ honoramus ſanctos, eſt diuerſæ ſpeciei; illa ſiquidem latriæ, hæc duliæ, quas eſſe diuerſas virtutes

Inſtantia.

tutes docet ipſe Author infrà qu.103. art.3. & tamen per duliam honoratur homo propter Deum: Ita quamvis charitas amet proximum propter Deum, non inde infertur quòd charitas, quâ amatur Deus & proximus, non ſint diuerſæ ſpeciei.

Diluitur ex infrà dicēdis. Hæc inſtantia ex oppoſito eſt deſumpta ex noſtro Authore infrà loco citato, & eſt ſecundum, & tertium argumentum ex illis quæ Author ſibi obiicit ad probandum duliam non eſſe ſpecialem virtutem à latriâ diſtinctam. Quę omninò nobis erunt hic adducenda pro exactâ ſolutione, tam adducti argumenti, quàm omnium quæ obiici poſſent. quia omnia ab eodem principio dependent. Sic ergo arguit. Secundùm Philoſophum in 8. Ethic. Amari ſimile

Obiicitur 2. eſt ei quod eſt honorari; ſed eadem eſt virtus charitatis, quâ amatur Deus, & quâ amatur proximus: Ergo dulia, quâ honoratur proximus, non eſt alia virtus à latriâ, quâ honoratur Deus.

Vrgēt adverſarij. Secundò arguitur. Idem eſt motus, quo aliquis mouetur in imaginem, & in rem cuius eſt imago; ſed per duliam honoratur homo, inquantum eſt ad Dei imaginem factus: ergo dulia non eſt alia virtus à latriâ, quâ honoratur Deus.

Reſpondetur ad obiectionē. Ad primum reſpondet S. Thomas, quod *ratio diligendi proximum Deus eſt; Non enim per Charitatem diligimus in proximo, niſi Deum: & ideò eadem Charitas eſt, quâ diligitur Deus & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differētes à Charitate ſecundùm alias rationes, quibus homines amantur, & ſimiliter cum ſit alia ratio ſeruiendi Deo, & homini, aut honorandi vtrumque, non eſt eadem virtus latriæ & duliæ.*

Vnde latria & dulia ſunt virtutes diſtinctæ, nō autē Charitas Dei & proximi.

Reſpondetur ad aliud. Ad ſecundum relictâ primâ ſolutione ipſius, ſecundò reſpondet, quòd *motus, qui eſt in imaginem, quodammodò eſt in rem: non tamen motus, qui eſt in rem, oportet quòd ſit in imaginem: Et ideò reuerentia, quæ exhibetur alicui, in quantum eſt imago Dei, redundat quodammodò in Deum: Alia tamen eſt reuerentia, quæ ipſi Deo exhibetur, quæ nullomodo pertinet ad eius imaginem.* Hæc D. Thomas.

Ex quibus habemus diuerſam eſſe rationem inter prædictas virtutes ex vnâ parte, & Charitatem ex aliâ. In illis enim multiplicantur rationes cultus, & reuerentiæ ex diuerſis motiuis. In Charitate autem, vt in proximum fertur, non eſt niſi vnicum indiuiſibile motivum, quo mouetur ad diligendum Deum: quia, vt optimè D. Thomas dicit, per Charitatem non diligimus in proximo, niſi Deum.

Unicū eſt motivum Charitatis ad diligendum Deū & proximum.

Quod optimè confirmari poteſt ex eadem authoris doctrinâ 3. part. qu.24. art.3. & 4. vbi determinat imaginem Chriſti, & Crucem ipſius eâdem adoratione eſſe adorandas ac ipsū Chriſtū, ex eo, quod non ineſt illis inſenſibilibus aliquod motivū venerationis pręter motivum imaginati & Chriſti repręſentati. Sic in propoſito, quia nō aliud motivum reſpicit Charitas, dùm fertur in proximum niſi ipſum Deum; ideò non poteſt multiplicari Charitas, nec diſtingui ſpecie, provt reſpicit proximum, & provt reſpicit Deum. Et quamvis aliqua excellentia ſit in creaturâ rationali ſecundùm ſe, quæ in prædictis inſenſibilibus non inuenitur, & conſequenter poſſit alia virtus Religionis ferri in illam, hoc ſolum convincere poteſt, quòd alio genere amicitiæ à Charitate differente, poteſt eadem creaturæ excellentia, & bonitas peculiaris amari, ſicut poteſt ſpecialiter revereri, provt ſuprà ex S. Doctore attulimus: Sed intentum noſtrum eſt quòd diverſâ Charitate Theologicâ non poteſt amari proximus, ac eâ quâ Deus amatùr, quia proximus, vt dictum eſt, non amatur niſi ſub ratione formali diuinæ bonitatis, dum in proximo non diligimus, niſi Deum: Ex quibus patet ad cætera, quæ obiici poſſunt.

Eadē debetur adoratio Cruci & imagini Chriſti, ac ipſi Chriſto.

Excellentia creaturæ rationalis poſtulat aliud genus amicitiæ, ſed non diverſam ſpeciem Charitatis.

Capvt III.

Charitatem eſſe omnium virtutum excellentiſſimam, non ſolùm in eſſe virtutis, ſed in eſſe Phyſico.

Charitatem omnium virtutum eſſe excellentiſſimam docet S. Doctor hic art.6. *Aſſertio.*

Quæ veritas eſt de fide, & variis ſacræ ſcripturæ teſtimoniis oſtenditur contrà hæreticos noſtri tēporis aſſerentes omnium virtutum excellentiſſimam eſſe fidem. Matth.22. de præcepto Charitatis ipſe Chriſtus aſſerit. *Hoc eſt primum & maximum mādatum*; ſcilicet, quia de maximâ virtute; præcepta enim ordinantur iuxtà neceſſitatem, & dignitatem virtutum & 1. ad Cor.12. & 13. vbi relatis diuiſionibus

Probatur auctoritatibus ſacræ ſcripturæ.

uiſionibus miniſtrationum, & operationum, & poſt recenſita, quæ à Spiritu Sancto aliis, & aliis dantur, tandem in fine cap.12. hæc ait Apoſtolus. *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro*, & ſtatim capite ſequenti encomium Charitatis aggreditur, & omnia capite præcedenti recenſita ſine Charitate nihil eſſe, vel valere affirmat, ſicut nec opera miſericordiæ, nec alicuius virtutis ſine Charitate proficere: Et tandem concludit. *Nunc autem manet fides ſpes, Charitas: tria hæc, maior autem horum eſt Charitas*. Et ad Rom.13. *plenitudo legis eſt dilectio*. Et ad Coloſſ.3. *Super omnia autem charitatem habere, quod eſt vinculum perfectionis*. Et 1. ad Timoth.1. *finis præcepti Charitas de corde puro*. Et alia plura adduci poſſent, quæ non verificarentur, ſi Charitas non eſſet omnium virtutum maxima.

Probatur 2. ratione D.Th.

Eamdem veritatem à priori oſtendit efficaciſſimâ ratione S. Thomas; nam cùm bonum in humanis actibus attendatur, ſecundùm quod regulantur debitâ regulâ, neceſſe eſt quòd virtus humana, quæ eſt principium bonorum actuum, conſiſtat in attingendo humanorum actuum regulam. Cùm autem ex ſuprà dictis conſtet, quòd duplex eſt regula humanorum actuum, ſcilicet ratio humana, & Deus: Et Deus ſit prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda eſt. Ideò virtutes Theologicæ, quæ conſiſtunt in attingendo illam regulam primam, eò quod earum obiectũ ſit Deus, excellentiores ſunt virtutibus moralibus, vel intellectualibus, quæ conſiſtunt in attingendo rationem humanam.

Deus eſt prima regula actuum humanorum, quâ ratio humana regulanda eſt.

Oportet igitur, quòd etiam inter ipſas virtutes Theologicas illa ſit potior, quæ magìs Deum attingit. Semper autem id, quod eſt per ſe, maius eſt eo, quod eſt per aliud: fides autem & ſpes attingunt quidem Deum, ſecundùm quod ex ipſo prouenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni: ſed Charitas attingit ipſum Deum, vt in ipſo ſiſtat, non vt ex eo, aliquid nobis proueniat. Et ideò Charitas eſt excellentior fide, & ſpe, & per conſequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem ſecundùm ſe, eſt excellentior quàm aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem, ſecundùm quod ex eâ medium conſtituitur in operationibus, vel paſſionibus humanis.

Axioma.

Charitas attingit Deum vt in ipſo ſiſtat: nõ autem vt aliquid nobis ex Deo proveniat, ſicut fides & ſpes.

Nec multùm erit immorandum in occurrendo hæreticis conantibus ex ſacrâ ſcripturâ, oſtendere fidem eſſe excellentiorem Charitate. Præcipuè vtuntur teſtimonio Apoſtoli ad Rom.5. *Iuſtificati ex fide*: Et alio teſtimonio, quod ſibi obiicit S.Th. *Fides per Charitatẽ operatur* ad Galat.5. Illud autem, quod per aliud operatur, videtur eo eſſe inferius, ſicut miniſter, per quem Dominus aliquid operatur, eſt inferior Domino.

Obiectiones hæreticorũ ex ſcripturâ.

Ad primũ abundè Concil. Trid. ſeſſ.6. per totum cap.8. cuius titulus eſt, quomodò intelligatur impium per fidem, & gratis iuſtificari, vbi ait. *Cùm verò Apoſtolus dicit iuſtificari hominem per fidem, & gratìs, ea verba in eo ſenſu intelligenda ſunt, quem perpetuus Eccleſiæ Catholicæ cõſenſus tenuit & expreſſit: ut ſcilicet per fidem ideo iuſtificari dicamur, quia fides eſt humanæ ſalutis initium, fundamentum & radix omnis iuſtificationis, ſine quâ impoſſibile eſt placere Deo, & ad filiorum eius conſortium peruenire.* Ad ſecundum autem reſpondet D.Thomas, quòd fides non operatur per dilectionem, ſicut per inſtrumentum; ſed ſicut per formam propriam: & ideò ratio non ſequitur.

Soluitur primu auctoritate Concilij Trid.

Soluitur 2. à D.Thoma.

Relictis hæreticis, locus hìc eſſet diſputandi; quinam actus ſit perfectior, voluntatiſne, vel intellectus? ſed de hoc egimus fusè 1ª. 2ᵉ. dum curreret diſputatio, an beatitudo in viſione, vel potiùs in amore conſiſtat. Adhuc tamen reſtat controuerſia inter Theologos: Aliqui enim exiſtimant Authorem, dum præfert Charitatem omnibus aliis virtutibus, omniumque excellentiſſimam affirmat, non loqui de excellentiâ Phyſicâ, ſed tantùm in eſſe virtutis: Alij ex oppoſito vniuerſaliter de omni excellentiâ, ipſum locutum affirmant. Quod quidem crediderim omninò mentem Authoris fuiſſe, vt ex eius doctrinâ apparet.

Proponitur noua difficultas.

Diſcutitur mens S.Doctoris.

Præmittendum tamen tibi erit cum Caietano, quòd D. Thomas, dum præfert dilectionem cognitioni, & intellectioni, intelligit *de cognitione & intellectione via, vbi dilectio ad Deum in ſeipſo; cognitio autem ad Deum in nobis per ſpeciem attingit. In patriâ autem ſecùs eſt, vbi tam viſio, quàm dilectio Deum ſecundùm ſe attingit*. Hæc Caietanus.

Amor præfertur cognitioni in viâ, ſecùs autẽ in patriâ.

Dicimus ergo Charitatem tam in eſſe Phyſico quàm morali, ſeu in eſſe virtutis eſſe excellentiſſimam virtutum.

Hæc concluſio eſt omninò ad mentem S.Doctoris, & eius rationes tam de eſſe

Aſſertio.

Expenduntur rationes D. Thomæ probãtes omnimodã excellentiam Charitatis ſuper omnes virtutes.

eſſe Phyſico,quàm morali probant hanc Charitatis excellentiam, ſuper omnes virtutes tam Theologicas quam morales: procedunt enim à priori & ab intrinſeco, penès ordinem,quem habitus dicit ad ſuum obiectum, à quo omnem perfectionem ſortitur. Et quidem de virtutibus moralibus non eſt difficultas: de Theologicis autem, vt vidimus, D. Thomas ſic loquitur:quòd inter virtutes Theologicas, illa eſt potior,quæ magìs Deum attingit, ſed hoc conuenit charitati, quia attingit Deum,vt in ipſo ſiſtat,non vt ex eo aliquid nobis proueniat,vnde attingit Deum per ſe,quod eſt maius quam attingere per aliud, ſicut contingit in fide, & ſpe, quæ non attingunt ipſum Deum, vt in ipſo ſiſtant, ſed attingunt Deum, ſecundùm quod ex ipſo prouenit nobis, vel cognitio veri, vel adeptio boni: ſed qualitas ſupernaturalis, quæ magìs authorem ſupernaturalem attingit in eſſe phyſico qualitatis ſupernaturalis, præeminere debet: ergo.

Attingere Deum per ſe maius eſt quàm attingere per aliud.

Obiectio.

Solùm poteſt obſtare primum argumentum,quod author ſibi obiicit.Altioris potentiæ altior eſt virtus, ſicut & altior operatio; ſed intellectus eſt altior voluntate, quia dirigit ipſam:ergo fides, quæ eſt in intellectu, eſt excellentior Charitate, quæ eſt in voluntate. Siſtas, obſecro, vt iudices, an mens D.Thomæ in hoc quæſito feratur tantùm circà excellentiam in eſſe virtutis, & non in eſſe phyſico,ſiquidem hoc argumentum contrà excellentiam phyſicam procedit, & author, ſi nollet vtramque excellentiam Charitati tribuere,facili diſtinctione arguentem reiiceret, quòd hìc ſermo ſit de excellentiâ in eſſe virtutis, & non in eſſe phyſico,quod non facit:Imò radicitùs rationem excellentiæ eruit & moralis & phyſicæ ex diuerſo modo, quo Charitas fertur in ſuum obiectum, quod nulli virtuti intellectuali in hâc vitâ competere poteſt.

Diſcutitur ad propoſitum.

Solvitur.

Sic ergo reſpondet, quòd *operatio intellectus completur ſecundùm quòd intellectum eſt in intelligente: & ideò nobilitas operationis intellectualis attenditur ſecundùm menſurã intellectus:operatio autẽ voluntatis, & cuiuſlibet virtutis appetitiuæ perficitur ex inclinatione appetentis ad rem ſicut ad terminum: Ideò dignitas operationis appetitiuæ attenditur ſecundùm rem, quæ eſt obiectum operationis. Ea autem, quæ ſunt infrà animam, nobiliori, modo ſunt in animâ, quam in ſeipſis: quia vnumquodque eſt in aliquo per modum eius in quo eſt. Quæ verò ſunt ſuprà animã,nobiliori modo ſunt in ſeipſis, quàm ſint in animâ. Et ideò eorũ quæ ſunt infra nos,nobilior eſt cognitio quã dilectio, propter quod Philoſophus in 7. Ethic. prætulit virtutes intellectuales moralibus.Sed eorum quæ ſunt ſuprà nos,& præcipuè dilectio Dei, cognitioni præfertur. Et ideò Charitas eſt excellentior fide.*

Cognitio eorũ quæ ſunt infrà nos, præfertur dilectioni;eorũ verò quæ ſunt ſuprà,dilectio præponitur amori.

Habes ergo, quòd,quamuis obiectum naturale in intellectu perfectius eſſe ſortiatur quàm ad extrà, hoc in ſupernaturalibus non contingit, quæ vt potè excellentioris ordinis, perfectiùs ſunt in ſeipſis, quàm in potentiâ intelligentis, ex quo contingit, quòd voluntas, quæ per Charitatem fertur in diuinam bonitatem,provt eſt in ſe,excellentiori modo attingat obiectum,quàm intellectus per fidem. Si autem intellectus Deum in ſe ipſo videat,provt contingit in patriâ,tũc ſine dubio actus intellectus præſtantior erit,ſed,vt diximus,loquimur hìc in viâ.

Naturalia perfectiùs ſũt in intellectus quam in ſe ipſis; ſupernaturalia autem è contrà.

Quæ doctrina æquè currit de excellẽtiâ phyſicâ,& morali.

Nihil omninò hìc de duobus vltimò ab Authore quæſitis,an ſcilicet ſine Charitate poſſit eſſe aliqua vera virtus, & an Charitas ſit forma virtutum. De primo enim fusè à nobis actum eſt primâ ſecundæ qu.65. vbi de connexione virtutum,præcipuè circà duos primos articulos illiùs quæſtionis, vbi Caput expreſſum habes de connexione virtutis moralis, tam acquiſitæ, quàm infuſæ cum Charitate,& aliud de connexione fidei, & ſpei cum Charitate.

De ſecundo autem, an Charitas ſit forma virtutum,quia faciliter hoc intelliges ex totiès repetitis primâ ſecundæ in materiâ de actibus humanis, vbi viſum eſt, quòd virtus illa, ſiue etiam vitium, quòd dat actui ordinem ad finem, dat ei formam; intellige extrinſecam, cùm forma intrinſeca ex obiecto immediato, ſiue ex fine operis habeatur, vt milliès inculcatum, & explicatum eſt libro citato, & etiam in iſto: ſed, vt ex ſuprà dictis conſtat, per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad vltimum finem, & ſecundùm hoc ipſa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, & ſic dicitur forma virtutum, nam & ipſæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.

Vnde petitur forma actus tùm extrinſeca tùm intrinſeca.

Charitas ordinat actus omnium virtutum ad vltimum finem.

QVÆSTIO XXIV.

De Charitate in comparatione ad ſubiectum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm voluntas ſit ſubiectum charitatis.

Conclvsio. Charitatis ſubiectum non eſt appetitus ſenſitiuus, ſed intellectiuus, id eſt voluntas.

Probatur primò in argumento ſed contrà; quia obiectum charitatis eſt bonum, quod etiam eſt obiectum voluntatis: ergo charitas eſt in voluntate ſicut in ſubiecto. Deinde in corpore. Nam obiectum appetitus ſenſitiui eſt bonum per ſenſum apprehenſum: obiectum verò appetitus intellectiui, vel voluntatis eſt bonum ſub communi ratione boni, prout eſt apprehenſibile ab intellectu. Charitatis autem obiectum non eſt aliquod bonum ſenſibile, ſed bonum diuinum, quod ſolo intellectu cognoſcitur: ergo charitatis ſubiectum non eſt appetitus ſenſitiuus, ſed appetitus intellectiuus.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Charitas cauſetur in nobis ex infuſione.

Conclvsio eſt affirmatiua.

Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſtolo ad Rom. 1. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.*

In corpore probatur: quia, vt ſuprà dictum eſt, charitas eſt amicitia quædam hominis ad Deum, fundata ſuper communicationem beatitudinis æternæ, quæ communicatio non eſt ſecundùm bona naturalia, ſed ſecundùm dona gratuita: quia, vt dicitur ad Rom. 6. *Gratiâ Dei vitâ æternâ.* Vnde, & ipſa charitas facultatem naturæ excedit. Sed quod excedit naturæ facultatem, non poteſt eſſe neque naturale, neque per potentias naturales acquiſitum: quia effectus naturalis non tranſcendit ſuam cauſam: ergo charitas non poteſt neque naturaliter nobis ineſſe, neque per vires naturales acquiri, ſed per infuſionem Spiritus Sancti, qui eſt amor Patris, & Filij, cuius participatio in nobis eſt ipſa charitas cauſata, ſicut ſuprà dictum eſt.

Effectus naturalis nō poteſt cauſam ſuam tranſcendere.

ARTICVLVS III.

Vtrùm charitas infundatur ſecundùm capacitatem naturalium.

Conclvsio. Quantitas Charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis: ſed ſolùm ex voluntate Spiritus Sancti diſtribuentis ſua dona, prout vult.

Probatur in argumento ſed contrà ex illo 1. ad Cor. 12. *Hæc omnia operatur vnus, & idē ſpiritus, diuidens ſingulis, prout vult.* Ergo Charitas datur nō ſecundùm capacitatem naturalium, ſed ſecundùm voluntatem Spiritus Sancti ſua dona diſtribuentis. Vnde idem Apoſtolus ad Epheſ. 4. *vnicuique noſtrum data eſt gratia, ſecundùm menſuram donationis Chriſti.*

Non prætereas ſolutionem ad tertium, vbi habes quare Angelis dona gratuita ſunt data, iuxtà perfectionem naturalium, & hominibus non ſic.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Charitas augeri poſſit.

Conclvsio. Charitas viæ poteſt augeri.

Probatur. Ex hoc dicimur viatores, quòd in Deum tendimus, qui eſt vltimus finis noſtræ beatitudinis. In hâc etiam viâ tantò magis procedimus, quantò magìs Deo propinquamus. Hanc autem propinquitatem facit Charitas, quia per ipſam mens Deo vnitur: & ideò de ratione Charitatis viæ eſt, vt poſſit.

Vnde dicimur hic viatores.

poſſit augeri. Si enim non poſſet augeri, iam ceſſaret viæ proceſſus. Et ideò Apoſtolus Charitatem nominat viam dicẽs 1.Cor.12. *adhuc excellentiorem viam vobis demonſtro.*

ARTICVLVS V.

Vtrùm charitas augeatur per additionem.

Charitatis augmentum conſiſtit in hoc quòd magis intendatur in ſubiecto.

Conclvsio. Charitas non augetur per additionem, ſicut, & ſcientia per hoc, quod extẽditur ad aliqua obiecta, ad quæ priùs non ſe extendebat: minima enim Charitas ſe extendit ad omnia illa, quæ ſunt ex Charitate diligenda. Nec augetur per additionem Charitatis ad Charitatem, ſed ſolum per hoc quod intenditur in ſubiecto, & quod ſubiectum magìs ac magìs illam participat.

Plura circà hunc articulum eſſent dicenda, niſi primâ ſecundæ fusè, & clarè, quæ nobis occurrebant circà intenſionem habituum in communi quæſt. 52. expoſita haberes, iuxtà quæ omninò philoſophandum tibi erit in materiâ Charitatis, hoc ſolùm excepto quod D.Thomas hic excipit in primâ parte poſitæ concluſionis, quòd Charitas non poteſt extenſiuè augeri, quod in ſententiâ ipſius commune eſt habitibus appetitiuis: nullus enim ex his poteſt extenſiuè augeri, vt loco citato oſtendimus. Vnde Charitati ſolùm competere poterunt, quæ de augmento intenſiuo docuimus, quæ omninò conformantur his, quæ S. Doctor in hoc articulo habet circà naturam, & modum huius augmenti, nihil ergo nobis hic reſtat exponendum,

Nullus habitus appetitiuus poteſt extẽſiuè augeri.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm quolibet actu Charitatis, Charitas augeatur.

Conclvsio. Non quolibet actu Charitatis Charitas augetur: ſed quilibet actus Charitatis diſponit ad Charitatis augmentum, inquantum ex vno actu Charitatis homo redditur promptior iterùm ad agendum ſecundùm Charitatem, & habilitate creſcente homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo vſque conetur ad charitatis profectum, & tunc Charitas augetur in actu.

Capvt I.

An iuxtà doctrinam S.Doctoris in hoc articulo, actus Charitatis requiratur, vt diſpoſitio phyſica ad augmentum ipſius; præter id quod meritoriè præſtat.

Status quæſiti.

Doctrina, quam S. Thomas hìc habet, Theologis, & præcipuè Thomiſtis copioſam ad ſpeculandum materiam ſubminiſtrauit: tot enim ex eâ difficultates emergunt, tot & tam varia, tam antiqui, quàm iuniores ad eas enodandas protulerunt, vt diſcipulorum ingenium confundi neceſſe ſit. Eâ propter ſuperfluis reſecatis, quâ dabitur claritate, & breuitate, hactenùs à Theologis excogitatâ enucleabimus, & mentem Authoris attingere conabimur.

Charitas ſolùm à Deo poteſt augeri.

Vt benè igitur Caietanus aduertit, dum Author quærit, an quolibet actu Charitatis Charitas augeatur, non loquitur de augmento in genere cauſæ efficientis, ſicut enim Charitas non fit per actus noſtros, ſed à Deo; ſic nec per noſtros actus augetur, ſed à Deo, de quo nullus dubitare poteſt. Sed ſenſus illius eſt, an per quemlibet actum Charitas augeatur meritoriè; quod etiam in duplici ſenſu accipi poteſt, vel meritoriè tantùm, vel meritoriè efficaciter, id eſt cum effectu augmenti, ita vt effectiuè ſtatim detur augmentum pro quolibet actu meritorio, quamuis remiſſo, & in hoc ſenſu præcipuè procedit Authoris quæſitum, vt benè ſentit ipſe Caietanus, & colligitur ex litterâ.

Aperitur mẽs D.Thomæ circà quæſitum.

Aſſertio.

Docet igitur S. Thomas in hoc articulo, quòd non quolibet actu Charitatis, Charitas augetur (intellige cum effectu ſtatìm) quod probat in argumento ſed contrà ex eo quod effectus non excedit virtutem cauſæ; ſed quandoque aliquis actus Charitatis cum aliquo tepore, vel remiſſione committitur, non ergo perducit ad excellentiorem Charitatem, ſed magis diſponit ad minorem.

Probatur 1.

Probatur 2.

In corpore autem articuli id probat à ſimili. Augmentum enim ſpirituale Charitatis,

ritatis, quodammodò ſimile eſt corporali augmento: augmentum autem corporale in animalibus, & plantis non eſt motus continuus, ita ſcilicet quòd, ſi aliquid tantum augetur in tanto tempore, neceſſe ſit quod proportionabiliter in quâlibet parte illius temporis aliquid augeatur, ſicut contingit in motu locali: ſed per aliquod tempus natura operatur diſponens ad augmentum, & nihil agens actu, & poſtmodùm producit in effectum id ad quod diſpoſuerat augendo ipſum animal, vel plantam in actu.

Augmentum ſpirituale Charitatis aſſimilatur augmento corporali.

Ita etiã non quolibet actu Charitatis Charitas augetur, ſed quilibet actus Charitatis diſponit ad Charitatis augmentum, inquantum ex vno actu Charitatis homo redditur promptior iterùm ad agendum ſecundùm Charitatem; & habilitate creſcente, homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quovſque conetur ad Charitatis profectum, & tunc Charitas augetur in actu. Hæc D.Thom.in corpore art.

Quilibet actus Charitatis diſponit ad eius augmentum, & quomodò.

Et ad primum ait, quòd quilibet actus Charitatis meretur vitam æternam, non quidem ſtatìm exhibendam, ſed ſuo tempore: ſimiliter etiam quilibet actus Charitatis meretur Charitatis augmentum, non tamen ſtatim augetur: ſed quando aliquis conatur ad huiuſmodi augmentum.

Non tamẽ ſtatim augetur Charitas.

Quæ doctrina benè conſiderata, manifeſtè indicat, quòd actus Charitatis non ſolùm meretur augmentum gratiæ, & Charitatis, ſicut & meretur vitam æternam, ſed quòd aliud munus diſponendi ad augmentum Charitatis exercet. Et, quòd hæc ſit vera mens Authoris, inde evidenter colligimus, quia, ſi nihil aliud in actu Charitatis eſſet requiſitum niſi meritum, cum quilibet actus etiam remiſſus hoc habeat, vt conſtabit cap.3. ſtatim, illo poſito, augmentum daretur, & non eſſet neceſſe expectare actum feruentiorem ad huiuſmodi augmentum obtinendum.

Declaratur mens D. Thomæ.

Hoc, quod per bonam conſequentiam ex litterâ huius articuli colligimus, euidenter ab ipſo Authore habetur expreſſum in 1.diſt.27. quæſt.2.art.3. vbi ait. *Dicendum, quòd non eodem modo ſe habet actus informatus Charitate ad augmentum Charitatis, & actus præcedens Charitatem ad habendam Charitatem: Actus enim, qui eſt ex Charitate, ordinatur ad augmentum Charitatis, & per modum diſpoſitionis, & per modum meriti: ſed actus præcedens Charitatem, ordinatur ad conſequendam Charitatem ſolùm per modum diſpoſitionis, vt ſuprà dictum eſt, & non per modum meriti, quia antè Charitatem nullum poteſt eſſe meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam, vel augmentandam Charitatem per modum alicuius efficientiæ, ſicut actus noſtri, ad habendum habitus acquiſitos.* Hæc Diuus Thomas.

Actus procedens ex Charitate ordinatur ad augmẽtum Charitatis per modũ diſpoſitionis, & per modum meriti; præcedens autem Charitatem ordinatur ad eam ſolùm per modum diſpoſitionis.

Et in ſecundo diſt.27.quæſt.1.art.5. ad ſecundum ait; quòd *quando actus meritorius ſe habet ad præmium ſolùm in ratione meriti, tunc verum eſt quòd, ſicut quis per vnum actum eiuſdem rationis meretur præmium, ita, & per alium. Secùs autem eſt, quando actus meritorius ſe habet ad præmium non ſolùm vt meritum, ſed quodammodò vt cauſa, & ſic ſe habet actus meritorius ad augmentum gratiæ. Vnde non oportet quòd quilibet actus meritorius augmentum gratiæ mereatur (intellige efficaciter, id eſt, quòd augmentum detur tunc de facto, quando meritum ponitur) quia non in quolibet actu meritorio inuenitur illa conditio, per quam ex actu conſequitur augmentum habitus: ſed ſolum in illo actu, quo quis vtitur acceptâ gratiâ ſecundùm proportionem ſuarũ virium, vt in nullo gratiæ Dei deſit per negligentiam.* Hæc D.Th.

Conditio neceſſaria in actu meritorio ad augmentum habitus.

Ex quibus manifeſtè colligitur mentem ipſius eſſe, quòd actus Charitatis non ſolùm meretur de condigno augmentum Charitatis, ſicut & augmentum gloriæ, quod infrà oſtendemus: ſed vltrà ipſe actus charitatis habet rationem diſpoſitionis reſpectu augmenti, quod mox explicabimus, & ſtabiliemus.

CAPVT II.

Quo fundamento innixus S.Thomas tribuat actui charitatis munus diſponendi ad augmentum; & quæ verè, & propriè ſit iſta diſpoſitio.

QVòd præter meritum requirat S. Thomas in actu Charitatis aliquid aliud, nempe quòd diſponat ad augmentum, certum habemus ex præmiſſis in eius doctrinâ. Quid autem verè hæc diſpoſitio ſit, erit hìc examinandum, & relictis variis modis dicendi, ſequemur ſenſum illorum, quos

Status quæſiti.

quos meliùs in hoc puncto locutos exiſtimamus.

Dicimus, quòd prædictum munus diſponendi, quod actus charitatis exercet ad augendum habitum gratiæ, & ipſius charitatis, non eſt aliud, niſi quòd actus ſit proportionatus, ſiue nihil aliud eſt, niſi proportio actus ad augmentum habitus, quæ non fundatur in ſolo valore meriti, ſed in proportione intenſionis actus ad intenſionem augmenti.

Aſſertio Explicatur, & præmittuntur aliqua ad eius probationem.

Hæc concluſio explicatur, & ſimul aperitur via ad eius ſtabilimentum. Licet enim diſpoſitiones non cauſent Phyſicè augmentum in habitibus ſupernaturalibus infuſis, nec illud efficiant; quia, vt vidimus ex D. Thoma capite ſuperiori, nec actus præcedens charitatem, nec actus augens, ordinantur ad habendam Charitatem, vel augendam per modum alicuius efficientiæ, ſicut faciunt actus noſtri ad habendos acquiſitos habitus. Nihilominùs, ſicut Deus in primâ infuſione gratiæ, illam Phyſicè non infundit, niſi ex parte ſubiecti ponantur actus, quibus commenſuratur diuinum donum, ita vt iuxtà illorum intenſionem menſura gratiæ, quæ infunditur, reguletur: ita dicimus, quòd in augmento gratiæ, & Charitatis ſeruat Deus, dum auget gratiam, eamdem commenſurationem inter intenſionem actus, & habitus augendi.

Diſpoſitiones non cauſant Phyſicè augmentum in habitibus infuſis; attamen Deus augens ſervat commẽſurationem inter intenſionem actus, & habitus augendi.

Hinc aperitur ſenſus Thomiſtarum.

Quando ergo Thomiſtæ aſſerunt, quòd actus charitatis requiruntur tanquam diſpoſitiones Phyſicæ ad augmẽtum charitatis, nihil aliud intendunt, niſi hanc Phyſicam commenſurationem, quam Deus ſeruat, dum auget gratiam, ita vt tantùm intendat habitum gratiæ, & Charitatis, quantùm actus, per quem homo ſe diſponit ad tale augmentum, eſt intentus. Et hæc ſine dubio eſt mens Diui Thomæ; & ideò vult, quòd quando actus eſt remiſſus; quamuis mereatur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ, non tamen illud augmentum tunc datur, quia deficit iſta proportio inter actum, & augmentum: verbi gratia habet quis habitum gratiæ intenſum vt quatuor, elicit actum intenſum vt duo, non auget Deus tunc habitum: quia ad augmentum deberet actus eſſe intenſior ipſo habitu: ſed tale augmentum dabitur iuxtà Diuum Thomam, quando homo per actum feruentiorem ſe diſpoſuerit, vt ſuprà viſum eſt, de quo infrà diſputabimus.

In actu remiſſo deficit proportio inter actum, & augmentum habitus.

Ex quibus non ſolùm manet explicatum, quid ſit hæc diſpoſitio in actibus noſtris requiſita ad gratiæ, & charitatis augmentum, ſed inſinuata elucet vna ex præcipuis rationibus, quibus Sanctus Thomas ad hanc diſpoſitionem aſſerendam ducitur. Ea eſt, quia actus noſtri hanc proportionem & munus diſponendi Phyſicè exercent reſpectu gratiæ, quando primò infunditur. Ergo iidem actus, quando procedunt à Charitate, & ad eius augmentum ordinantur, eamdem rationem diſpoſitionis debent habere, nec videtur, quare illam debeant amittere; ſiquidem ex ſuâ naturâ, attentâ diuinâ diſpoſitione hoc habent, & de facto illam rationem diſpoſitionis exercuerunt in primâ infuſione gratiæ, & Charitatis.

Adducitur præcipua ratio aſſertionis.

Vim huius rationis noſtro Tyroni clarè explicabimus, ſupponendo id quod eſt pluſquam certum apud omnes, quòd Deus de potentiâ ſuâ abſolutâ poſſet, ſi vellet, infundere gratiam, illamque augere nullâ præuiâ diſpoſitione ex parte creaturæ, nec habito ad illam reſpectu: prout de facto Deus phyſicè, nullâ diſpoſitione interveniente ex parte actus parvuli, confert illi per Baptiſmum primam gratiam, illamque deinde auget, dum puer antè vſum rationis confirmatur. Nihilominùs ſimiliter certum eſt, quòd de facto, quando Deus primò infundit gratiam in adultis, actus quo ad illam homo ſe diſponit, eſt menſura quantitatis gratiæ modo explicato, & proportionat ſubiectum ad formam infundendam cum tali, vel tali intenſione.

Deus poſſet infundere, & augere gratiã ſine vllâ præuiâ diſpoſitione ex parte creaturæ.

Actus, quo adultus ſe diſponit ad gratiam, eſt menſur quantitatis illius.

Itaque licet actus noſtri in iuſtificatione non præcedant, nec diſponant vt meritorij ad primam gratiam; quia non merentur illam, aliàs prima gratia, quæ eſt principium meriti, caderet ſub merito, & iuſtificatio fieret ex merito, & non omninò gratis, quod repugnat fidei, vt in materiâ de iuſtificatione, & merito oſtenditur. Cùm hoc tamen ſtat, quòd diſponunt ad iuſtificationem vt menſura gratiæ infundendæ, & iuſtificantis: quia author gratiæ in ſupernaturalibus adinſtar naturalium incedit; vnde, ſicut forma naturalis non informat niſi ſubiectum phyſicè diſpoſitum, ſic author ſupernaturalis non infundit ſupernaturalem formam, niſi in ſubiecto per actus noſtros, ex auxiliò diuinæ gratiæ

Actus, noſtri non diſponunt ad primam gratiam, benè tamen vt menſura gratiæ iuſtificantis.

tiæ

tiæ elicitos, ad eamdem formam diſpoſito.

Concilium Trident.

Hoc diſertè diffinitum habemus à Concil. Trid. ſeſſ.6. cap.7. vbi inter alia hæc habentur. *Demùm vnica formalis cauſa eſt iuſtitia Dei, non quâ ipſe iuſtus eſt, ſed quâ nos iuſtos facit; quia videlicet ab eo donati renouamur Spiritu mentis noſtræ; & non modò reputamur, ſed verè iuſti nominamur, & ſumus, iuſtitiam in nobis recipientes, vnuſquiſque ſuam, quam Spiritus Sanctus partitur ſingulis, prout vult, & ſecundùm propriam cuiuſque diſpoſitionem, & cooperationem.*

Cooperatio. prædicta non eſt per modum meriti ſed per modum diſpoſitionis.

Et cùm certum ſit, quòd diſpoſitio, & cooperatio, quam adhibet homo reſpectu primæ gratiæ, non poſſit eſſe per modum meriti, vt probatum eſt, non reſtat, de quo loquatur Concilium, niſi de diſpoſitione in ſenſu explicato, quæ ſe habeat per modum proportionis, cum quâ proportionatur menſura gratiæ.

Ecce primum fundamentum, quo ducimur ad aſſerendum talem diſpoſitionem etiam in augmento gratiæ, & charitatis, quamvis enim actus Charitatis ab exiſtente in gratiâ eliciti mereantur de condigno gratiæ, & Charitatis augmentum; omnes enim, vt inferiùs patebit, ſunt meritorij gratiæ, & vitæ æternæ, quod non præſtant actus diſponentes ad primum gratiam, hoc non minuit, nec tollit eorumdem actuum virtutem, ita vt, ſi in primâ iuſtificatione, ita Dei ineffabili, & ſuaui prouidentiâ diſponente, de facto ſortiebantur munus diſpoſitionis quaſi phyſicè proportionantis ſubiectum ad menſuram gratiæ primò introducendæ, nequeant idem munus ſubire, & proportionare ſubiectum ad gratiæ augmentum.

Omnes actus Charitatis ab exiſtente in gratiâ eliciti ſunt meritorij gratiæ & vitæ æternæ.

Evaſio adverſariorum.

Poſſet quis occurrere argumento propoſito, aſſerendo, quòd licèt actus habeat rationem diſpoſitionis, & meriti ad augmentum charitatis, non tamen ita rigoroſè requiritur vtraque ratio, vt, ſi deficiat ratio diſpoſitionis, prout interuenit in actu remiſſo, non ſufficiat ratio meriti.

Præcluditur ex ſecundo fundamento.

Contrà inſurgit ſecundum argumentum, & fundamentum, ſiue confirmatio præcedentis. Quia augmentum gratiæ, & charitatis, ſicut & prima infuſio illius, proportionatur modo, quem naturâ ſeruat in primâ informatione. Vnde, ſicut in naturalibus ad generationem, & augmentum diſpoſitiones phyſicæ, & proportionatæ requiruntur, & à proportione minoris inæqualitatis non fit actio; ſic ad iuſtificationem, & ad augmentum formæ ſupernaturalis phyſicæ requiruntur diſpoſitiones ſupernaturales proportionatæ, phyſicè dignificantes, & diſponentes ſubiectum. Et hoc non ſolùm, quando primò introducitur forma, ſed etiam quotiès phyſicè augetur ex ſubiecto; ita vt ſicut in primâ iuſtificatione, & informatione phyſicâ, fuerunt requiſitæ phyſicæ diſpoſitiones, vt connaturaliter diſponeretur ſubiectum; ſic ad phyſicum augmentum eiuſdem formæ requiratur diſpoſitio phyſica in ſubiecto proportionans intenſionem augmenti, & non ſufficiat moralis diſpoſitio, quæ non diſponit ſubiectum phyſicè, ſed ſolùm reddit proportionatum per extrinſecam æſtimationem.

Prima infuſio gratiæ proportionatur modo, quem natura ſervat in primâ informatione.

Confirmatur.

Confirmatur ſecundò ex modo diſcurrendi in ſupernaturalibus, quem hactenùs Eccleſia, eiuſque Doctores, & Theologi ſeruauerunt, vt omninò ad modum naturalium, quantùm fieri poteſt, procedamus in ſupernaturalibus, & quod magìs connaturale, & proportionatum eſt naturæ rerum, eligamus, niſi aliter per reuelationem conſtiterit; iuxtà quam regulam prædicamenta in ſupernaturalibus ad inſtar naturalium cõſtituimus. Vnde per bonam conſequentiam Theologus probat gratiam, & Charitatem, aliaſque virtutes eſſe habitus, quia habemus diffinitum in Concilio Trident. huiuſmodi nobis infundi, & in nobis permanere; vnde argumentamur, quòd hæc, cum non poſſint eſſe niſi qualitates, & aliàs habeamus ex Conciliis eſſe nobis inhærentes, & permanentes, concludimus per demonſtrationem Theologicam debere eſſe qualitates in ſpecie habitus; quia etiam illis diſponimur ad ſupernaturalia opera, ad eaque facilitamur &c. Quæ doctrina radicale ſuum fundamentum in hoc habet, quòd in ſupernaturalibus eodem modo procedendum nobis eſt, ac in naturalibus. Vnde nimìs temerarius eſſet, ſi quis ad euadendum vim præfati argumenti, negaret totum ſuppoſitũ, aſſereretque prædicamenta non ordinari in ſupernaturalibus, ſicut in naturalibus, & conſequenter negaret gratiam eſſe qualitatem, & eſſe habitum, quod, vt patet ex ſæpiùs dictis, eſt errori, vel hæreſi proximum.

In ſupernaturalibus procedendum eſt, quantùm fieri poteſt, ad modũ naturaliũ.

Gratia Charitas, & aliæ virtutes ſupernaturales ſunt veri habitus.

Placet ſic noſtrum Tyronem Theologum manuducere ad palpandam ſoliditatem præfati fundamenti, non enim fas

faſ eſt ad fugiendas emergentes difficultate pro libito nobis alium ordinem conſtituere, & modum diſcurrendi in ſupernaturalibus diuellere à connaturali modo procedendi, quem in naturalibus experimur.

Cùm inſuper ad connaturàliter procedendum ad primam infuſionem gratiæ, Deus phyſicam diſpoſitionem in actibus noſtris attendat, quare ad connaturaliter procedendum in phyſico gratiæ, & Charitatis augmento, eamdem etiam phyſicam diſpoſitionem, & commenſurationem non requiret?

Improbatur ab aliquibus doctrina prælibata.

Hæc doctrina, quæ vt diximus, eſt communis inter Thomiſtas diſplicet pluribus recentioribus. Vaſquez 1ª. 2æ. diſp. 120. cap. 8. Suarez in releƈt. de reviuiſcentiâ meritorum diſp. 1. ſect. 3. & alij plures exiſtimāt, quòd hęc diſpoſitio, quam actus Charitatis habet reſpectu augmenti, ſit ſolùm moralis, nec credunt, quòd in hoc negotio augmenti charitatis ſeruanda ſit dicta proportio phyſica intenſionis actus, vel diſpoſitionis, ita vt iuxtà illam detur intenſio habitus, ſed potiùs in hoc negotio magìs attendatur valor moralis, & aliæ morales conditiones, illarum diſpoſitionum, quàm phyſica intenſio.

Vnde recētiores alio Philoſophandi modo vſi ſunt.

Sed ex dictis manifeſtè habemus, quòd D. Thomas in hâc materiâ de augmento Charitatis magìs conformiter ad naturam rerum procedit, quàm prædicti, qui ſimiliter procederent; ſed emergentes inde difficultates pertimeſcentes pro arbitrio alium philoſophandi modum, pręter conſuetum, adinuenerunt.

Capvt III.

Vtrùm quilibet actus Charitatis etiam remiſſus mereatur augmentum charitatis, & quando hoc augmentum detur.

INdubitatū debet reputari apud Theologos, imò tanquam certum de fide, iuſtos bonis operibus mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam. Sufficeret ad hoc Concilium Tridentinum, vbi ſeſſ. 6. habes Canonem 32. ſub hâc formâ. ***Si quis dixerit hominis iuſtificati bona opera, ita eſſe dona Dei, vt non ſint etiam bona ipſius iuſtificati merita; aut ipſum iuſtificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum, cuius viuum membrum eſt, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipſius vitæ æternæ (ſi tamen in gratiâ deceſſerit) conſecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, Anathema ſit.***

Definit Concilium Trid. iuſtos bonis operibus mereri augmentū gratiæ, & vitā æternam.

Expenditur definitio Concilij.

Quæ diffinitio, meo quidem iudicio, indifferenter debet accipi pro quolibet actu, ſiue bono opere, quod per Dei gratiam, & Ieſu Chriſti meritum iuſtificatus operatur, tam pro actu intenſo quàm remiſſo: quia indefinita propoſitio æquiualet vniuerſali: Vnde idem voluit dicere Concilium, ipſum iuſtificatum bonis operibus &c. ac ſi diceret omnibus bonis operibus, de quibus etiam eadem ratio, quæ mouet Concilium ad ſic diffiniendum, currit.

Conformis eſt doctrinæ D. Thomæ.

Eamdem doctrinam ſemper tuetur S. Doctor, vbi de hâc materiâ diſputat, vt patet ex cap. 1. adductis, & 1ª. 2æ. qu. 114. ſpecialem articulum ad hanc veritatem ſtabiliendam inſtituit, quam optimâ ratione in corpore articuli confirmat, dicens. ***Illud cadit ſub merito condigni, ad quod motio gratiæ ſe extendit: motio autem alicuius mouentis non ſolùm ſe extendit ad vltimum terminum motus, ſed etiam ad totum progreſſum in motu, terminus autem motus gratiæ eſt vita æterna: Progreſſus autem in hoc motu eſt ſecundùm augmentum Charitatis, & gratiæ; ſecundùm illud prouerb. 4. Iuſtorum ſemita quaſi lux ſplendens procedit, & creſcit vſque ad perfectum diem, qui eſt dies gloriæ: Sic igitur augmentum gratiæ cadit ſub merito condigni.*** Et in ſolutione ad 3. eiuſdem articuli hoc meritum de condigno expreſſè aſſerit conuenire cuilibet actui etiam remiſſo: Et idem habet hìc in ſolutione ad primum.

Illud cadit ſub merito cōdigni, ad quod ſe extēdit motus gratiæ, cuius terminus eſt vita æterna.

Noua & maior exurgit difficultas.

Longè maior difficultas ſe offert de tempore, quo hoc augmentum datur, hoc, inquam apud Thomiſtas tantùm, qui præfatam diſpoſitionem, & proportionem in actibus Charitatis ad augmentum requirunt.

Opinio Nominalium & recentiorum.

Illi enim Theologi, qui, vt ſuprà vidimus, non norunt niſi rationem meriti de condigno in prædictis actibus reſpectu augmenti, faciliter ſe expediunt, aſſerendo quòd ſtatim ac actus meritorius elicitur, datur augmentum gratiæ, & Charitatis, quod meretur. Ita iuxtà Victoriam, & alios, cenſebant Nominales. Idem referunt ſenſiſſe Gabrielē Almainum, alioſque, quos recentiores omnes recenſiti capite ſuperiori, & alij

ſequuntur, quamuis non eodem loquendi modo vtantur.

Fundamentũ, quo innititur. Omnia autem illorum argumenta, ad hoc vnicum reduci poſſunt, quod ipſe S. Thomas ſibi obiicit tam hic, quam loco citato 1ª.2ª. quæſt. 114, Et eſt tertium argumentum articuli 8. Quilibet actus Charitatis iuſtificati hominis, quantumcunque remiſſus, meretur augmentum gratiæ de condigno, vt dictum eſt: ergo dabitur illi tale præmium ſtatim independenter à quâcunque phyſicâ diſpoſitione. & proportione actus. Conſequentia patet, primò ex Concil. Trid. ſeſſ. 6. cap. 16. vbi habetur, *Cùm enim ille ipſe Chriſtus Ieſus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipſos iuſtificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera ſemper antecedit, comitatur, & ſubſequitur, & ſine quâ nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſent: nihil ipſis iuſtificatis ampliùs deeſſe credendum eſt, quominùs plenè illis quidem operibus, quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi, pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratiâ deceſſerint, conſequendam verè promeruiſſe cenſeantur.* Ex quibus verbis habetur intentum, quòd ſtatim poſito actu meritorio, nihil ampliùs deeſt, ſed debetur operanti de condigno ſtatim gratiæ augmentum. Verùm huic augmento ex textu Concilij deducto commodiùs occurremus in calce capitis quarti, nunc ad difficiliora procedentes.

Cõciliũ Trid.

Opera iuſtorũ nõ poſſunt eſſe Deo grata, nec meritoria ſine virtute Chriſti.

Magis vrgent aduerſarij. Secundò probatur eadem conſequentia ratione: quia ſi diſpoſitio prædicta intenſior eſt. requiſita, vt detur augmentum, vnde ſtatim dari non poſſit, nunquam pro actu remiſſo dabitur tale augmentum. Quod manifeſtè oſtenditur, nam ſi debet dari, non alio certè tempore, vel occaſione, niſi à S. Doctore inſinuatâ in ſolutione præfati ſui argumenti, quando ſcilicet aliquis ſufficienter fuerit diſpoſitus ad gratiæ augmentum. Sic enim expreſsè habet non ſolùm hic, ſed articulo citato ex primâ ſecundæ; ſed hoc eſt impoſſibile, quia, quocunque feruentiori, ſiue intenſiori actu poſito, augmẽtum pro actibus remiſſis dari non poteſt; Ille enim actus intenſior meretur, & diſponit ad augmentum ſibi correſpondens. Vbi ergo hic inuenietur augmentum corrreſpondens actibus remiſſis,

Hoc argumentum eſt in hâc pugnâ Archilles, & quod negotium faceſſit antiquis, & iunioribus Theologis, ita vt aliqui, vt vidimus, ſuccumbant Thomiſtis pro viribus occurrere conantibus. Nec tempus terendum iudico in recenſendis omnium placitis. Vnum, vel alterum referemus, tanquam celebriora.

Expenditur vis argumenti propoſiti.

Sentẽtia Dominici Bañez. Dominicus Bañez, qui in hâc materiâ multùm, partìm tamen feliciter, inſudauit, acriter ſententiam, quam adinuenit, defendere conatur: & in alios Thomiſtas inuehit, quòd ad ſententiam Scoti inferiùs inſinuandam D. Thomæ ſensũ trahant. Et in profuſo commentario ad hunc articulum pluribus eruditè adductis, tandem propriam ſententiam exponens, hoc videtur concludere, quòd actus remiſſus meretur augmentum ſuæ latitudini correſpondens, quod datur de facto in hâc vitâ, quando homo prorumpit in actum feruentiorem, ſed tunc non datur duplex augmentum, vnum pro actu feruentiori, aliud pro remiſſo, ſed vnum tantùm augmentum quod correſpondet actui feruentiori, vt diſpoſitioni perfectæ, & actui remiſſo, vt diſpoſitioni imperfectæ. Et ita correſpondet actui remiſſo aliquis gradus ſuæ latitudinis, qui etiam correſpondet actui feruentiori, & ille gradus datur duplici titulo, ex quo habet, quòd in ratione formali præmij ſit maius, vt potè correſpondens pluribus meritis.

Improbatur & meritò ab aliis Thomiſtis. Quam ſententiam communiter Thomiſtæ, tam ipſo viuente Bannez, quàm poſteri acriter improbarunt, & meritò; Non enim videtur, quomodò actus remiſſi, de quibus diximus certum eſſe, & forſitan de fide, eſſe meritorios (quod ipſe Bannez ſpeciali concluſione ſtatuit, & confirmat, verè ſint meritorij de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, ſi hoc augmentum nunquam datur, ſed eſt res de ſolo titulo; ſiquidem non diſtinguitur ab augmento quod datur ex diſpoſitione actus feruentioris.

Et confirmatur: quia ſi homo eliciat plures actus remiſſos; & nunquam actum feruentiorem, & ſic moriatur, actus illi carebunt perpetuo ſuo præmio, & nequidem habebunt augmentum gratiæ, nec gloriæ correſpondentis pluribus titulis: ergo nullo modo habebunt præmium, quod de condigno meruerunt, nec in augmento gratiæ, nec in augmento gloriæ; ſed impoſſibile eſt, quòd aliquis iuſtus priuetur præmio, quod de condigno meruit, aliàs Deus in

Cõfirmatur 1. & oſtenditur manifeſtè falſitas prædictæ ſententiæ.

Deus ſicut nō relinquit demeritum ſine pœnâ; ita nec meritum ſine præmio. in præmiando non eſſet tam liberalis, quàm iuſtus in puniendo, ſiquidem non relinquit demeritum ſine pœnâ, & relinqueret meritum ſine præmio: ergo.

Confirmatur præterea;quia,ſi quando homo ſe diſpoſuerit per actum ferventiorem, non habebit augmentum correſpondens actibus remiſſis verè, & realiter, ſed ſolùm pluribus titulis,non *Cōfirmatur 2.* videtur quare ad tale augmentum debeamus expectare illum actum ferventiorem,quia ad oppoſitionem actus remiſſi inſurgit prædictus titulus,ſiue ius, quod quidem, cùm non ſit ad peculiare augmentum intuitu ipſius dandum, ſed intuitu actus ferventioris, id habemus tantùm, ſcilicet quòd homo actuum etiam remiſſorum titulo poſſidebit illud augmentum; ſed idem præmium vel ſimile poteſt actus remiſſus illicò reportare,quia habitus intenſus v.g. vt ſex & conſequenter qui non poteſt augeri per actum, vt duo,poſſidebitur ab habente illum ad menſuram illorum duorum graduum nouo titulo: Non ergo ad hoc præmium opus eſt expectare actum ferventiorem.

Confirmatur denique ex repugnātia cum auctoritate Concilij. Denique,quia,vt inſinuatum eſt,non apparet, quomodò poſſit ſaluari diffinitio Concilij: Conſtat enim ex cap.10. ſeſſ.6.quòd per obſeruationem mandatorum Dei, & Eccleſiæ in ipsâ iuſtitiâ, per Chriſti gratiam acceptâ, cooperante fide, bonis operibus creſcunt, atque magìs iuſtificantur, ſicut ſcriptum eſt. *Qui iuſtus eſt iuſtificetur adhuc.* Quæ verba Concilij, vt dixi, non videntur poſſe verificari in hâc ſententiâ, quæ non ſaluat verè, & propriè augmentum formæ, & gratiæ aliquandò recipiendæ, cum actus remiſſi ſolùm obtineant præmium accidentale, per quod certè non magìs iuſtificamur, neque datur augmentum gratiæ, & gloriæ eſſentiale.

Sentētia Scoti. Scotus, in 4. ſent, diſt.22. quæſt. vnicâ, quem alij ſequuntur, videtur concedere, quòd cuilibet actui,quamvis remiſſo, reſpondet maior gloria: ſed in hâc vitâ non dabitur maior gratia, vel charitas habitualis propter tales *Coincidit cum ſententiâ Thomiſtarum.* actus, niſi ſe diſponat per actus ferventiores. Sic ſententia ſcoti à Bañez relata meo iudicio coincidit cum ſententia Thomiſtarum, & in hoc benè dicit Bañez, vt vidimus ſuprà, quòd Thomiſtæ aliqui ſui temporis defendebant ſententiam Scoti, dum D. Thomæ ſenſum aperire conabantur. Verùm ſentiendo cum Scoto nullo modo à ſenſu D. Thomæ recedunt.

Celebris etiam, & inter primos à Thomiſtis adinuentos explicandi modos, fuit ſententia Victoriæ viri priùs *Sententia Victoriæ.* in Pariſienſi, deinde in Salmantinâ Vniuerſitate celeberrimi. Hic enim in relectione de augmento charitatis, quam Bañez in ſuis Commentariis inſeruit, aſſerebat quolibet actu etiam remiſſo augeri gratiam in eſſe gratiæ ſtatim, & ſic etiam dari augmentum gloriæ, ſi homo tunc moriatur, non tamen augeri de facto, & ſtatim habitum Charitatis.

Hæc ſententia, quæ quaſi titubanter *Diſcutitur.* à ſuo authore profertur, in ſuâ cruditate intellecta, eſt omninò falſa, & non ſolùm auerſa à mente S. Thomæ. Dixi omninò falſam, vt enim conſtat ex his quæ diximus primâ ſecundæ in materiâ de virtutibus, cùm charitas ſit quaſi proprietas gratiæ, eadem ratio haberi debet de augmento vtriuſque.

Capvt IV.

Inter adinuentos modos explicandi præfatam difficultatem eligitur vnus, qui videtur magìs ad mentem authoris, & veritatem accedere.

Non admodùm difficile fuit contrà *Quā difficilis ſit huius quæſtionis reſolutio.* aliorum ſenſum inſurgere, ipſa enim rei difficultas vires, & arma miniſtrat: Verùm aliquid ad propoſitum accommodatum proferre, omninò impoſſibile iudicamus, & veritas ab ipſo ore Authoris nobis hìc eſſet emendicāda. At licèt non poſſimus oculo quantùm contendere Lynceus, non tamen negligemus lippum Tyronem noſtrum inungere. Id igitur aſſeremus, quod magis plauſibile vſque ad hanc diem viſum eſt recentioribus Thomiſtis.

Dicimus ergo, quòd tempus, in quo *Aſſertio in qua ſtabilitur probabilior ſententia.* erit diſpoſitus iuſtus ad actum illum ferventiorem correſpondentem intenſioni omnium actuum remiſſorum, erit poſt hanc vitam. Qui actus, cum ſit elicitus extrà viam, & ſtatum merendi, non augebit habitum meritoriè, ſed augebit ex meritis & exigentiâ, actuum remiſſorum, quibus, ſubiecto iam diſpoſito per feruentiſſimum actum correſpon

correſpondentem intenſioni actuum illorum debetur hoc augmentum.

Hinc euertitur omninò ſẽtẽtia oppoſita.

Contrà hunc modum philoſophandi aliqua ſpecialiter obiici poſſunt: quia quantùm ad argumentum principale pro contrariâ ſententiâ adductum, hoc modo dicendi manet omninò dilutum; hoc enim vnico ſcopulo innitebatur, quòd actus ille feruentior, ex ſe exigebat omne augmentum intenſiuum ſibi proportionatum: vnde non apparebat, quomodò, ſtante tali actu, augeri debuiſſet habitus per correſpondentiam ad actus remiſſos &c. hoc, inquam, manet dilutum, quia actus iſte elicitus extrà viam, ex ſe habitum augere non poteſt meritoriè, ſed diſponere tantùm phyſicè ſubiectum ad augmentum debitum actibus remiſſis.

Inſurget ergo aliquis contrà hunc modum dicendi, quaſi contrà aliquid confictum, & pro arbitrio, & ſine fundamento excogitatum.

Defenditur vt probabiliſſimis principiis innixa.

Sed occurremus dicendo, quòd optimè, & cum fundamento ex probabiliſſimis principiis hæc anteponimus. Cùm enim actus illi remiſſi mereantur augmentum, vt oſtendimus, merentur conſequenter, vt omnia adhibeantur, quæ ad tale augmentum conſequendum neceſſaria ſunt, & cùm ad augmentum phyſicè dandum, opus ſit diſpoſitione phyſicâ, vt connaturaliter fiat, oportet inuenire tempus accommodatum huic phyſicæ diſpoſitioni, & cum nullum in hâc vitâ reperiri poſſit, damus illud in aliâ.

Impugnatur 2. & acriùs.

Quod ſi ſecundò obiicias. Eſto quod hoc dari reſpectu animarum, quæ ad Purgatorium remittuntur. Vnde non videtur aliqua repugnantia, quòd anima, quamprimùm fuerit à corpore ſeparata, eliciat hunc actum feruentiorem, ſed omninò videtur hoc impoſſibile illis animabus, quæ immediatè poſt hanc vitam vident Deum in patriâ.

Soluitur hæc obiectio à Ioãne à S. Thoma.

Hoc argumentum non caret difficultate; probabiliter tamen ſoluitur, & cõſequenter euidenter à Ioanne à S. Th. diſp. 15. art. 4. exemplo omninò ſimili in animâ Chriſti Domini, quæ in primo inſtanti fuit ſanctificata habitualiter per proprios actus, ſicut adulti, & ſimul habuit viſionem beatificam, vt docet D. Thomas 3. part. quæſt. 34. art. 3. ad 4. vnde ille actus, qui fuit diſpoſitio ad ſanctificationem, erat actus regulatus non à fide, ſed à lumine gloriæ. Eodem modo Philoſophari poſſumus, quòd actus Charitatis patriæ, de quo dicimus diſponere ad augmentum gratiæ ad proportionem actuum remiſſorum, & ad augmentum ipſius luminis gloriæ, in aliquo genere cauſæ ab ipſo lumine gloriæ dependet, & ipſum lumen gloriæ ab ipſo actu in alio genere cauſæ prouenit; ſiquidem actus ille Charitatis à lumine gloriæ in genere cauſæ effectiuæ procedit: vnde in hoc genere, prioritate naturæ lumen gloriæ præcedit ipſam charitatem, & in genere cauſæ materialis diſponentis ſubiectum intelligitur Charitas præcedere lumen gloriæ, & quia hæc diſpoſitio eſt menſura luminis gloriæ, non intelligitur lumen gloriæ dari, niſi iuxtà hanc menſuram: & ita lumen gloriæ, quod intelligitur præcedere in genere cauſæ effectiuæ actum Charitatis, non priùs eſt minùs intentum, & poſteà magis intenditur; ita vt prius detur viſio in gradu imperfectiori, & poſteà augeatur mediante actu Charitatis augente gratiam: ſed datur illa viſio in totâ ſuâ intenſione, quam ſemper eſt habitura, & ſic intenſa cum dependentiâ ab actu Charitatis, vt diſpoſitione ipſius in eodem inſtanti exiſtente.

Mutua eſt dependẽtia inter actum Charitatis Patriæ, & lumen gloriæ in diuerſo genere cauſæ.

Viſio, & lumẽ gloriæ ſemper ſunt in eodem gradu intẽſionis.

Elucidatur doctrina prælibata exẽplo, tùm è Philoſophicis, tùm è Theologicis deſumpto.

Hæc forſitàn Tyroni Theologo difficilia videbuntur, ſed in Philoſophiâ ſunt clariſſima, & quotidie ſuccedunt. Vltima diſpoſitio ad formam ignis, vocemus calorem vt octo, in genere cauſæ efficientis procedit ab ipſo igne, & eſt proprietas ipſius, & in genere cauſæ materialis priùs intelligitur in ſubiecto, quàm forma ignis, ad quam diſponit. Et ne exempla aliunde emendicemus. Actus contritionis, qui eſt vltima diſpoſitio ad gratiam iuſtificantem, eſt effectus ipſius gratiæ, & in hoc genere intelligitur poſterior ipſâ gratiâ: in genere autem cauſæ materialis intelligitur præcedere gratiam, & diſponere ſubiectum, taliter quòd non niſi iuxtà menſuram contritionis quantitas infundatur gratiæ. Quæ omnia in materiâ de iuſtificatione ſunt clariſſima.

Reuocatur argumentũ ſuperiùs propoſitũ.

Tandem ſupereſt nobis occurrendum argumento, quod aduerſarij deducunt ex textu Concilij Tridentini à nobis adducto cap. 3. vbi tunc ſatisfieri commodè non potuit; debebat enim aliquorum notitia præmitti, vt legenti patebit, vnde in hunc locum reſeruauimus.

Argumentum erat, quia Concil. Trid.

ſeſſ. 6.

Concilium Trident.

ſeſſ.6.ait. *Nihil iuſtificatis ampliùs deeſſe credendum eſt, quominùs plenè illis quidem operibus* (ſcilicet factis in gratiâ per Chriſtum, vt præmiſerat) *quæ in Deo ſunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ ſtatu ſatisfeciſſe, & vitam æternam ſuo etiam tempore, ſi tamen in gratiâ deceſſerint, conſequendam verè promeruiſſe cenſeantur.* Ex quibus verbis aduerſarius putat ſe deducere intentum, quòd ſtatim poſito actu meritorio nihil ampliùs deeſt, ſed datur operanti de condigno ſtatim gratiæ augmentum.

Reſpondetur & exponũtur verba Cõcilij.

Ad quod reſpondetur textum adductum ex Concilio nullatenùs dictis aduerſari; quia nos etiam dicimus nihil deeſſe operibus factis in gratiâ, quominùs vitam æternam promeruiſſe dicantur; nec ſimiliter deeſt illis aliquid, quominùs augmentum gratiæ, & gloriæ promeruiſſe cenſeantur: ſed dicimus, quòd hoc meritum efficaciter ſuum effectum conſequetur ſuo tempore. Concilium ergo ſolùm intendit contrà noſtri temporis hæreticos, quòd actibus factis in gratiâ per Chriſtum, qui eſt caput, cuius ſumus membra, & vitis, cuius ſumus palmites, propter ipſius capitis & vitis influxum, & virtutem, quæ bona noſtra opera ſemper antecedit, comitatur, & ſubſequitur, & ſine quâ nullo pacto Deo grata, & meritoria eſſe poſſent, nihil ipſis ampliùs deeſſe credendum ſit, quominùs ſint adimpletiua legis, & meritoria vitæ æternæ ſuo etiam tempore dandæ. Concilium ergo nec verbum quidem affert, quod iſtis Theologicis inter Catholicos diſputationibus officere poſſit: Et multò minùs veritati ſtabilitæ, quòd actus remiſſi, quamvis verè & realiter mereantur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ; dependent tamen, tanquam à conditione, vt efficaciter, & in effectu illud ſortiantur, à prædictâ diſpoſitione requiſitâ in ſubiecto. Imò, vt ex ſuprà dictis conſtat, nos cum omni rigore verba Concilij intelligimus, dum enim alij communiter exiſtimant non eſſe diffinitum, quòd omnibus actibus etiam remiſſis nihil deſit &c. quia Concilium indefinitè loquitur, nihilominùs exiſtimamus, quòd diffinitio etiam actus remiſſos comprehendere debeat, & quòd verè de condigno gloriam mereantur, eiuſque, & gratiæ augmentum, vtrumque ſuo tempore dandum.

Opera bona virtute Chriſti Capitis habent eſſe adimpletiva legis, & meritoria vitæ æterna.

Definitio Cõcilij actus etiã remiſſos complectitur.

Imò etiam in ſententia Bañez, qui ponit meritum actuum remiſſorum ſolùm nouo titulo dandum, probabiliter Thomiſtæ ſaluant diffinitionem Concilij, cuius intentum, vt diximus, eſt valorem operum, per Chriſtum factorum, ipſorumque meritum contrà blaſphemantes hæreticos ſtabilire quòd Bañez non ſolùm de actibus intenſioribus intelligi credit, ſed etiam de actibus remiſſis, & nihilominùs argumento occurrit, quod actus remiſſus meretur augmentum cum dependentiâ à diſpoſitione proportionatâ, quâ tunc adueniente, quando homo per feruentiorem actum fuerit diſpoſitus, illud augmentum correſpondet vtrique actui remiſſo, vt diſponente remotè, & feruentiori, vt diſponenti proximè, & hoc ſaluat meritum vtriuſque actus. Quamvis, vt ſuprà argumentabamur, hæc ſententia patiatur hanc difficultatem; quia non benè apparet, quomodò veram rationem meriti, & verum augmentum gratiæ, & gloriæ actus remiſſus mereatur &c.

Conciliantur cum ſententiâ Dominici Bañez.

Sed modus loquendi, quem iudicauimus probabiliorem, omninò conformatur Concilio: ponit enim verum, proprium, & reale meritum de condigno, & præmium verè, & realiter ipſi correſpondens ſuo tempore dandum à iuſto iudice in illâ die, quâ homo ſe diſpoſuerit, quod erit poſt hanc vitam.

Meliùs tamen cum noſtro modo loquẽdi.

Memini, quòd dum in ſcholis legerem tractatum de merito, retuli modum Philoſophandi aliquorum Thomiſtarum, qui in inſtanti ſeparationis animæ à corpore, ponunt iſtum actum diſpoſitiuum ad augmentum correſpondens actibus remiſſis, quaſi hoc inſtans ſit medium, inter viam, & patriam, quòd ſi tale inſtans excogitari cum fundamento poſſit (quod modò examinare ſuperfluum iudico) faciliùs occurreretur argumento principali; verùm non ſolidiùs: optimè enim explicuimus, quomodò etiam in patriâ, actus charitatis regulatus per viſionem beatam poſſit diſponere in genere cauſæ materialis: quia ſecundùm hanc prioritatem cauſalitatis, intelligitur actus charitatis diſponere ad augmentum actus remiſſi, & iuxtà eiuſdem actus charitatis intenſionem, lumen gloriæ determinari, & commenſurari, quamvis in genere cauſæ efficientis priùs intelligatur ipſum lumen gloriæ communicatum cum ordine, & commenſuratione ad actum prædictum, quàm intelligatur ipſa charitas.

Alius modus Philoſophandi quorundam Thomiſtarum.

Noua difficultas ſoluta ex alibi dictis. Nihil nobis dicendum hic erit circà quæſtionem, quam aliqui mouent, an per ſolum actum elicitum à Charitate, ipſius habitus augeatur, an etiam per actus aliarum virtutum â charitate imperatos: quia ex toties repetitis in primâ ſecundæ de actu imperante, & imperato, & quomodò actus imperatus ab vnâ virtute duplicem ſortiatur bonitatem, & ex aliis in eodem libro ſæpiùs adductis manifeſtum eſt, quòd, quando actus verè à Charitate imperatur, Charitatis bonitatem induit, & conſequenter meritum.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm Charitas augeatur in infinitum.

CONCLVSIO. In ſtatu viæ nullo modo imponitur terminus augmento Charitatis.

Probatur in argumento ſed contrà ex Apoſt. ad Philip. 3. *Non quòd iam acceperim, aut iam perfectus ſim: Sequor autem, ſi quomodò comprehendam.* Vbi dicit Gloſſa, *nemo fidelium, etſi multùm profecerit, dicat, ſufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de viâ exit ante finem.* Ergò ſemper Charitas in viâ poteſt magìs, ac magìs augeri.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm Charitas in hâc vitâ poſſit eſſe perfecta.

CONCLVSIO. Licèt perfectione Charitatis conſideratâ ex parte diligibilis, ſolius Dei Charitas ſit perfecta, quia ſolus Deus ſe diligit, quantùm ſua infinita bonitas eſt diligibilis, tamen conſideratâ Charitate ex parte diligentis, tunc Charitas eſt perfecta, quando diligit tantùm, quantùm poteſt.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm conuenienter diſtinguantur tres gradus Charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

CAPVT VNICVM.

An Charitas in intenſione habeat terminum, & in hâc vitâ perfectionem: Et quomodò diſtinguantur in illâ tres gradus incipientis, proficientis, & perfectæ.

CHaritatem augeri poſſe in infinitum oſtendit S. Doctor à priori, hoc diſcurſu: quia terminus augmento alicuius formæ poteſt præfigi tripliciter. *Aſſertio 1.* *Probatur.* Vno modo ex ratione ipſius formæ, quæ habet terminatam menſuram, ad quam cùm peruentum fuerit, non poteſt vltrà procedi in formâ; ſed ſi vltrà proceſſum fuerit, peruenietur ad aliam formam: ſicut patet in pallore, cuius terminos per continuam alterationem aliquis tranſit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perueniens. Alio modo ex parte agentis, cuius virtus non ſe extendit ad vlteriùs augendum formam in ſubiecto. Tertiò ex parte ſubiecti, quod non eſt capax vlterioris perfectionis.

Ex nullo capite poteſt præfigi terminus augmento Charitatis. Nullo autem iſtorum modorum imponitur terminus augmento Charitatis in ſtatu viæ; ipſa enim Charitas ſecundùm rationem propriæ ſpeciei terminum augmenti non habet: eſt enim participatio quædam infinitæ Charitatis, quæ eſt Spiritus Sanctus: Similiter etiam cauſa augens Charitatem eſt infinitæ virtutis, ſcilicet Deus, & ex parte ſubiecti, ſimiliter terminus huic augmento præfigi non poteſt: quia ſemper Charitate exceſcente, ſupercreſcit habilitas ad vlterius augmentum: ergo nullus terminus Charitatis augmento præfigitur.

Aſſertio 2. Ad quæſtionem autem, an Charitas in hâc vitâ poſſit eſſe perfecta ſub diſtinctione Author reſpondet, quòd, ſi loquamur

loquamur de Charitate ex parte diligibilis, certum eſt, quòd nec in hâc vitâ, nec in aliâ Charitas alicuius creaturæ poteſt eſſe perfecta, quia nulla creatura poteſt eum diligere quantùm diligibilis eſt quod eſt infinitè diligere: quia quælibet virtus creata eſt finita, ſed tunc dicitur ex parte diligentis Charitas perfecta, quando diligit tantùm, quantùm poteſt. Quod quidem contingit tripliciter. Vno modo ſic quòd totum cor hominis actualiter ſẽper feraturin Deũ, & hæc eſt perfectio Charitatis patriæ, quæ non eſt poſſibilis in hâc vitâ, in quâ impoſſibile eſt propter humanæ vitæ infirmitatem, ſemper actu cogitare de Deo, & moueri dilectione ad ipſum.

Charitas creaturæ dicitur perfecta, quando pro viribus Deũ diligit.

Charitas Patriæ.

Alio modo, vt homo ſtudium ſuum deputet ad vacandum Deo, & rebus diuinis prætermiſſis aliis, niſi inquantum neceſſitas præſentis vitæ requirit. Et iſta eſt perfectio Charitatis, quæ eſt poſſibilis in viâ, non tamen eſt communis omnibus habentibus Charitatem. Tertio modo ita quòd habitualiter aliquis totum cor ſuum ponat in Deo: ita ſcilicet, quòd nihil cogitet, vel velit, quòd diuinæ dilectioni ſit contrarium. Et hæc perfectio eſt communis omnibus Charitatem habentibus.

Charitas poſſibilis in viâ.

Charitas communis viæ.

Circà communem autem diſtinctionem trium graduum Charitatis, illam confirmat Author ex Auguſtino ſuper primam Canonicam Ioannis. Charitas, cùm fuerit nata, nutritur, quod pertinet ad incipientes: cùm fuerit nutrita roboratur, quod pertinet ad proficientes; cùm fuerit roborata, perficitur, quod pertinet ad perfectos.

Tres gradus Charitatis ex Auguſtino.

Hoc idem Author oſtendit per comparationem ad corporale hominis augmẽtum, in quo ſimiles gradus diſtinguimus, ſecundùm determinatas actiones, vel ſtudia, ad quæ homo per augmentum perducitur. Vnde dicimus infantilem ætatem, illam quæ vſum rationis antecedit, alium deinde hominis ſtatum diſtinguimus; quando iam incipit loqui, & ratione vti: iterùm tertius ſtatus eius eſt pubertas, cùm iam incipit poſſe generare, & ſic deinde quovſque perueniatur ad perfectum.

Exemplum è corporalibus deſumptum.

Ita etiam, & diuerſi gradus Charitatis diſtinguntur ſecundùm diuerſa ſtudia, ad quæ homo perducitur per Charitatis augmentum; nam primò quidem incumbit homini ſtudium principale ad recedendum à peccato, & reſiſtendum concupiſcentiis eius, quæ in contrarium Charitatis mouentur; & hoc pertinet ad incipientes, in quibus Charitas eſt nutrienda, vel fouenda, ne corrũpatur. Secundum autem ſtudium ſuccedit, vt homo principaliter intendat ad hoc, quòd in bono proficiat, & hoc ſtudium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt, vt in eis Charitas per augmentum roboretur. Tertium autem ſtudium eſt, vt homo ad hoc principaliter intendat; vt Deo inhæreat, & eo fruatur: & hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt diſſolui, & eſſe cum Chriſto. Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum eſt receſſus à termino, ſecundum autem eſt appropinquatio ad alium terminum.

Triplex ſtudium, ad quod homo per Charitatis augmẽtũ perducitur.

ARTICVLVS X.

Vtrùm Charitas poſſit diminui.

CONCLVSIO. Charitas ex parte obiecti non poteſt diminui: quia ſic, nec augeri poteſt, vt conſtat ex dictis. Ex parte verò ſubiecti non poteſt minui, ſed vel tota corrumpitur, vel tota manet: poteſt tamen diſpoſitio ad corruptionem Charitatis, quæ fit, vel per venialia peccata, vel per ceſſationem ab exercitio operum Charitatis, vocari diminutio Charitatis.

Diminutio Charitatis ſolùm eſt per èx diſpoſitionem ad eius corruptionem.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm Charitas ſemel habita poſſit amitti.

CONCLVSIO. Charitas ſecundùm propriam rationem non poteſt amitti; poteſt tamen amitti ex parte ſubiecti in viâ, ſed non in patriâ.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm Charitas amittatur per vnum actum peccati mortalis.

CONCLVSIO eſt affirmatiua: Probabitur infrà.

CAPVT

Capvt Vnicvm.

De diminutione, & amiſſione Charitatis.

Ratio quæſiti.

CVm augeatur Charitas ſecundùm quantitatem,quam habet per comparationem ad ſubiectum, conſiderandum eſt,an etiam ex hâc parte diminui poſſit:ſi autem diminuatur, vel hoc debet fieri per aliquem actum,vel per ſolam ceſſationem ab actu, quomodò diminuuntur virtutes noſtris actibus acquiſitæ, quæ etiam quandoque per hanc ceſſationem omninò corrumpuntur; & hoc meritò:cùm enim conſeruatio vniuſcuiuſque rei dependeat ex ſuâ cauſâ, & cauſa virtutis acquiſitæ ſit actus humanus, hoc ceſſante, virtus acquiſita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur.

Sed hoc in Charitate locum non habere ſtatuit author: quia Charitas non cauſatur ab humanis actibus, ſed ſolùm à Deo, vt dictum eſt ſuprà, vnde propter ceſſationem ab actu, nec diminui, nec corrumpi poteſt, ſi in ipſâ ceſſatione non adſit peccatum.

Diminutio Charitatis nõ poteſt eſſe niſi à Deo,vel à peccato.

Relinquitur ergò, quòd diminutio Charitatis non poſſit cauſari niſi, vel à Deo,vel ab aliquo peccato; ſed cum à Deo non cauſetur aliquis defectus in nobis, niſi per modum pœnæ,& ſic ſubtrahit gratiam in pœnam peccati: nec Deo ergo competit diminuere Charitatem,niſi per modum pœnæ; pœna autem debetur peccato.

Peccatum mortale Charitatem non minuit, ſed omninò corrumpit.

Non reſtat igitur, quòd poſſit eſſe cauſa diminutionis Charitatis aliquid præter peccatum,vel effectiuè, vel meritoriè. Verùm neutro modo peccatum mortale diminuit Charitatem, ſed totaliter corrumpit illam: effectiuè quidem, quia omne peccatum mortale contrariatur Charitati: meritoriè autem,quia, qui peccando mortaliter aliquid contrà Charitatẽ agit,dignus eſt,vt ei Deus ſubtrahat Charitatem. Similiter etiam, nec per peccatum veniale Charitas diminui poteſt, neque effectiuè, neque meritoriè: effectiuè quidem non, quia ad ipſam Charitatem non attingit: Charitas enim eſt circà finem vltimum: veniale autem peccatum eſt quædam inordinatio circà ea quæ ſunt ad finem.Non autem diminuitur amor finis ex hoc quòd aliquis inordinationem aliquam committit circà ea quæ ſunt ad finem: ſicut aliquando contingit, quòd aliqui infirmi multùm amantes ſanitatem, inordinatè tamen ſe habent circà Dietæ obſeruationem: ſimiliter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis: cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in maiori: Deus enim non plus ſe auertit ab homine, quàm homo auertat ſe ab ipſo; vnde, qui inordinatè ſe habet circà ea quæ ſunt ad finem,non meretur detrimentum meriti in Charitate,per quam ordinatur ad vltimũ finẽ.

Non minuitur amor finis ex inordinatione circà ea quæ ſunt ad finem.

Aſſertio 1.

Ex quibus per euidentem conſequẽtiam deducitur, quòd Charitas nullo modo diminui poſſit, directè loquendo.

Charitas nullo modo poteſt minui directè; benè tamen indirectè.

Poteſt tameu indirectè vocari diminutio Charitatis,diſpoſitio ad corruptionem ipſius; quæ accidit, vel per peccata venialia, vel etiam per ceſſationem ab exercitio operum Charitatis.

Noua difficultas proponitur à Caietano.

Mouet Caietanus difficultatem,{quomodò peccatum mortale effectiuè tollit Charitatem, cùm Charitas à ſolo Deo ſit effectiuè, & ab eodem ſolo effectiuè conſeruetur.

Peccatum mortale vnde dictum; & in quo præſertim diſtinguitur à veniali.

Huic difficultati clarè occurrimus in 1ª.2æ. quæſt.88. vbi de peccato veniali per comparationem ad mortale diſputauimus, ibique oſtendimus in noſtris Commentariis ad art.1. cap.2. quòd peccatum mortale in hoc à veniali diſtinguitur, quòd mortale eſt infirmitas, & inordinatio deſtruens principium,& ordinem,in quo vita ſpiritualis animæ conſiſtit; ſcilicet conuerſionem, & ordinem in vltimum finem. Et ita dicitur mortale, metaphorâ ductâ ab infirmitate corporali,quæ mortalis tunc dicitur,quando irreparabiliter deſtruit principium vitæ. Peccatum verò veniale; quia non tollit ordinem vltimi finis(vt ex mox dictis ex D.Thoma habemus)nec auertit à Deo, & ita non excludit gratiam, & Charitatem, quæ ſunt vita animæ, non dicitur inferre illi mortem,nec eſſe mortale, aut irreparabile. Quæ doctrina eſt S. Doctoris loco citato. Ex quâ euidenter habetur quod hìc dicit, ſcilicet quòd peccatum mortale effectiuè tollit Charitatem, quia attingit compoſitum ex animâ, & Charitate ex parte ſubiecti, efficiendo in eodem diſpoſitionem contrariam Charitati. Ita Caietanus. Quod eſt idem, quod diximus, quia deſtruit principium,& ordinem, in quo vita ſpiritualis animæ conſiſtit, ſcilicet conuerſionem,& ordinem in vltimum finem.

Peccatum mortale tollit Charitatem effectivè.

Placet

Placet tamen hîc afferre doctrinam Caietani, quæ aptiſſimo exemplo eam, quam adduximus explicat. *Scito, inquit, quòd quemadmodum in naturalibus anima rationalis à ſolo Deo fit in corpore; & tamen quia compoſitum ex animâ rationali, & corpore ex parte ſubiecti ſubiacet agenti naturali, putà igni; cùm ignis agendo in corpus humanum efficit tantùm caloris, vt contrarietur manſioni animæ in corpore, ignis effectiuè dicitur expellere animam à corpore, & ſi in ipsâ expulſione, anima deſineret eſſe, ignis non ſolùm diceretur effectiuè expellere animam à corpore, ſed corrumpere ipſam. Ita proportionaliter eſt in propoſito: quia licet à ſolo Deo ſit charitas in animâ effectiuè, à voluntate tamen humanâ dependet effectiuè peccatum mortale inducendum in animam propriam, contrarium inhæſioni Charitatis in animâ illâ; ac per hoc peccans mortaliter, effectiuè expellit Charitatem ab animâ. Et quia Charitas eſt forma, qua in ſui expulſione ab animâ, deſinit eſſe; ideò non ſolùm expellit ab animâ Charitatem, ſed corrumpit ipſam Charitatem.* Hæc Caietanus.

Exemplum aptiſſimum ad confirmationẽ tradita doctrina.

Charitas in ſuo eſſe dpẽdet ab inhæſione animæ.

De amiſſibilitate autem Charitatis loquens Author ſtatuit in hâc viâ poſſe amitti, non tamen in patriâ: quia Charitas in patriâ replet totam potentialitatem rationalis mentis; inquantum ſcilicet omnis actualis motus eius fertur in Deum: & ita inamiſſibiliter ibi poſſidetur. Charitas autem viæ non ſic replet potentialitem ſui ſubiecti, quia non ſemper actu fertur in Deum: vnde, quando actu in Deum non fertur, poteſt aliquid occurrere, per quod Charitas amittatur.

Quare amiſſibilis in via nõ autem in Patriâ.

Aliam rationem inſinuat, quæ eſt à priori, & ſæpiùs in noſtris Commentariis in primam ſecundæ ſe obtulit, quòd, cùm beatus omnimodam rationem boni videat eſſe in Deo, & nullam ab eo recedere, neceſſariò Deum amat, neceſſitate non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quod exercitium, vt multotiès explicatum eſt: & ideò impoſſibile eſt, quòd Charitatem amittat. Viator autem, quia poteſt decipi, & aliquam rationem boni in obiecto delectabili inuenire, ob defectum luminis, poteſt ad commutabile bonum conuerti, & ſic Charitatem amittere.

Noua ratio.

Quod autem vltimo loco ſtatuit Author, quòd per vnum peccatum mortale Charitas amittatur, eſt certum ſecundùm fidem, vt patet ex illo Iacobi 2. *Qui peccat in vno, factus eſt omnium reus.*

Aſſertio 2.

Et ratione id oſtendit Author; quia quilibet actus peccati mortalis contrariatur Charitati ſecundùm propriam rationem, quæ conſiſtit in hoc, quod Deus diligatur ſuper omnia, & quòd homo totaliter illi ſe ſubiiciat, omnia ſua referendo in ipſum: eſt ergo de ratione Charitatis, vt ſic diligat Deum, quòd in omnibus velit ſe ei ſubiicere, & præceptorum eius regulam in omnibus ſequi: quidquid enim contrariatur præceptis eius, manifeſtè contrariatur Charitati; vnde de ſe habet, quòd Charitatem excludere poſſit.

Probatur.

De ratione Charitatis eſt vt ita homo diligat Deum, quòd velit in omnibus ſe illi ſubiicere.

Docet autem D. Thomas, quòd, ſi Charitas eſſet habitus acquiſitus ex virtute ſubiecti dependens, non oporteret, quòd ſtatim per vnum actum contrarium tolleretur. Actus enim non directè contrariatur habitui, ſed actui: continuatio autem habitus in ſubiecto non requirit continuitatem actus. Vnde ex ſuperueniente contrario actu, non ſtatim habitus acquiſitus excluditur.

Habitus acquiſitus non deperditur per vnum actũ oppoſitum.

Sed Charitas, cùm ſit habitus infuſus, dependet ex actione Dei infundentis, quæ ſic ſe habet in infuſione; & conſeruatione Charitatis, ſicut ſol in illuminatione aëris: & ideò, ſicut lumen ſtatim ceſſaret eſſe in aëre, per hoc quod aliquod obſtaculum poneretur illuminationi ſolis: ita etiam Charitas ſtatim deficit eſſe in animâ, per hoc quod aliquod obſtaculum ponitur influentiæ Charitatis à Deo in animam: manifeſtum eſt autem, quòd per quodlibet mortale peccatum, quod diuinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infuſioni obſtaculum: quia ex hoc ipſo, quod homo eligendo præfert peccatum diuinæ amicitiæ, quæ requirit, vt Dei voluntatem ſequamur, conſequens eſt, vt ſtatim per vnum actum peccati mortalis habitus Charitatis perdatur. Vnde & Auguſtinus 8. ſuper Geneſ. ad litt. cap. 12. ait, quòd homo Deo ſibi præſente illuminatur, abſente autem continuò tenebratur, à quo non locorum interuallis, ſed voluntatis auerſione diſceditur.

Egregia ſimilitudo.

Quodlibet peccatũ mortale ponit obicem infuſioni Charitatis.

Caietanus aduertit, valde eſſe notandum exemplum, quo vtitur in prædictâ doctrinâ Sanctus Thomas, quòd, ſicut ponens obſtaculum ſoli, ipſo actu ponendi obſtaculum effectiuè expellit lumen; ipſa verò priuatio, ſeu contrarietas obſtaculi formaliter expellit lumen: ita peccatum mortale, quando actualiter perpetratur, affectus, aut actio peccantis, expellit habitum Charitatis: ipſa

Monitum Caietani.

verò priuatio, ſeu contrarietas maculæ obſtantis conſeruationi Charitatis formaliter expellit charitatem.

Videantur omninò, quæ in noſtris Cōmentariis adduximus, præcipuè loco citato primâſecundæ in toto tractatu de peccato veniali, & differentiâ illius à mortali, ſicut,& omnia, quæ de maculâ peccati in eodem libro ſtabilita reliquimus: ex illis enim pendent, quæ in tribus vltimus articulis huius quæſtionis Author determinat,quæ ibi ex profeſſo diſputata,non debent hic repeti.

QVÆSTIO XXV.

De obiecto Charitatis, ſiue de his,quæ ſunt ex Charitate diligenda.

ARTICVLVS I.

Vtrùm dilectio Charitatis ſiſtat in Deo, an ſe extendat etiam ad proximum.

CONCLVSIO. Habitus charitatis non ſolùm ſe extendit ad dilectionem Dei, ſed etiam ad dilectionem proximi.

Probatur in argumento ſed contrà ex 1.Ioan. 4.*Hoc mandatum habemus à Deo,vt qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm Charitas ſit ex charitate diligenda.

CONCLVSIO. Charitas ex Charitate diligitur, non vt amicus, cui volumus bonum, ſed vt bonum maximum, quod volumus amico Deo.

ARTICVLVS III.

Vtrùm etiam creaturæ irrationales ſint ex Charitate diligendæ.

CONCLVSIO. Amicitia charitatis non poteſt haberi ad creaturam irrationalem: poſſunt tamen ex Charitate diligi creaturæ irrationales, ſicut bona,quæ aliis volumus, inquantum ſcilicet ex Charitate volumus eas conſeruari ad honorem Dei, & vtilitatem hominum.Et ſic etiam ex Charitate Deus eas diligit.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm homo debeat ſeipſum ex charitate diligere.

CONCLVSIO. Si Charitas conſideretur, vt habet rationem amicitiæ, non eſt ad ſeipſum.Si verò conſideretur ſecundùm propriam rationem, prout eſt amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex conſequenti ad ea quæ ſunt Dei, ſic homo ſeipſum ex Charitate diligit.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo debeat corpus ſuum ex Charitate diligere.

CONCLVSIO. Ex dilectione Charitatis, quâ diligimus Deum, debemus etiam corpus noſtrum diligere: ſed infectionem culpæ,& corruptionem pœnæ in corpore noſtro diligere non debemus; ſed potiùs ad eius remotionem anhelare deſiderio charitatis.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm peccatores ſint ex Charitate diligendi.

CONCLVSIO. Debemus in peccatoribus odiſſe, quòd peccatores ſunt, & diligere quòd homines ſunt beatitudinis capaces.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm peccatores diligant ſe ipſos.

CONCLVSIO. Omnibus hominibus commune eſt, vt ament ſe, ſecundùm id quod exiſtimant ſe eſſe: boni autem verè ſe cognoſcentes, verè ſe amant: mali autem, quia non rectè cognoſcunt ſeipſos, non verè ſe amant.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſit de neceſſitate Charitatis, vt inimici diligantur.

CONCLVSIO. Licèt ſit contrà Charitatem diligere inimicum, inquantum eſt inimicus; ex neceſſitate tamen actus Charitatis diligendus eſt inimicus, in quantum proximus.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm ſit de neceſſitate ſalutis, quòd aliquis ſigna, & effectus dilectionis inimico exhibeat.

CONCLVSIO. Signa, vel beneficia dilectionis, quæ exhibentur proximis in communi, eſt de neceſſitate Charitatis, quòd etiam inimicis fiant: ſignã verò, & beneficia ſpecialia inimicis exhibere non eſt de neceſſitate Charitatis, niſi in caſu neceſſitatis; eſt autem de perfectione Charitatis.

ARTICVLVS X.

Vtrùm debeamus Angelos ex Charitate diligere.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probatur: quia amicitia Charitatis fundatur in communicatione beatitudinis æternæ; ſed homines communicant cum Angelis in participatione beatitudinis æternæ: ergo debent illos ex Charitate diligere.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm debeamus dæmones ex Charitate diligere.

CONCLVSIO eſt negatiua.

Probatur: quia licet in peccatoribus debeamus ex Charitate diligere naturam, quia tamen in dæmonibus illa eſt per peccatum deformata, non debemus eos ex Charitate diligere. Verum tamẽ eſt, quòd quãuis nõ poſſimus illos diligere, ſicut ad quem habetur amicitia: poſſumus tamen illos ex Charitate diligere, volentes quòd in ſuis naturalibus permaneant ad gloriam Dei, ſicut ex Charitate diligimus creaturas irrationales, inquantum eas volumus permanere ad gloriam Dei, & vtilitatem hominum.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm conuenienter enumerentur quatuor ex Charitate diligenda, ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſi.

CONCLVSIO eſt affirmatiua.

Probat Author in argumento ſed contrà conuenientiam huius enumerationis ex Auguſt. lib. 1. de Doctr. Chriſt. cap. 23. vbi dicit. Quatuor diligenda, vnum quod ſuprà nos eſt, ſcilicet Deus: alterum quod nos ſumus: tertium quod iuxta nos eſt, ſcilicet proximus: quartum quod infrà nos eſt, ſcilicet proprium corpus.

Circà hanc quæſtionem nihil omninò occurrit dicendum, & circà dilectio-

nem inimici, & ſigna, & effectus dilectionis inimicis exhibenda, quâ ſolet maturitate, & prudentiâ in moralibus Caietanus diſcurrere, aliqua affert pro inſtructione Confeſſariorum. Verùm de his omnibus pleniorem notitiam habebis apud Caſuiſtas.

QVÆSTIO XXVI.

De ordine Charitatis.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in Charitate ſit ordo.

CONCLVSIO. In his, quæ ex Charitate diliguntur, attenditur aliquis ordo.

Probatur: quia Charitas tendit in Deum ſicut in principium beatitudinis, ad quod referuntur omnia, quæ ex Charitate diliguntur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm Deus ſit magis diligendus quàm proximus.

CONCLVSIO eſt affirmatiua Probatur. Amicitia Charitatis fundatur ſuper communicatione beatitudinis, quæ conſiſtit in Deo eſſentialiter, ſicut in primo principio, à quo deriuatur in omnes, qui ſunt beatitudinis capaces. Et ideò principaliter & maximè Deus eſt ex Charitate diligendus: ipſe enim diligitur ſicut beatitudinis cauſa: proximus autem, ſicut beatitudinem ab eo ſimul nobiſcum participans.

ARTICVLVS III.

Vtrùm homo debeat ex Charitate plus Deum diligere, quàm ſeipſum.

CONCLVSIO. Ex Charitate magis debet homo diligere Deum, quàm ſeipſum, quia beatitudo eſt in Deo ſicut in communi, & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare poſſunt.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm homo ex Charitate magis debeat diligere ſeipſum, quàm proximum.

CONCLVSIO. Secundùm naturam ſpiritualem debet homo magis ſe diligere poſt Deum, quam quemcumque alium.

Probatur: quia homo ſe diligit ex Charitate, ſecundùm quod ipſe eſt particeps ſummi boni, proximum autem ſecundùm quod eſt comparticeps, & ſocius.

ARTICVLVS V.

Vtrùm homo magis debeat diligere proximum, quàm corpus proprium.

CONCLVSIO. Proximum quantùm ad ſalutem animæ, magis debemus diligere, quàm proprium corpus.

Probatur: quia conſociatio in plenâ participatione beatitudinis, quæ eſt ratio diligendi proximum, eſt maior quàm participatio beatitudinis per redundantiam, quæ eſt ratio diligendi proprium corpus.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm vnus proximus ſit magis diligendus, quàm alius.

CONCLVSIO. Irrationabiliter dicitur à quibuſdam, quòd omnes proximi ſunt æqualiter diligendi ex Charitate, quantùm ad affectum: ſed non quantùm ad exteriorem effectum. Sed oportet magìs diligere vnum proximum quam alium, etiam ſecundùm affectum.

Ratio eſt: quia vnus proximus habet maiorem propinquitatem ad Deum, quàm alius.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm magis debeamus diligere meliores, quàm nobis coniunctiores.

CONCLVSIO. Ei, qui eſt Deo propinquior, maius bonum ex Charitate debemus velle quàm aliis minùs propinquis Deo; ſed illos, qui nobis ſunt propinquiores, intenſiori affectu diligimus.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſit magis diligendus ille, qui nobis eſt magis coniunctus ſecundùm carnalem originem.

CONCLVSIO. In his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere conſanguineos, quàm alios coniunctos alio modo.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm homo ex Charitate magis debeat diligere filium quàm patrem.

CONCLVSIO. Ex parte obiecti magìs eſt diligendus pater; ex parte autem diligentis magìs eſt diligendus filius. Explicabitur, & probabitur infrà.

ARTICVLVS X.

Vtrùm homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem.

CONCLVSIO. Per ſe loquendo, pater magìs eſt amandus, quàm mater. Probabitur infrà.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem, & matrem.

CONCLVSIO. Secundùm rationem boni, quod eſt obiectum dilectionis, magis ſunt diligendi parentes, quàm vxor: ſecundùm verò rationem coniunctionis magis diligenda eſt vxor.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum.

CONCLVSIO. Secundùm rationem excellentioris boni, magis diligendus eſt benefactor: ratione verò maioris coniunctionis, magis diligitur beneficiatus, quàm benefactor.

ARTICVLVS XIII.

Vtrùm ordo Charitatis remaneat in patriâ.

CONCLVSIO. Quantùm ad hoc quod Deus ſuper omnia diligatur, neceſſe eſt ordinē charitatis remanere in patriâ. Ordo verò Charitatis ſui ipſius ad alios non eodem modo ſe habet, ſicut in viâ; ſeruatur tamen ordo dilectionis ſecundùm intenſionem Charitatis, prout erat in viâ.

Capvt I.

An homo naturaliter plus diligat Deum, quàm ſe.

Ratio quæſiti. PRæmittendam duximus quæſtionem, an amore naturali Deus diligatur magis, quàm cætera omnia ad hoc ipsâ naturâ inclinante: reſolutio enim huius quæſtionis iuuabit ad ſtabiliendam præcipuam difficultatem, an teneamur magis diligere Deum, quàm nos ipſos, vel proximum.

Opinio quorundam antiquorum. Aliqui igitur ex antiquis voluerunt, quòd ſecundùm inclinationem naturæ vnuſquiſque magìs diligat ſeipſum, quàm Deum. Et quòd ſolùm ex Charitate ſupernaturali inclinemur magìs ad Deum diligendum, quàm nos ipſos. Referunt pro hâc ſententiâ Altiſiodorenſem lib.3. ſuæ ſummæ tractatu 5. cap.3. nec non & Albertum magnum, & Bonauenturam in 3. diſt.29. & alios.

Aſſertio D. Thomæ. Sententia tamen Authoris eſt, vt patet ex eius doctrinâ hic art.3. & alibi, Deum etiam ex inclinatione naturæ eſſe magìs diligendum, quàm nos ipſos. Ita ſimiliter Scotus in 3. diſt.27. quæſt. vnicâ, & omnes D. Thomæ diſcipuli. Et videtur, quòd debeat ſuſtineri ab omnibus, qui fatentur in partibus vniuerſi reſpectu totius, innatam inclinationem ad bonum vniuerſi curandum etiam contrà propriam & particularem inclinationem. Quam doctrinam in Commentariis noſtris primæ ſecundæ, agendo de voluntario, & violento, communem eſſe oſtendimus, ibique non audiendum in hoc eſſe Gabrielem Vaſquez, qui hanc inclinationem fictitiam credidit. *Quælibet pars vniuerſi magìs inclinatur in bonum totius, quàm in proprium.*

Ex hoc ergo principio probatur hæc ſententia diſcurſu, quem Author habet art.3. *A Deo duplex bonum accipere poſſumus: ſcilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ: ſuper communicatione autem bonorum naturalium nobis à Deo factâ fundatur amor naturalis, quo non ſolùm homo in ſuâ integritate naturæ ſuper omnia diligit Deum, & pluſquàm ſeipſum? ſed etiam quælibet creatura ſuo modo, ideſt: vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel ſaltem naturali amore, ſicut lapides, & alia, quæ cognitione carent: quia vnaquaque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium, quod manifeſtatur ex opere, qualibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem vtilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, ſecundùm quas ciues pro bono communi, & diſpendia propriarum rerum, & perſonarum interdùm ſuſtinent.* Hæc D.Thomas. *Quælibet creatura diligit Deum ſuo modo pluſquàm ſe ipſam.*

Ex quibus manifeſtè habemus, quòd bonum, quod vnaquæque natura à Deo participat, excitat in eâ amorem naturalem ad ſuo modo diligendum Deum, pluſquàm ſeipſam; vnde non ſolùm homo in naturâ integrâ naturaliter diligit Deum pluſquàm ſeipſum, ſed quęlibet alia creatura etiam inſenſibilis: quia vnaquaque plus amat commune bonum totius, quàm particulare, & proprium. Cùm ergo Deus ſit primum principium, vltimus finis, & commune bonum omnium creaturarum, naturaliter omnes creaturæ plus diligunt illum, quàm ſeipſas. *Deus eſt commune bonum omnium creaturarum.*

Secundò probatur ſpecialiter de homine. Nam, ſi homo ſecundùm inclinationem naturalem propenderet magìs ad diligendum ſeipſum quàm Deũ, ſequeretur, quòd inclinatio Charitatis, quæ propenſior eſt ad diligendum Deũ, quàm ſeipſum, eſſet contrà inclinationem naturæ, & præceptum Charitatis naturali inclinationi repugnaret, quod eſt abſurdum. Nam quod eſt inſtitutum ad hominis perfectionem in eſſe intellectuali, non repugnat illi, imò maximè conuenit ſecundùm naturam intellectualem, & eius inclinationem; ſed huiuſmodi eſt inclinatio Charitatis ad magìs Deum diligendum quam ſeipſum. Ad hoc item ordinatur præceptum Charitatis in cuius obſeruantiâ homo non ſolùm in naturalibus non patitur, ſed ſuprà ſe eleuatur, ad participium ſcilicet, & conſortium diuinæ naturæ. Vnde Axioma emerſit. Gratia perficit naturam non deſtruit. Ergo hæc dilectio non repugnat inclinationis naturali, ſed potiùs illam perficit. *Præceptum Charitatis non poteſt repugnare inclinationi naturali.* *Gratia non deſtruit naturã, ſed perficit.*

Omnia hactenùs dicta elegantiſſimo diſcurſu exhibet, & confirmat S. Thomas 1. part. quæſt.60. art.5. ad probandum à fortiori, quòd Angelus plus diligat Deum dilectione naturali, quàm ſeipſum, quia *inclinatio naturalis in his quæ ſunt ſine ratione, demonſtrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Manifeſtum eſt autem,* quòd *Quod eſt alterius, magis inclinatur in id cuius eſt, quàm in ſe ipſum.*

quòd in rebus naturalibus, cùm aliquid ſecundùm ſuam naturam hoc ipſum, quòd eſt, alterius eſt, principaliùs & magis inclinatur in id, cuius eſt, quàm in ſeipſum. Vnde pars naturaliter ſe exponit ad conſeruationem totius corporis, & naturaliter abſque vllâ prauiâ deliberatione opponimus manum inuadentis gladio, vt vitam totius ſaluemus. Et quia ratio imitatur naturam; virtuoſus ciuis pro conſeruatione totius reipublicæ mortis periculo ſe exponit. Et ſi homo eſſet naturalis pars huius ciuitatis, ſicut manus corporis, hæc inclinatio exponendi ſe periculo pro bono totius reipublicæ eſſet ei naturalis.

Ratio imitatur naturam.

Quia igitur bonum vniuerſale eſt ipſe Deus, & ſub hoc bono continetur etiam Angelus, & homo, & omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter ſecundùm id quod eſt, Dei eſt, ſequitur quòd naturali dilectione etiam Angelus, & homo plus, & principaliùs diligant Deum, quam ſeipſos: alioquin ſi naturaliter plus diligerent ſeipſos, quàm Deum, ſequeretur, quòd naturalis dilectio eſſet peruerſa, & quòd non perficeretur per Charitatem, ſed deſtrueretur.

Dilectio naturalis non poteſt eſſe peruerſa, nec perinde principaliùs ferri in creaturam.

Quam doctrinam confirmat S. Thomas eodem loco, ex eo quòd omnia moralia legis præcepta ſunt de lege naturæ: ſed præceptum de diligendo Deũ ſuprà ſeipſum, eſt præceptum morale legis: ergo eſt de lege naturæ: ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum ſuprà ſeipſum.

Angelus diligit naturaliter Deum ſuprà ſe ipſum.

Omnia autem argumenta, quæ contrà hanc veritatem obiici poſſunt, comprehendit D. Thomas duobus primis, argumentis eiuſdem tertij articuli, & primò, quia dicit Philoſophus in 9. Ethic. cap. 8. quod amicabilia, quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus, quæ ſunt ad ſeipſum: ſed cauſa eſt potior effectu: ergo maior eſt amicitia hominis, ad ſe ipſum, quàm ad quemcumque alium: ergo naturaliter magis ſe debet diligere, quàm Deum.

Obiicitur 1.

Reſpondet D. Thomas, quòd Philoſophus loquitur de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum, quod eſt obiectum amicitiæ, inuenitur ſecundùm aliquem particularem modum: non autem de amicabilibus, quæ ſunt ad alterum, in quo bonum prædictum inuenitur ſecundùm rationem totius.

Quomodò intelligitur amicabilia quæ ſunt ad alterum, prouenire ex amicabilibus quæ ſunt ad ſe ipſum.

Quibus S. Thomas intendit, quod, quando amor reſpicit aliquod obiectum vel amicitia amicum, in quo conſideratur ſolùm particularis bonitas, & ratio diligendi, tunc amor originem habet ex bono volito ipſi amanti. Cæterùm quando obiectum, quod amatur, eſt vniuerſale bonum, in illo conſtituitur ratio formalis amoris. Vnde illud plus homo amare debet, quàm ſeipſum, & ex amore illius amare ſeipſum, vt in ſolutione ſequentis argumenti explicat.

Aperitur mẽs D. Thomæ in prædictâ reſponſione.

Secundò arguitur. Vnumquodque diligitur, inquantum eſt proprium bonum; ſed id quod eſt ratio diligendi, magis diligitur, quàm id quod propter hanc rationem diligitur, ſicut principia, quæ ſunt ratio cognoſcendi, magìs cognoſcuntur: ergo homo diligit magis ſeipſum, quàm quodcunque aliud bonum dilectum. Non ergo magìs diligit Deum quàm ſeipſum.

Obiicitur 2.

Reſpondet, quòd *bonum totius diligit quidem pars, ſecundùm quod eſt ſibi conueniens; non autem ita quòd bonum totius ad ſe referat, ſed potiùs ita quòd ſeipſum referat in bonum totius.*

Reſpondetur.

Quibus paucis verbis S. Thomas docet, quòd, licet pars diligat bonum totius tanquam ſibi conueniens, non proinde bonum totius diligit propter ſeipſam, ſed potiùs ſe ipſam refert in bonum totius, hoc exiſtimans ſibi maius bonum, totum magìs amare quàm ſeipſam.

Pars vniuerſi in dilectione ſeipſam refert ad bonum totius.

Vnde Caietanus in calce Commentarij art. 3. circà hanc ſolutionem ad ſecundum notat, quòd D. Thomas in eâ affert elegantem gloſſam, & intellectum illius propoſitionis. Amabile quidem bonum, vnicuique autem proprium: *quòd quia eſſe proprium multis modis contingit, vnumquodque bonum alicuius ex eo modo, quo eſt proprium, eſt amandum. Et ſic cùm in propoſito dupliciter contingat aliquid eſſe bonum alterius, aut ſcilicet quia eſt propter ipſum, aut è contrà: bonum totius eſt bonum partis, non ita quòd ſit propter partem, ſed è contrà, quod ſcilicet pars eſt propter totum, Et propterea pars amat bonum totius tanquam proprium, non ita quòd referat bonum totius in ſeipſam partem, ſed è contrà, ita ſcilicet quòd referat ſeipſum in bonũ totius. Habes quoque ex hoc loco, quàm benè dictum ſuperiùs ſit contrà Durandi phantaſiam, quòd Deus ſecundùm ſe ipſum eſt proprium bonum cuiuſque creaturæ, & ſpecialiter intellectualis.* Hæc Caietanus.

Dupliciter contingit aliquid eſſe bonum alterius.

Capvt II.

An ex Charitate ſupernaturali plus teneamur ad diligendum Deum, quàm nos ipſos, proximum, & cætera omnia.

Ex dictis à fortiori debet manere ſtabilitum, quod aliàs de fide certum, & indubitatum apud omnes eſt, quòd ex Charitate ſupernaturali inclinamur & tenemur ad magìs diligendum Deum, quam nos, vel quemcumque proximum, aut creaturam. *Aſſertio.*

Hoc oſtenditur ex formâ præcepti, quod in ſacrâ ſcripturâ de diligendo Deo traditur. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex totâ animâ tuâ, & ex totis viribus tuis*, vt habetur Deuteron. 6. & Matth. 22. Id etiam D. Thomas in argumento ſed contrà art. 2. oſtendit. Illud magis eſt diligendum, propter quod aliqua odio ſunt habenda; ſed proximi ſunt odio habendi propter Deum, ſi ſcilicet à Deo abducant, ſecundùm illud Luc. 14. *Si quis venit ad me, & non odit patrem, & matrem, & vxorem, & filios, & fratres, & ſorores, non poteſt meus eſſe diſcipulus*: ergo Deus eſt magìs ex Charitate diligendus, quam proximus. *Probatur 1.* *Proximi ſunt odio habendi, ſi à Deo abducant.*

Secundò probatur ratione, quâ vtitur D. Thomas in corpore eiuſdem articuli. Quia vnaquæque amicitia reſpicit principaliter id, in quo principaliter inuenitur illud bonum, ſuper cuius communicatione fundatur. Amicitia autem Charitatis fundatur ſuper communicatione beatitudinis, quæ conſiſtit in Deo eſſentialiter, ſicut in primo principio, à quo deriuatur in omnes, qui ſunt beatitudinis capaces: Et ideò principaliter, & maximè Deus eſt ex Charitate diligendus. *Probatur 2.* *Amicitia reſpicit principaliter bonū, in cuius communicatione fundatur.*

Secundò probatur ratione ex ſuprà dictâ doctrinâ Authoris deductâ, & habetur art. 3. in corpore. Omnis creatura naturaliter ſuo modo magis amat Deum quàm ſeipſam, ſiue ad illum magis, quam ad ſe inclinatur: quia pendet omninò in ſuo eſſe à Deo tanquam ab vniuerſali bono, vt ſuprà diximus. Vnde multòmagis (inquit D. Thom.) hoc verificatur in amicitiâ Charitatis, quæ fundatur ſuper communicationem donorum gratiæ. Et ideò ex Charitate magis debet homo diligere Deum, qui eſt bonum commune omnium, quàm ſeipſum: quia beatitudo eſt in Deo, ſicut in communi, & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare poſſunt. *Probatur 3.* *Amicitia Charitatis fundatur in communicatione donorum gratiæ.*

Dubitant autem Theologi, an homo non ſolùm teneatur diligere Deum ſuper omnia, ita vt omnia poſtponat diuinæ dilectioni, ſed etiam intenſiuè teneatur diligere Deum ſuper omnia. *Noua difficultas.*

Diſtinguunt proinde tres modos quibus vna res poteſt ex Charitate magis diligi, quàm alia: primo modo obiectiuè: Secundo appretiatiuè: Tertiò intenſiuè. Obiectiuè ea res magis diligitur, cui volumus maius bonum, qui modus loquendi quantùm ad hoc membrum non probatur ab omnibus Theologis. Et expreſsè improbatur à Bannez, nec ad noſtrum propoſitum multum facit. Illo ergo relicto ſiſtimus in duobus membris de maiori dilectione appretiatiuè, vel intenſiuè, qui quidem tanquam modi diuerſi dilectionis, locum dederunt Doctoribus ad præſentem quæſtionem vētilandam. Vnde aliqui exiſtimant, quòd præceptum Charitatis non obligat, nec Charitas omninò inclinat ad magis amandum Deum intenſiuè id eſt, actu perfectiori ſecundùm intenſionem gradualem, ſed tantùm appretiatiuè, id eſt, quòd illum anteponamus omnibus, prout hactenùs nos charitate adſtringi probauimus. Et dicitur appretiatiuè, quia in maiori pretio amicitia Dei haberi debet, & cuilibet imaginabili bono eſt præferenda. *Tribus modis poteſt vnum diligi magis quàm aliud.* *Placitū quorundā Theologorum.*

Fundamentum prædictorum eſt. Nam non eſt credibile extare aliquod præceptum, quod vtrùm adimpleas, nec ne; aut vix, aut nullo modo ſatis probabiliter ſcire poſſis; ſed tale eſſet præceptum de diligendo Deo magis, ſecundùm gradualem etiam actus intenſionem: ergo non eſt credibile extare tale præceptum. Maior patet, nam aliàs oporteret hominem perpetuò anxium eſſe, nùm ſit reus violati præcepti. Nec poſſet ſatis certâ, & efficaci intentione eniti ad obſeruationem præcepti, ſed quaſi in incertum curreret. Minor autem probatur; quia nihil minùs homini perſpectum eſt, quàm gradus intenſionis, quo elicit internum actum. Sic arguit Valentia diſp. 3. quæſt. 4. puncto primo, & exiſtimat hanc ſententiam communem eſſe inter Theologos, excepto Scoto, qui in 3. diſtinct. 27. §. De primo dico. Videtur velle, quòd debeat Deus ex *In quo fundatur.*

præcepto

præcepto Charitatis etiam intenſivè magìs diligi.

Scoti ſentētia probabilior. Quæ Scoti ſententia mihi magis arridet,imò crediderim,quòd hęc diſtinctio, quæ ponitur inter magis diligere Deum in Charitate appretiatiuè,& inter magìs diligere intenſiuè , locum in Charitate non habeat,& quòd omnis, qui verè diligit Deum ex Charitate appretiatiuè, diligat illum ex eâdem Charitate,magìs quàm cætera omnia etiam intenſiuè. *In quo præſertim eluxit fervor Charitatis martyrū.* Cuius intenſionis argumentum eſt,quòd omnia poſtponit,& contemnit etiam vitam propriam , ne amicitiam cum Deo perdat. Et vnde , amabo feruorem , & intenſionem Charitatis Martyrum venamur,niſi quia exquiſita tormenta ſubire voluerunt,potiùs quàm fidei,& Charitatis iacturam facere?

Nec ſenſibilis amor,& inclinatio ,quā experiri poſſumus circà parentes, filios, & ſimilia eſt argumetum maioris dilectionis ex charitate prouenientis, dummodò firmi in hoc ſtemus,quòd nec pro toto vniuerſo , Deum mortaliter offendere velimus:ſicut non eſſet argumentum,ſi iuſtus, qui intenſè Deum amat, magìs ſenſibiliter triſtaretur de morte parentis , quàm de peccato præterito. *Senſibilis amor ergà parentes non eſt ſemper argumentum imminutæ Charitatis ergà Deum.* Non eſſet,inquam,argumentum ad probandum, quòd magis intenſè ex Charitate diligeret parentem , quàm Deum: huiuſmodi enim ſenſibiles dolores non proueniunt ex maiori intenſione Charitatis ergà creaturam ; ſed ex concupiſcentia,vel alio amore naturali,quæ vtpotè paſſiones, immutant corpus.

Omittimus,quòd motus,& inclinatio, quæ ex Charitate proueniunt,ex Spiritu Sancto mouente, & auxiliante dimanāt, qui non poteſt inordinatè hominis voluntatem mouere , & ad magìs intensè creaturam amandum , quàm ipſum Deum.

In quo conſiſtit amor Dei ſuper omnia. Ex his patet ad argumentum Valentiæ,quòd præceptum Charitatis, de intenſiuè magis amando Deum , non involuit illas difficultates,& ſcrupulos:quia non præcipit aliud,niſi quòd Deus ametur ſuper omnia, ita vt nihil quòd contrà eius legem militat , non obſtante quocunque alio amore, & reſpectu admittamus , & hoc eſt amare magìs Deum , quàm creaturam intenſiuè , appretiatiuè , obiectiuè, & omni modo excogitabili.

Capvt III.

De Dilectione ſui comparatâ ad proximum , & ordine in diligendo conſanguineos,aliosque ad nos pertinentes.

An verò ex Charitate homo magís debeat diligere ſeipſum , quàm proximum,inquirit deinde Author.

Et primò ſtatuit, quòd ſecundùm naturam ſpiritualem debet homo magìs ſe diligere poſt Deum,quam quemcunque alium. *Aſſertio 1.*

Hoc oſtendit ex ipſa ratione diligendi,nam ſicut ſuprà dictum eſt, *Deus diligitur,vt principium boni,ſuper quo fundatur dilectio Charitatis : homo autem ſeipſum diligit ex Charitate ſecundùm rationem, quā eſt particeps prædicti boni:proximus autem diligitur ſecundùm rationem ſocietatis in iſto bono. Conſociatio autem eſt ratio dilectionis ſecundùm quamdam vnionem in ordine ad Deum. Vnde ſicut vnitas potior eſt quàm vnio,ita quòd homo ipſe participet bonum diuinum,eſt potior ratio diligendi, quàm quod alius aſſocietur ſibi in hâc participatione. Et ideò homo ex Charitate debet magìs ſe ipſum diligere quàm proximū. Et huius ſignum eſt , quòd homo non debet ſubire aliquod malum peccati, quod contrarietur participationi beatitudinis,vt proximum liberet à peccato.* Hæc D.Th. *Probatur.* *Quā ratione homo diligit Deum , ſe ipſum, & proximum.*

Vbi Caietanus ait, quòd hinc elicere poſſumus, non eſſe de mente Authoris, quòd homo amet magis commune bonum creatum,quam ſeipſum ſecundùm ſpirituale bonum : ſed ipſemet in bonis ſpiritualibus tenet primum locum amabilis poſt Deum , pro quo non poteſt quis peccare. Pro beatitudine autem,& virtute cuiuſcunque communitatis, nemo debet peccando ſibi nocere. *Caietanus.*

De bonis autem non ſpiritualibus, ſed corporalibus,aliter loquitur S. Thomas. Et vult , quod proximum , quantùm ad ſalutem animæ, magis debeamus diligere, quàm proprium corpus. *Aſſertio 2.*

Quod probat. Illud enim magìs eſt ex Charitate diligendum , quod habet pleniorem rationem diligibilis ex Charitate,vt dictum eſt qu.25 art.1.2.& 12.Cōſociatio autem in plenâ participatione beatitudinis,quæ eſt ratio diligendi proximum,eſt maior ratio diligendi, quàm *Probatur.*

participatio beatitudinis per redundantiam, quæ eſt ratio diligendi proprium corpus; Et ideò proximum quantùm ad ſalutem animæ, magis debemus diligere, quam proprium corpus.

Obiectio.

Et quia hæc veritas, vt iacet, dura videbatur, illam explicat author, & moderatur ad tertium. Cum enim ſibi obieciſſet hoc argumentum. Vnuſquiſque exponit id, quod minus amat pro eo, quòd magis amat; ſed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro ſalute proximi, ſed hoc eſt perfectorum ſecundùm illud Ioan. 15. *Maiorem Charitatem nemo habet, quam vt animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis.* Ergo homo non tenetur ex Charitate plus diligere proximum, quam corpus proprium.

Solvitur.

Et reſpondet, quòd *cuilibet homini imminet cura proprij corporis; non autem imminet homini cura de ſalute proximi, niſi forte in caſu. Et ideò non eſt de neceſſitate Charitatis, quòd homo proprium corpus exponat pro ſalute proximi, niſi in caſu quo tenetur eius ſaluti prouidere: ſed quòd aliquis ſponte ad hoc ſe offerat, pertinet ad perfectionem Charitatis.* Hæc D. Thomas.

Proprium corpus exponere pro ſalute proximi nō eſt de neceſſitate, ſed ſolùm de perfectione Charitatis.

Caietanus duo aduertenda eſſe monet in prædictâ ſolutione: *primum, quòd illâ iam dictâ regulâ, quòd pracepta affirmatiua obligant, quoad exercitium ſolùm in caſu neceſſitatis, Author dicit, quòd etiam pro ſalute ſpirituali proximi homo non tenetur proprium corpus exponere, niſi in caſu neceſſitatis: Extrà autem caſum neceſſitatis ad perfectionem Charitatis hoc ſpectat: Propter, quod laudabiliter ſe ſponte exponunt Religioſi tempore peſtis ad ſpiritualia miniſtranda infectis, quibus ipſi non obligantur. Et ſimile eſt in aliis ſecundùm rationem litteræ, quia homini cuilibet imminet cura proprij corporis, non autem cura ſalutis proximi, niſi in caſu. Ex hâc etiam radice multa quaſtiones ſoluenda ſunt in materiâ defenſionis, vt inferiùs patebit.* Hæc Caietanus.

Monitum Caietani notatu dignum.

Deinde examinat Author, an vnus proximus ſit magìs diligendus, quàm alius; & ſpecialiter, an homo magis debeat diligere filium, quam patrem.

Aſſertio 3.

Et determinat, quòd gradus dilectionis, vt ſuprà dictum eſt, ex duobus penſari poteſt. Vno modo ex parte obiecti, & ſecundùm hoc id quod habet maiorem rationem boni, eſt magis diligendum, & quod eſt Deo ſimilius, & ſic pater eſt magis diligendus quàm filius, quia ſcilicet patrem diligimus ſub ratione principij, quod habet rationem eminentioris boni, & Deo ſimilioris. Alio modo comparatur gradus dilectionis ex parte ipſius diligentis, & ſic magìs diligitur quod eſt coniunctius, & ſecundùm hoc filius eſt magìs diligendus quam pater, vt dicit Philoſophus in 8. Ethicorum cap. 8.

Probatur.

Et hoc multipliciter probatur. Primò quidem, quia parentes diligunt filios, vt aliquid ſui exiſtentes: pater autem non eſt aliquid filij: & ideò dilectio, ſecundùm quam pater diligit filium, ſimilior eſt dilectioni, quâ quis diligit ſeipſum. Secundò: quia parentes magis ſciunt aliquos eſſe ſuos filios, quàm è conuerſo. Tertiò, quia filius eſt magis propinquus parenti, vt potè pars exiſtens, quàm pater filio, ad quem habet habitudinem principij. Quartò: quia parentes diutiùs amauerunt; nam ſtatim pater incipit diligere filium: filius autem tempore procedente, incipit diligere patrem: dilectio autem, quantò eſt diuturnior, tantò eſt fortior, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 9. *non derelinquas amicum antiquum: nouus enim non erit ſimilis illi.*

Quare parentes magis diligunt filios, quàm filij parentes.

Dilectio èo vehementior quò diuturnior.

An autem homo magìs debeat diligere matrem, quàm patrem. Docet Author, quòd in iſtis comparationibus, id, quod dicitur, eſt intelligendum per ſe: vt videlicet intelligatur eſſe quæſitum de patre, inquantum eſt pater, an ſit plus diligendus matre, inquantum eſt mater. Poteſt enim in omnibus huiuſmodi tanta eſſe diſtantia virtutis, & malitiæ, vt amicitia ſoluatur, vel minuatur, vt Philoſophus dicit in 8. Ethic. & ideò vt Ambroſius ait lib. 8. Ethic. cap. 7. boni domeſtici ſunt malis filiis præponendi. Sed per ſe loquendo, pater magis eſt amandus quam mater: amantur enim pater, & mater, vt principia quædam naturalis originis. Pater autem habet excellentiorem rationem principij, quàm mater: quia pater eſt principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis, & materiæ; & ideò per ſe loquendo, pater magis eſt diligendus.

Senſus novi quæſiti.

Pater eſt magìs diligendus quàm mater & quare.

Omnia autem quæ obiici poſſunt, comprehendit Author tribus ſuis argumentis.

Primò

Obiicitur 1. Primò, nam Philoſophus dicit 1. de generat. animal. Fœmina in generatione dat corpus; ſed homo non habet animam à patre, ſed per creationem à Deo: ergo homo plus habet à matre quàm à Patre: plus ergo debet diligere matrem, quàm patrem.

Reſpondetur. Reſpondet, quòd *in generatione hominis mater miniſtrat materiam hominis informem, formatur autem per virtutem formatiuam, quæ eſt in ſemine patris. Et quamvis huiuſmodi virtus non poſſit creare animam rationalem, diſponit tamen materiam corporalem ad huiuſmodi formæ ſuſceptionem.*

Obiicitur 2. Secundò obiicit, quia debemus diligere magis amantem; ſed mater plus diligit filium, quàm pater. Dicit enim Philoſophus in 9. Ethic. cap. 7. *Quòd matres magis ſunt amantes filiorum*: Laborioſior enim eſt generatio matrum, & magis ſciunt, qui ipſarum ſint filij, quàm patres: ergo mater magis eſt diligenda, quàm pater.

Reſpond. Reſpondet, quòd *hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis: alia enim eſt ſpecies amicitiæ, quâ diligimus amantem, & quâ diligimus generantem: nunc autem loquimur de amicitiâ, quæ debetur patri, ac matri ſecundùm generationis rationem.*

Obiicitur 3. Tertiò arguit. Ei debetur maior dilectionis affectus, qui pro nobis plus laborauit, ſecundùm illud ad Rom. vltimo. *ſalutate Mariam, quæ multùm in vobis laborauit.* Sed mater plus laborat in generatione, & educatione quam pater, vnde dicitur Eccleſiaſtici 7. *Gemitum matris tuæ ne obliuiſcaris*: ergo plus debet homo diligere matrem, quàm patrem.

Reſpondetur. Author nihil reſpondet, ſed tantùm dicit, ad tertium patet. Sine dubio ex modò dictis, quod hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis: alia eſt enim ſpecies amicitiæ, quâ diligimus pro nobis laborantem, & quâ diligimus generantem. Et ita benè Caietanus vnico verbo inquit, *ſollicitè conſerua, quòd in hoc articulo formalis eſt ſermo, & cæteris paribus: Ex hoc enim ſoluuntur quæſtiones id eſt, quòd quæſitum eſt intelligendum per ſe, & de patre, & de matre formaliter, & vt ſic, quia ex alio capite, vel bonitatis, vel malitiæ parentum, vel ex labore, & amore vnius, potiùs quam alterius, poteſt aliter res ſe habere, ſed loquimur de eo quod eſt debitum per ſe reſpectu vtriuſque parentis, altero concurrente per modum principij actiui, & diſponentis ad formam, altero per modum paſſiui, & præbentis materiam.*

Alia eſt ſpecies amicitiæ, quâ diligimus parentes vt tales, & vt pro nobis laborantes.

Noua reſponſio Caietani. Et quamvis, vt vidimus ſatis ex litterâ ſatisfactum ſit illi tertio argumento, tamen Caietanus iudicat ſolutionem deficere, & reſpondendum docet iuxta ea, quæ modò diximus, quòd *maior excellentia principij in patre præponderat maiori labori matris in generatione: quoniàm ratio boni magis attenditur in obiecto per ſe dilectionis quàm ratio difficilis, ſeu laborioſi. Et præcipuè hoc inuenitur in propoſito, quoniam maternus labor intrà latitudinem paſſiui, materialiſque principij concluditur: Totam namque latitudinem paſſiui, materialiſque principij excedi ab actiuo principio conſtat: Et ideò vndique argumentum deficit, quamvis directè, & ex propriis patris, & matris, vt principia ſunt generationis, procedat.* Hæc Caietanus.

Aſſertio 4. An verò homo plus debeat diligere vxorem, quàm patrem, & matrem, reſpondet Author ex doctrinâ ſuprà adductâ de dilectione patris, & filij. Quòd gradus dilectionis attendi poteſt, & ſecundùm rationem boni, & ſecundùm coniunctionem ad diligentem: Secundùm ergo rationem boni, quod eſt obiectum dilectionis, magis ſunt diligendi parentes, quàm vxores; quia diliguntur ſub ratione principij, & eminentioris cuiuſdam boni: ſecundùm autem rationem coniunctionis magìs diligenda eſt vxor; quia vxor coniungitur viro, vt vna caro exiſtens, ſecundùm illud Mat. 19. *Itaque iam non ſunt duo, ſed vna caro.* Et ideò intenſiùs diligitur vxor, ſed maior reuerentia eſt parentibus exhibenda.

Obiectiones. Suis argumentis perſtringit Author omnia, quæ obiici poſſent. Primò propter vxorem relinquit homo patrem, & matrē, vt dicitur Geneſ. 2. ſed non dimittitur res aliqua, niſi propter magìs dilectam: ergo. Iterùm Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. Quòd viri debent diligere vxores ſicut ſeipſos; ſed homo debet magis diligere ſeipſum, quàm parentes: ergo etiam magis debet diligere vxorem quàm parentes. Item, vbi ſunt plures rationes dilectionis, ibi debet eſſe maior dilectio; ſed in amicitiâ, quæ eſt ad vxorē, ſunt plures rationes dilectionis. Dicit enim Philoſophus in 8. Eth. quòd in hâc amicitiâ videtur eſſe vtile, & delectabile, & propter virtutem, ſi virtuoſi ſint coniuges: ergo maior debet eſſe dilectio ad vxorem, quàm ad parentes.

Soluuntur.

Ad hæc reſpondet S. Doctor, quòd non quantùm ad omnia deſeritur pater, & mater propter vxorem. In quibuſdam enim homo magis debet aſſiſtere parentibus, quàm vxori: ſed quantùm ad vnionem carnalis copulæ, & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret vxori. Et quantum ad id, quod ex verbis Apoſtoli obiicitur, reſpondet non eſſe ſit intelligenda, vt homo debeat diligere vxorem ſuam æqualiter ſibi ipſi; ſed quia dilectio, quam aliquis habet ad ſeipſum, eſt ratio dilectionis, quam quis habet ad vxorem ſibi coniunctam. Ad id verò, quod de pluribus rationibus dilectionis, & amicitiæ obiiciebatur, reſpondet, quòd etiam in amicitiâ paternâ inueniuntur multæ rationes dilectionis, & quantùm ad aliquid præpond erant rationi dilectionis, quæ habetur ad vxorem, ſecundùm ſcilicet rationem boni, quamvis illę præponderent ſecundùm coniunctionis rationem.

Quomodò intelligitur relinquendos eſſe parentes propter vxorē.

Denique, an magìs debeamus diligere benefactorem, quàm beneficiatum.

Aſſertio vltima.

Reſpondet ex eâdem doctrinâ, quòd benefactor habet rationem excellentioris boni, cùm ſit principium boni in beneficiato, ſicut, & de patre dictum eſt, & ſic benefactor eſt magis diligendus. Ratione autem maioris coniunctionis, quia beneficiatus eſt quaſi quoddam opus benefactoris (Vnde conſueuit dici, de aliquo, Iſte eſt factura illius) ſecundùm hanc rationem magìs eſt diligendus beneficiatus, vt Philoſophus probat in 9. Ethic. Habet ergo benefactor in beneficiato aliquod bonum, & è conuerſo; ſed benefactor inſpicit in beneficiato ſuum bonum honeſtum, & beneficiatus in benefactore ſuum bonum vtile: Bonum autem honeſtum delectabiliùs conſideratur, quam bonum vtile: tum quia eſt diuturnius, vtilitas enim citò tranſit, & delectatio memoriæ non eſt ſicut delectatio rei præſentis: tùm etiam quia bona honeſta magìs cum delectatione recolimus, quam vtilitates, quæ nobis ab aliis euenerunt. Prætereà quia ad amantem pertinet agere, vult enim, & operatur bonum amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati: Et ideò excellentius eſt amare; & propter hoc ad benefactorem pertinet, vt plus amet. Inſuper, quia difficilius eſt beneficia impendere, quàm recipere: Ea verò, in quibus laboramus, plus diligimus; quæ verò nobis de facili proueniunt, quodammodò contemnimus.

Bonum honeſtum conſideratur delectabiliùs quàm vtile.

Diliguntur magis quæ maiori labore acquiruntur.

QVÆSTIO XXVII.

De principali actu Charitatis, qui eſt dilectio.

ARTICVLVS I.

Vtrùm Charitatis ſit magis proprium amari, quàm amare.

CONCLVSIO. Magis propriū eſt Charitati amare, quam amari, Oſtendetur infrà.

ARTICVLVS II.

Vtrùm amor, ſecundùm quòd eſt actus Charitatis, ſit idem quod benevolentia.

CONCLVSIO. Dilectio quæ eſt actus Charitatis, includit benevolentiam, ſed inſuper addit vnionem affectus ad rem amatam.

Probatur in argumento ſed contrà ex Philoſopho lib. 9. Ethic. cap. 5. Vbi dicit, quòd *benevolentia neque eſt amicitiâ, neque eſt amatio, ſed amicitiæ principium,* ſed Charitas eſt amicitia: ergo benevolentia non eſt idem quòd dilectio, quæ eſt Charitatis actus.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus ſit propter ſe ipſum ex Charitate diligendus.

CONCLVSIO. Si dictio, propter, dicat genus cauſæ finalis, vel formalis, vel efficientis, Deus non diligitur propter aliud: quia ipſe nō ordinatur ad aliud ſicut ad finē, neque informatur aliquo alio, per quod ſit

ſit formaliter bonus, neque eſt ab aliquâ cauſâ efficiente eius bonitas: ſimiliter Deus eſt propter ſe ipſum ex Charitate diligendus, ſi dictio, propter, dicat rationem finis, & rationem formalem. Veritas huius doctrinæ conſtat ex omnibus hactenùs dictis in hoc tractatu.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm Deus in hâc vitâ poſſit immediatè amari.

CONCLVSIO eſt affirmatiua. Probatur. Charitas tendit in Deum, ſecundùm quod in ſe bonus eſt: ergo immediatè etiam in hâc vitâ poteſt Deus amari. Et in hoc eſt differentia inter cognitionem, & amorem, quòd cognitio, quam hîc de Deo habemus, eſt mediata, & ænigmatica, & ſubinde euacuatur in patriâ, vt patet 1. ad Cor. 13. ſed Charitas non euacuatur, quia immediatè Deo adhæret in viâ, & in patriâ.

Diſcrimen inter cognitionem, & amorem Dei.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Deus poſſit totaliter amari.

CONCLVSIO. Si modus totalitatis referatur ad rem dilectam, Deus totaliter eſt diligendus: & ſimiliter, ſi totalitas referatur ad diligentem. Vnde Deuteron. 6. dicitur. ***Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*** Si autem totalitas dilectionis conſideretur ſecundùm comparationem diligentis ad rem dilectam, vt modus diligentis adæquet rem dilectam, videlicet, vt tantùm diligamus Deum, quantum ipſe diligibilis eſt, hoc modo non poteſt Deus totaliter diligi.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm diuinæ dilectionis ſit aliquis modus habendus.

CONCLVSIO. In dilectione Dei inuenitur modus ſicut in menſurâ, in qua non poteſt eſſe exceſſus, ſed quantò plus attingitur regula, tantò melius eſt, & ita quantò Deus plus diligitur, tantò melior eſt dilectio.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm ſit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum.

CONCLVSIO. Dilectio amicorum ſecundùm ſe conſiderata melior eſt quàm dilectio inimicorum: Ex aliâ parte poteſt dilectio inimici præminere dilectioni amici,

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm ſit magis meritorium diligere proximum, quàm Deum.

CONCLVSIO. Si vtraque dilectio ſeorſim conſideretur, dilectio Dei eſt magis meritoria; ſi verò dilectio Dei, accipiatur ſecundùm quod ſolus diligitur, & dilectio proximi accipiatur ſecundùm quod proximus diligitur propter Deum, tunc dilectio proximi præeminet.

CAPVT VNICVM.

Quiſnam ſit propriè actus Charitatis; & quomodò in Deum feratur, & vnde eius meritum deſumendum.

STatuit S. Doctor, quòd amor, qui eſt actus Charitatis, propriè non conſiſtit in hoc, vt quis ametur, ſed vt amet. *Aſſertio.*

Probatur, quia Charitas eſt habitus quidam operatiuus, cui competit inclinatio ad proprium actum, qui eſt amare; ſed amari non eſt actus Charitatis, ſed eſt potiùs terminare actum amoris. Prætereà ſecundùm Ariſtotelem 8. Eth. cap. 8. Amicitia magìs conſiſtit in amare quàm in amari; ſed Charitas eſt amicitia; ergo magis conſiſtit in amare, quàm in amari. *Probatur.*

Deinde ſtatuit hunc actum Charitatis, quo quis amat, non eſſe nudè, & ſimpliciter beneuolentiam, ſed beneuo- *Vnio Charitatis in quo conſiſtit.*

 lentiam

lentiam cum quadam affectus vnione ergà rem amatam:quæ vnio conſiſtit in hoc,quod velimus bonum rei dilectæ,illud æſtimantes, tanquam aliquo modo ad nos pertinens,ac proinde vt quodammodò noſtrum.

Et probatur ex Dionyſio cap.4. de diuin.nomin.vbi dicit,quòd amor eſt vnio quædam & Ariſt.9.Ethic.cap.4.ait,beneuolentiam,neque eſſe amicitiam, neque amiſſionem,ſed amicitię principium.

Experientia notanda.

Præterea, quia contingit ſæpiùs nos velle beneuolentiâ quadam ſimplici bonum aliquid iis, quos nedùm amare propriè dicimur, vt accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere, quãuis illũ non propriè amare cẽſeamur.In dilectione ergo, ſecundùm quod eſt actus Charitatis, includitur quidem beneuolentia, ſed dilectio ſiue amor addit vnionem affectus.

An autem in hac Charitate, quâ Deum diligimus, ſit aliquis modus habendus.

Docet Author,quòd Philoſophus ait in 2.phyſic.quòd finis habet modum ſecundùm ſeipſum, ea verò quæ ſunt ad finem, habent modum ex eo quòd ſunt fini proportionata.Et ideò ſicut ipſe Philoſophus dicit 1.politic. appetitus finis in omnibus actibus eſt abſque fine, & termino: eorum autem quæ ſunt ad finem, eſt aliquis terminus; non enim, medicus imponit aliquem terminum ſanitati, ſed facit eam perfectam, quantumcumque poteſt, ſed medicinæ imponit terminum.Non enim dat tantùm de medicinâ quantum poteſt, ſed ſecundùm proportionem ad ſanitatem: quam quidem proportionem, ſi medicina excederet, vel ab eâ deficeret, eſſet immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum, & affectionum eſt dilectio Dei, per quam maximè attingimus vltimum finem. Et ideò in dilectione Dei non poteſt accipi modus, ſicut in re menſuratâ, vt ſit in eâ accipere plus, & minus: ſed ſicut inuenitur modus in menſurâ, in quâ non poteſt eſſe exceſſus, ſed quantò plus attingitur regula,tantò melius eſt: & ita quantò Deus plus diligitur,tantò eſt dilectio melior.

Appetitus finis eſt ſine termino; eorũ autẽ quæ ſunt ad finem,eſt aliquis terminus.

Noua & maior difficultas

Maior difficultas occurrit in quæſtione,an ſit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum, in quâ difficultate Durandus in 3. diſt.30. quæſt. vlt. exiſtimat quod dilectio inimici ſit magìs meritoria, ex hoc præcipuè ductus fundamento, quod eſt tertium argumentum ex his quæ ſibi obiicit Author. Videlicet, quia dilectio inimici ex naturâ operis exigit maiorem conatum, quia eſt difficilior ſecundùm ſe. Cum Durando ſentiunt plures alij Doctores.

Opinio Durandi.

Aſſertio 2.

Cæterùm oppoſitum hîc docet Author, & eſt veriſſimum, quod oſtendit optimo diſcurſu à priori, præmiſſâ hâc diſtinctione, quod *ratio diligendi proximum ex Charitate Deus eſt: cum ergo quæritur,quid ſit magis meritorium,vel melius,vtrùm diligere amicum, vel inimicum, dupliciter iſtæ dilectiones comparari poſſunt; vno modo ex parte proximi, qui diligitur: alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici: quia amicus melior eſt,& magis coniunctus, vnde eſt materia magis conueniens dilectioni: & propter hoc actus dilectionis ſuper hanc materiam tranſiens melior eſt; vnde, & eius oppoſitum eſt deterius: peius enim eſt odiſſe amicum quàm inimicum.*

Dilectio amici praeminet dilectioni inimici ex parte proximi,qui diligitur.

At verò ſecundo modo, ſcilicet ex parte rationis, propter quam diligitur, dilectio inimici præeminet propter duo. Primò quidem, quia dilectionis amici poteſt eſſe alia ratio quàm Deus, ſed dilectionis inimici ſolus Deus eſt ratio: ſecundò, quia præſuppoſito, quòd vterque propter Deum diligatur, fortior oſtenditur eſſe Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, ſcilicet vſque ad dilectionem inimicorum: ſicut virtus ignis tantò oſtenditur eſſe fortior, quantò ad remotiora diffundit ſuum calorem. Tantò ergo oſtenditur diuina dilectio eſſe fortior, quantò propter ipſam difficiliora implemus: ſicut, & virtus ignis tantò eſt fortior,quantò cõburere poteſt materiam minùs combuſtibilem.

Dilectio inimici præfertur è contrà ex parte rationis propter quam diligitur, & quare.

Sed,ſicut idem ignis in propinquiora fortiùs agit, quàm in remotiora; ita etiam Charitas feruentiùs diligit coniunctos,quàm remotos; & quantùm ad hoc, dilectio amicorum ſecundùm ſe conſiderata eſt feruentior, & melior, quam dilectio inimicorum.Sed vt arguit Author in argumento ſed contrà. Illud, quod eſt meliùs, eſt magis meritorium, at melius eſt diligere amicum, quia melius eſt diligere meliorem:amicus autem, qui amat, eſt melior inimico, qui odit. Abſolutè ergo diligere amicum eſt magìs meritorium, quàm diligere inimicum.

Amicum diligere eſt abſolutè magis meritorium, quàm diligere inimicum.

Ad argumentum Durandi, Reſpondemus cum Caietano ex doctrinâ Authoris ad 3. art.8. huius quæſt. quod plus

Eruitur fundamentum Durandi.

plus facit ad rationem meriti, & virtutis bonum, quàm difficile; vnde non oportet, quòd omne difficile ſit magìs meritorium, ſed quod ſit ita difficilius vt etiam ſit melius. Duo ergo concurrunt ad virtutem, bonum & difficile, ſed plus facit ad rationem virtuoſi actus, bonum, quam difficile, & propterea non quantò difficilior ex naturâ operis, niſi etiam ſit melior, actus iudicandus eſt ſimpliciter magìs meritorius. Et propterea, licet dilectio inimici ſit difficilior, non tamen eſt magìs meritoria: ſicut etiam dilectio proximi eſt magis difficilis quàm dilectio Dei, non tamen eſt magis meritoria.

Obiicit D. Thomas. Illud Matthæi.5. *ſi diligitis eos, qui vos diligunt quam mercedem habebitis?* Dilectio ergo amici non meretur mercedem; ſed diligere inimicum meretur mercedem, vt ibidem oſtenditur: ergo magìs eſt meritorium diligere inimicos quam amicos. *Obiicitur ex ſcripturâ.* Reſpondet, quòd tunc dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, *Reſpond.* quando propter hoc ſolum amantur, quia amici; & hoc videtur accidere, quando ſic amantur amici, quòd inimici non diligantur. Eſt tamen meritoria amicorum dilectio, ſi propter Deum diligantur, & non ſolùm, quia amici ſunt.

Et hæc in tractatu de Charitate.

INDEX

INDEX
RERVM NOTABILIVM,
quæ in his Commentariis in ſecundam ſecundæ continentur.

Prior numerus paginam, poſterior columnam indicat.

A

ACCIDENS.

ACcidens ſecundùm ſuum eſſe eſt imperfectius ſubiecto; at ſecundùm rationem ſuæ ſpeciei eſt aliquando perfectius, aliquando imperfectius. pag 142.col.2

Actio.

Actio Dei infundens nobis revelationem non ingreditur rationem formalem obiecti fidei. 11.c.2
Actiones noſtræ ſunt meritoriæ, inquantum procedunt à libero arbitrio moto per gratiam. ibid.

Actus.

Actus voluntatis deſumunt bonitatem, & rectitudinem ab obiecto, prout voluntati ab intellectu proponitur; actus verò intellectus ab eo vt eſt à parte rei. 23.c.1
Actus vnus & idem numero poteſt à pluribus virtutibus provenire. 52.c,2
Actus exterior pertinet ad illam virtutem, ad cuius fines ordinatur. 59.c.1
Actus fidei dicit ordinem ad obiectum intellectus, & voluntatis. 62 c.2
Eſt tamen immediatè actus intellectus. 64.c.1
Actus voluntarij recipiunt ſpeciem à fine. 65.c.1
Actus vnde dicitur deformis. 79.c.1
Actuum humanorum duplex menſura proxima, & remota. 101.& 102.c.1
Sperare, & diligere ſunt Actus diuerſi, quamuis ſint in eadem potentiâ. 106.c.1
Actus virtutis eſt non ſolùm facere, ſed etiam velle facere. 108.c.2
Actus timoris in viâ, & in patriâ. 121.c.2
Actus Charitatis requirit, quòd inſit animæ forma habitualis potentiæ naturali ſuperaddita. 140.c.1
Nullus Actus perfectè producitur ab aliquâ potentiâ, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis. ibid.
Actus Charitatis eſt perfectiſſimus, & maximè delectabilis. ibid.c.2
Actus humani deſumunt ſuam bonitatem à debita regulâ, ſeu menſurâ. 142.c.1
Forma Actus tùm intrinſeca, tùm extrinſeca vnde petitur. 147.c.2
Actus procedens ex Charitate ordinatur ad augmentum Charitatis per modum diſpoſitionis, & per modum meriti; præcedens autem Charitatem ſolùm per modum diſpoſitionis. 150.c.2
In Actu remiſſo deeſt proportio ad augmentum habitus neceſſaria. 151.c.1
Actus, quo adultus ſe diſponit ad gratiam, eſt menſura quantitatis illius. ibid.c.2
Actus noſtri, quâ ratione diſponunt ad gratiam. ibid.
Actus etiam remiſſi merentur augmentum gratiæ de condigno, ſed dependent à diſpoſitione ſubiecti, vt à conditione. 157.c.1

Amicitia.

Amicitia ſumitur, vel pro relatione qua amicus amico dicitur, vel pro fundamento talis relationis. 137.c.1
Amicitiæ conditiones aſſignantur. ibid.& c.2
Amicitia quædam poteſt eſſe inter hominem, & Deum. ibid.
Amicitia poteſt ſe ad aliquem extendere, vel ratione ſui ipſius, vel ratione alterius. 138.c.1
Amicitiæ tres ſpecies aſſignantur ab Ariſtotele. ibid.
Datur Amicitia naturalis hominis ad Deum, ſed imperfecta. 139.c.1
Amicitiæ ſubſtantia ſalvatur in amore benevolentiæ cum relatione mutuâ; quod tamen non ſufficit ad eius perfectionem. ibid.
Diverſæ ſpecies Amicitiæ attenduntur ſecundùm diuerſitatem finis, vel communicationum. 144.c.1
Amicitia Charitatis fundatur in communicatione beatitudinis. 164.c.1
Amicitia reſpicit principaliter bonum, in cuius communicatione fundatur. 168.c 1
Amicitia Charitatis fundatur in communicatione donorum gratiæ. ibid.
Alia eſt ſpecies Amicitiæ, quâ diligimus parentes vt tales, & vt pro nobis laborantes 171.c.1

Amor.

Index Rerum Notabilium.

Amor.

Amor non eſt ratio formalis ſperandi aliis, ſed potiùs conditio præſuppoſita. 103.c.2
Amor diuiditur in perfectum, & imperfectum. 105.c.2
Ex Amore agens, quare dicitur liber. 117.c.2
Amor ſui poteſt Charitati opponi, & in Charitate includi. 118.c.2
Amor ſui in beatis eſt omninò ſubiectus diuino timori. 122.c.1
Amor Dei reddit homines minùs attentos ad proprium bonum. 123.c.1
Solus Amor, qui eſt cum benevolentiâ, habet rationem amicitiæ. 137.c.1
Datur Amor Dei ſuper omnia naturalis, qui tamen non habet perfectam rationem amicitiæ. 138.c.2
Amor Dei naturalis non eſt Amor concupiſcentiæ, ſed benevolentiæ. ibid.
Amoris naturalis, & ſupernaturalis officia. ibid.
Amor benevolentiæ Dei ergà creaturas, ſolis beneficiis naturalibus comprobatus, non attingit perfectionem amicitiæ. 139.c.2
Amor Dei in ſui ratione importat quòd ſit actus voluntatis. 140.c.1
Amor Dei præfertur cognitioni in viâ; ſecùs autem in patriâ. 146.c.2
Amor naturalis non poteſt eſſe peruerſus, nec proinde principaliùs ferri in creaturam. 167.c.1
Amor ſenſibilis ergà parentes non eſt certum argumentum imminutæ Charitatis ergà Deum. 169.c.1
Amor Dei ſuper omnia in quo conſiſtit. ibid.
Amoris, & cognitionis Dei diſcrimen. 173.c.1

Angelus.

Angelus ſupremus nõ poteſt illuminari, niſi à Deo; nec etiam alij in primo inſtanti ſuæ creationis. 41.c.2
Non eſt veriſimile quòd myſteria fidei fuerint ſupremo Angelo confusè propoſita. 42.c.2
Angelus in primâ illuminatione ſe habuit eodem modo, quo homo Catholicus. ibid.
Angeli ſuperiores habent maiorem notitiam diuinorum, vt inferiores illuminent. 56.c.1
Angelus in primâ ſuâ conditione habuit fidem. 70.c.2.71.c.1.& 83.c.2
In Angelis Deus erat ſimul condens naturam, & largiens gratiam. 71.c.2
Angeli non erant perfectè Beati antè Confirmationem, vel lapſum, & quare. 112.c.2
Angelos etiam debemus ex Charitate diligere. 163.c.2
Angelus etiam naturali dilectione plus, & principaliùs diligit ſe ipſum quàm Deum. 167.c.1

Anima.

Anima non eſt capax Dei, niſi ſecundùm mentem. 106.c.1
Anima Chriſti in primo inſtanti fuit ſanctificata habitualiter per proprios actus, & ſimul habuit viſionem beatificam. 156.c.1
Anima rationalis creatur à ſolo Deo; dicitur tamen introduci, vel expelli ab agente naturali. 161.c.1

Apoſtaſia.

Apoſtaſia abſolutè & ſimpliciter dicta pertinet ad infidelitatem. 96.c.1 & 2
Apoſtaſiæ nominis ſignificatio, & vſus. ibid.c.2
Apoſtaſia propriè dicitur ſola ſeparatio à Deo per fidem. ibid.
Apoſtaſia pertinet ad intellectum. ibid.
Apoſtaſia non diſtinguitur ſpecificè ab hæreſi, ſed eam notabiliter aggrauat. ibid. & ſeq.
Apoſtaſia eſt in confeſſione aperienda. ibid. & ſeq.
Apoſtaſia diverſificatur ſpecie per terminum ad quem. 97.c.1
Apoſtaſia non dicit particularem ſpeciem infidelitatis diſtinctam ab aliis. ibid.c.2

Apoſtata.

Apoſtata eſt verè hæreticus, ac ſimpliciter talis habendus. 97.c.2
De Apoſtatis idem fit iudicium, ac de hæreticis in foro exteriori. ibid.

Apoſtolus.

Apoſtoli fuerunt inſtructi die Pentecoſtes de omni veritate ad fidem pertinente. 48.c.2
Non tamen docti fuerunt de omnibus futuris. 49.c.1
Apoſtoli non fuerunt ſimpliciter deputati, ſed Magiſtri fidei conſtituti. ibid.
Apoſtoli receperunt ſimul cum Spiritu Sancto, donum intellectus in omni plenitudine. ibid.
Apoſtoli D. Petrum reprehenderunt, quamvis ſcirent ipſum eſſe irreprehenſibilem, & quare. 50.c.1 & 2.
Apoſtoli ſolùm iuxtà neceſſitates occurrentes futurorum contingentium notitiam habuerunt. ibid.

Appellatio.

Appellatio variatur, dum fit tranſitus ab eo quod eſt cognoſci tale, ad id quod eſt eſſe tale. 36.c.2

Appetitus.

Appetitus finis eſt ſine termino: eorum autem, quæ ſunt ad finem, eſt aliquis terminus. 174.c.1

Axioma.

Axioma. Nihil ſubeſt alicui potentiæ, vel habitui, niſi mediante ratione formali obiecti. 20.c.1
Axioma Quotiès in ſcripturâ reperitur Dominus præcipiens, aut volens malum culpæ, debet intelligi permiſſiuè. 22.c.1
Axioma. Illud, à quo aliquid ſpeciem ſortitur, ſe habet per modum formæ in rebus naturalibus 65.c.1
Axioma. In ſupernaturalibus procedendum eſt, quantùm fieri poteſt, ad modum naturalium 152.c.2
Axioma. Quælibet pars vniuerſi magìs inclinatur in bonum totius, quàm in proprium. 166.c.1
Axioma ſeu proloquium Ariſtotelis, Amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum, quomodò intelligitur. 167.c.1

B

BEATITVDO.

Beatitudo alia naturalis, alia ſupernaturalis. 5.c.2
Beatitudinis pignus, quomodò habetur in viâ, 71.c.2
Beatitudinis perfectio requirit certitudinem de eius perpetuitate in beato. 112.c.1
Beatitudo reſpondens dono timoris eſt Paupertas Spiritus. 123.c.2

Beatus.

Beati poſſunt aliqua ſperare, ſed non ſecundùm propriam rationem virtutis Theologicæ. 107. c.2. & ſeq.
Beati ſperant aliis, non virtute ſpei, ſed Charitatis. 110.c.1
Beatus timet ſeparationem à Deo vt abſolutè poſſibilem. 121.c.2
In Beatis amor ſui eſt omninò ſubiectus amori divino. 123.c.1
Beatus videns omnimodam rationem boni eſſe in Deo, neceſſariò illum amat etiam quoad exercitium, 161,c.1

Bonum,

Summum Bonum non poteſt acquiri niſi per auxilium divinum. 102.c.2
Boni obtinendi impoſſibilitatem nobis ſuadet nimia deiectio mentis. 127.c.1
Bonum divinum eſt obiectum Charitatis ſecundùm omnem ſuam perfectionem. 143.c.1
Bonum duplex à Deo recipimus, ſcilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. 166. c.1
Bonum totius diligit pars, ita vt ſe ipſam referat ad bonum totius. 167.c.2
Bonum totius eſt bonum partis. ibid.
Bonum alterius aliquid eſſe contingit dupliciter. ibid.
Bonum honeſtum delectabiliùs conſideratur, quàm bonum vtile. 172.c.1

C

CAVSA.

Cauſa exterior inducens ad fidem, ſed inſufficienter, eſt duplex. 78.c.1

Certitudo.

Certitudo poteſt inveniri in aliquo, vel eſſẽtialiter, vel participatiuè. 115.c.1
Certitudo ſpei conſiſtit in hoc quòd attingat obiectum ſuum infallibiliter. ibid.c.2

Charitas.

Charitas ponitur in voluntate ad hoc vt vniatur cum ſummo bono per ſpiritualem transformationem. 5.c.2
Charitas præcedit fidem & ſpem ordine perfectionis, ſubſequitur autem ordine generationis. 6.c.1
Charitas eſt forma fidei. 65.c.1. & 2
Non tamen eſt forma intrinſeca. ibidem & 67. c.1
Charitate perficitur actus fidei. 65.c.2
Charitas eſt vinculum perfectionis, & connexio ſpiritualis ædificij. 69. c.2 & ſeq.
Charitas eadẽ eſt, quâ quis diligit Deum, ſeipſum, & proximum. 103.c.2
Charitas quomodò facit inhærere Deo. 104.c.2
Charitatem amittens ergà Deum, amittit etiam ergà proximum. 107.c.2
Charitas eſt amicitia. 136.c.1 & ſeq.
Charitatis Ethymologia. 137.c.1
Charitatis diuerſæ acceptiones. ibid.
Charitas vt actus, definitur à D. Auguſtino motus animi ad fruendum Deo propter ipſum, & ad ſe, atque proximum propter Deum. ibidem.
Charitas vt habitus, definitur virtus Theologica eleuans appetitum intellectivum ad amandum Deum vt auctorem ſupernaturalem. ibidem.
Charitas habet omnes conditiones veræ amicitiæ. ibid.& c.2
Charitas, quâ inimicus diligitur, etiam amicitia nuncupari poteſt. 138.c.1
Charitas efficit vt etiam Peccatores diligamus propter Deum. ibid.
Charitas diligit Deum, ſecundùm quod eſt obiectum beatitudinis, & homo habet ſocietatem ſpiritualem cum illo. ibid.
Charitas eſt forma creata, & habitus potentiæ naturali ſuperadditus. 139.c.2.& ſeqq.
Charitati ſingulare eſt quòd ſit immediatè à Spiritu Sancto. 140.c.1
Charitatis actus eſt perfectiſſimus, & maximè delectabilis. ibid.c.2
Charitas quâ ratione dicatur diffuſa in cordibus noſtris per Spiritum Sanctum. ibid.
Charitas, quâ Deum diligimus, eſt quædam participatio divinæ Charitatis. 141.c.1
Charitas eſt virtus quæ coniungit nos Deo. ibidem.
Charitas eſt virtus ſpecialis, & diſtincta ab aliis. ibid.& 142.c.2
Charitas eſt vna virtus indiſtincta ſpecie. ibid. & 144.c.1 & 2
Charitatis eſt vnicus finis, & vnica communicatio æternæ beatitudinis. ibid.
Charitas eſt excellentiſſima omnium virtutum. ibid.& 145.c.2 & ſeqq.
Sine Charitate non poteſt eſſe vera virtus ſimpliciter. 142.c.1
Charitas eſt forma omnium virtutum. ibid.
Charitas eſt maxima omnium virtutum, quia coniungit nos Deo. ibid.
Sola Charitas tendit in Deum, vt eſt bonum ſupernaturale. 143.c.1
Charitatis obiectum eſt bonum divinum ſecundùm omnem ſuam perfectionem. ibid.
Charitatis obiectum fuſiùs determinatur. ibid. c.2 & ſeq.
Charitatis diſcrimen ab aliis virtutibus in attingendo Deum. ibid.
Charitas vt amicitia hominis ad Deum, fundatur in quadam communicatione. ibid.
Eadem Charitate diligitur Deus & proximus. 144.c.1
Charitas eſt vna propter vnitatem divinæ bonitatis, ſicut fides eſt vna ob vnitatem divinæ veritatis. ibid.
Charitas reſpicit vnicam rationem diligendi Deum ibid.c.2

Charitatis principale obiectum eſt Deus, propter quem diligitur proximus. ibid.
Charitas Dei & proximi non ſunt virtutes diſtinctæ, ſicut latria, & dulia, & quare. 145. c. 1
Charitatis vnicum eſt motivum ad diligendum Deum, & proximum. ibid.
Charitas attingit Deum, vt in ipſo ſiſtat, non autem vt aliquid nobis ex ipſo proveniat, ſicut fides & ſpes. 146.c.1
Charitas ordinat actus omnium aliarum virtutum in vltimum finem. 147.c.2
Charitas cauſatur in nobis per infuſionem. 148. c.1
Charitas importat communicationem hominis cum Deo, nō ſecundùm bona naturalia, ſed ſecundùm dona gratuita. ibid.
Quantitas Charitatis non dependet ex conditione naturæ, ſed ex voluntate Spiritus Sancti. ibid. c.2
Charitas viæ poteſt augeri. ibid.
Charitatis augmentum conſiſtit in hoc quòd magis intendatur in ſubiecto. 149.c.1
Charitas non augetur effectiuè per quemlibet actum; quamvis quilibet actus Charitatis diſponat ad eius augmentum. ibid. & 150. c.1
Charitas effectivè non poteſt augeri, niſi à ſolo Deo. ibid.c.2
Charitatis augmentum ſpirituale aſſimilatur augmento corporali. 150.c.1
Charitatis habitus augetur ab actu illius per quamdam proportionem actus ad augmentum habitus. 151.c.1
Charitatis augmentum cadit ſub merito condigni. 153.c.2
Charitatis actus procedit à lumine gloriæ in genere cauſæ efficientis, & diſponit ad illud in genere cauſæ materialis. 156. & 157.c.2
Actus à Charitate imperatus, Charitatis bonitatem & meritum induit. 158.c.1
Charitas augetur in infinitum in ſtatu viæ. ibid. & c.2
Charitas viæ non poteſt eſſe perfecta ex parte diligibilis; benè tamen ex parte diligentis. ibid. & 159.c.1
Charitas creaturæ dicitur perfecta, quando pro viribus Deum diligit. 159.c.1
Charitas Patriæ conſiſtit in hoc quòd totum cor hominis actualiter ſemper feratur in Deum. ibid.
Charitas poſſibilis in viâ conſiſtit in hoc quòd homo ſe totum applicet rebus divinis. ibid.
Charitas communis viæ conſiſtit in hoc quòd homo habitualiter cor ſuum ponat in Deo. ibid.
Charitatis tres gradus aſſignantur à D. Auguſtino, in quibus eſt incipiens, proficiens, & perfecta. ibid.
Charitas non poteſt propriè diminui. ibid.c.2
Diſpoſitio tamen ad eius corruptionem poteſt vocari diminutio illius. ibid.& 160.c.2.
Charitas poteſt amitti ſolùm ex parte ſubiecti in viâ. ibid.
Amittitur autem per vnum actum peccati mortalis. ibid.
Charitas non cauſatur ab humanis actibus, ſed à ſolo Deo. 160.c.1
Charitatis diminutio non poteſt eſſe, niſi vel à Deo; vel à peccato. ibid.
Charitas à ſolo Deo cauſatur in animâ, dependet tamen in ſuo eſſe ab inhæſione animæ. 161.c.1
Charitas eſt amiſſibilis in viâ, non autem in Patriâ. ibid.
De ratione Charitatis eſt, vt homo ita Deum diligat, quòd velit in omnibus ſe illi ſubiicere ibid.c.2
Charitas non ſolùm ſe extendit ad dilectionem Dei, ſed etiam ad dilectionem proximi. 162.c.1
Charitas ex Charitate diligitur, & quomodò. ibid.
Charitas, vt habet rationem amicitiæ, non poteſt eſſe ad ſe ipſum: benè tamen ſecundùm propriam rationem. ibid.
Charitas etiam poteſt ſe extendere ad proprium corpus, & quomodò. ibid.
Charitatis actus debet ſe extendere ad inimicum, in quantum proximus eſt. ibid.
Charitas inimicorum quid à nobis exigit. ibid.
Charitas ſe extendit etiam ad Angelos. ibid.c.2
Quatuor ſunt ex Charitate diligenda ſcilicet Deus, proximus, corpus noſtrum, & nos ipſi. ibid.
In his, quæ diliguntur ex Charitate, attenditur aliquis ordo. 164.c.1
Ex Charitate magìs debet homo Deum diligere quàm ſeipſum. ibid.c.2.& 166.c.1.& ſeqq.
Se ipſum autem magìs, quàm proximum ſecundùm naturam ſpiritualem. ibid.& 169.c.1
Ex Charitate magìs debemus diligere vnum proximum, quàm alium etiam ſecundùm affectum 165.c.1
Diligendi ſunt autem potiùs meliores, quàm nobis coniunctiores ibid.
In his tamen, quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere conſanguineos, quam coniunctos alio modo. ibid.
Potiùs diligendus eſt Pater ex parte obiecti, filius autem ex parte diligentis. ibid.
Potiùs per ſe diligendus eſt Pater quàm mater. ib. & 170.c.2 & ſeq.
Potiùs parentes quàm vxor ſecundùm rationem boni; è contrà verò ſecundùm rationem coniunctionis. 165.& 171.c.2
Idem de Benefactore, & beneficiato dicendum 165.& 172.c.2
Charitatis ordo, in quibus remaneat in Patriâ, in quibus autem non remaneat. 165.c.2
Ex Charitate poteſt vnum diligi magìs quàm aliud, 1. obiectiuè 2. appretiatiuè 3. intenſivè. 168.c.2
Charitatis Martyrum feruor & intenſio in quo potiſſimùm eluxit. 169.c.1
Quâ ratione Charitas ſe extendit ad Deum, proximum & nos ipſos. ibid.c.2
Vnde aliquis eſt magìs ex Charitate diligēdus. ib.
Propriam vitam exponere pro ſalute proximi, non eſt de neceſſitate, ſed ſolùm de perfectione Charitatis. 170.c.1
Charitatis magìs proprium eſt amari, quàm amare. 172.& 173.c.2
Charitatis vnio in quo conſiſtit ibid.

Chriſtianus.

Chriſtianus non poteſt etiam ore tenùs negare fidem ad mortem vitandam. 60.c.1
Chriſtianus interrogatus auctoritate publica tenetur ſub peccato mortali fateri ſe eſſe Chriſtianum, dummodò hæc interrogatio fiat in ordine ad fidem. ibid.
Non autem, ſi interrogatio reſpiciat fidem ſolùm materialiter. 61.c.1

Index Rerum

Chriſtianus peregrinans per infidelium prouincias, poteſt vti veſte eorum;dummodò fiat ſine ſcandalo. ibid.c.2
Peccat tamen mortaliter, ſi veſtis ſit ad cultum alterius Religionis deputata. 62.c.1

Chriſtus.

Chriſtus vt homo non poteſt dici obiectum materiale primarium fidei. 7.c.2
Poteſt tamen dici ſecundarium. 8.c.2
Aliæ fidei veritates non poſſunt dici obiecta ſecundaria illius. 9.c.1
Chriſti Prophetiæ circà futurum ſtatum Eccleſiæ adimpletæ. 38.c.2
Chriſti tempus vnde dictum tempus plenitudinis. 47.c.1.& 2
Chriſtus ſalutem hominum in ſuâ poteſtate habebat,nec ideò illam ſperabat. 103.c.2
Eadem debetur adoratio cruci,& imagini Chriſti, ac ipſi Chriſto, 145.c.2
Chriſtus virtutem influit in iuſtificatos tanquam caput in membra, & vitis in palmites. 154.& 157.c.1
Opera iuſtorum non poſſunt eſſe meritoria ſine virtute Chriſti. ibid.

Cognitio.

Cognitio fidei eſt imperfecta ex parte potentiæ; perfectiſſima verò ex parte obiecti. 28.c.2
Similis eſt Cognitioni auditus, potiùs quàm viſus. ibid.
Cognitionis imperfectio eſt de ratione fidei. 29.c.1
Cognitio eadem eſt diuinarum Perſonarum non ſolùm quoad vnitatem eſſentiæ,ſed etiam quoad relationes. 45.c.1
Cognitio eorum quæ ſunt infrà nos, præfertur dilectioni: eorum autem quæ ſunt ſuprà, dilectio præfertur Cognitioni. 147.c.1

Concilium.

Conciliorum definitiones non ſunt ſcripturæ Canonicæ,& quare. 45.c.2.& ſeq.
Concilium Apoſtolorum non fuit congregatum propter ignorantiam, ſed ad tollendum ſcandalum. 50.c.1
Concilij Viennenſis, & Tridentini definitiones circà infuſionem gratiæ, & virtutum Theologicarum in Baptiſmo. 140.c.2.& ſeq.
Concilium Tridentinum definit iuſtos bonis operibus mereri augmentum gratiæ, & vitam æternam. 153.c.2
Hæc definitio complectitur etiam opera,ſeu actus remiſſos. ibid.& 157.c.1

Confeſſio.

Confeſſio eſt actus fidei. 58.c.1
Confeſſio fidei eſt neceſſaria ad ſalutem. ibid.c.2
Confeſſio fidei eſt oratio quædam ſignificatiua veritatis à Deo reuelatæ. ibid.
Confeſſio eſt actus exterior verè, & propriè procedens à fide. ibid.
Confeſſio triplex laudatur in ſcripturâ, fidei, laudis ſiue gratiarum actionis, & peccatorum. 59.c.1
Confeſſionis fidei præceptum extat pro tempore, & loco, & ſecundùm alias circunſtantias. ibid. c.2. & ſeq.
Confeſſionis fidei præceptum poſitiuum tunc obligat, cum ex illius dimiſſione ſubtrahitur honor Dei,& vtilitas proximi. 60.c.1
Confeſſio fidei eodem modo eſt neceſſaria ad ſalutem, quo cadit ſub præcepto affirmatiuo. 60. c.2

Conſcientia.

Conſcientia, & dictamen rationis vocantur aliquando nomine fidei. 4.c.2

Conuerſatio.

Converſatio cum infidelibus, qui nunquam fidem ſuſceperunt, eſt licita; cum aliis verò interdicitur ab Eccleſiâ. 88.c.1
Simplicibus, & infirmis in fide omninò deneganda eſt. ibid.

Creatura.

Creatura rationalis ſola habet immediatum ordinem ad Deum,& quare. 53.c.2
Creaturæ rationalis perfectio integratur ex eo quod conuenit ſecundùm propriam naturam, & quod à diuina bonitate participat. ibid. & 54.c.1
Creaturæ rationalis ordo poſtulat, quòd ſit ſub Deo, & ſuprà cæteras creaturas. 121.c.1
Creaturæ rationalis excellentia ſuprà alias poſtulat aliud genus amicitiæ, ſed non diuerſam ſpeciem Charitas. 145.c.2
Creaturæ irrationales poſſunt etiam ex Charitate diligi,& quomodò. 162.c.1
Creatura quælibet diligit Deum ſuo modo pluſquàm ſe ipſam. 166.c.2

Credere.

Credere ſiſtit in teſtificatione, propter quam creditur. 13.c.1
Credere eſt cum aſſenſione cogitare. 51.c.2
Explicatur hæc definitio. 52.c.2
Credere Deo, Credere Deum, & Credere in Deum ſunt tres actus fidei. 51.c.2. & 52.c.1
Explicantur ſigillatìm tres actus prædicti. 52.c.1
Sunt propriè vnus,& idem,ſed diverſam habens relationem ad fidei obiectum. ibid.c.2
Credere in Deum importat eius dilectionem. ibid.
Credere aliquid ſuprà rationem naturalem eſt neceſſarium ad ſalutem adulti. 53.c.1
De fide eſt,quòd homo teneatur Credere aliquid explicitè. 55.c.1. & 2
Non tamen omnes æqualiter. ibid.
Credere myſterium Incarnationis, & Trinitatis eſt de neceſſitate ſalutis apud omnes. ibid.
Credere debemus aliqua explicitè; alia verò ſolùm implicitè, & in præparatione animi. ibid. c.2
Credendi myſterium Incarnationis neceſſitas,vnde oritur. 57.c.1
Credere immediatè eſt actus intellectus, quia obiectum illius eſt verum. 64.c.1
Credere eſt actus intellectus aſſentientis vero ex imperio voluntatis. 68.c.1

Credibile.

Credibile.

Credibile poteſt eſſe aliquid, vel ſimpliciter, vel ſecundùm quid. 28 c.1

D

DÆMON

IN Dæmonibus non eſt fides laudabilis, ſed ſolùm acquiſita,& coacta.70.c.2.& 72.c.1.& 2.
Non eſt fides eorum, donum gratiæ. 72.c.2
Idem dicendum eſt de damnatis. ibid.& 73.c.2
Dæmones habent evidentiam credibilitatis de rebus fidei. 72.c.2. & ſeqq.
Inuiti aſſentiuntur myſteriis fidei. 73.c.2
Dæmon coactâ fide credens peccat etiam peccato infidelitatis. ibid.
Dæmones habent aliquam ſpem acquiſitam. 112. c. 2
Dæmoni magìs repugnat ſpes Theologica, quàm fides. ibid.
Dæmones non poſſumus ex Charitate diligere, niſi ad modum creaturarum irrationalium. 163. c. 2

Damnatus.

Damnatorum fides ſimilis fidei dæmonum. 72.c.1 & ſeqq.
In Damnatis nullus remanet affectus ad ſupernaturalia. 74.c.2
Damnatorum ſumma miſeria exigit, vt ſciant ſe nullo modo poſſe damnationem effugere. 112. c. 1
Inde ſequitur nullam dari ſpem in Damnatis. ibid.

Deſperans.

Deſperans adhuc credit Deum hic, & nunc veniam non denegare; ſed ſolùm ex paſſione, & motivo aliquo ſuadet ſibi non eſſe ſperandum. 126.c.1
Deſperans quomodò videtur culpam ſuam præferre divinæ miſericordiæ. ibid.c.2
Deſperans, poſt factam ipſi de propria damnatione revelationem non operatur ex falſo iudicio,ſed ex merâ infallibilitate diuini teſtimonij. 132.c.2

Deſperatio.

Deſperatio eſt peccatum, imò & principium peccatorum. 124.c.1. & 2
Deſperatio poteſt ſtare ſine infidelitate. ibid., & 125.c.2
Deſperatio ex parte noſtrâ eſt omnibus peccatis periculoſior. 124.& 126.c.2
Deſperatio oritur ſpecialiùs ex accidiâ;poteſt tamen oriri ex luxuriâ. 214.c.2.& 127.c.1
Opinio ad Deſperationem inducens in quo conſiſtit. 126.c.2
Deſperatio eſt ex hoc quòd homo non ſperet ſe bonitatem Dei participare. 127.c.1
Deſperatio eſt contrà Deum, ſecundùm quòd bonum eius participatur à nobis. ibid.
In hoc diſtinguitur ab infidelitate, & odio Dei. ibid.
Deſperatio inquantum periculum nos adducat. ibid.

Deus.

Deus, nec falli, nec fallere poteſt. 3.c.2
Deus vt Deus, non ſolùm eſt illud quod attingitur à fide, ſed etiam ratio ſub quâ fides fertur in illum. 8.c.1.& 2.
Dei promiſſio,& iuramentum ſunt duæ res immobiles,de quibus Paulus ad Hebræos 6. 20.c.2
Reſpectu Dei eodem modo ſe habet promiſſio ſimplex,& iurata. 21.c.1
Dei veracitas commendatur in ſcripturâ. ibid.
Deus non poteſt mentiri etiam per alium. ibid.c.2
Dei verba ad Cain fratricidam, nequaquàm eius veracitati oppoſita. 21.c.2.& 22.c.1
Deus fit præſens affectui per fidem. 28.c.2
Dei exiſtentia, & prouidentia ſunt duo Religionis noſtræ principia. 33.c.1
Dei prouidentia præſertim elucet in neceſſariis ad ſalutem. 38.c.2
Deus vnico ſuo ſimpliciſſimo actu eſt eminenter volens,& intelligens. 64.c.2
Deus non poteſt dici cauſa deformitatis actus. 79. c. 1
Deus nullatenùs eſt de iniuſtitiâ ſuſpectus. 83.c.2
Deus non poteſt timeri, vt malum, ſed vt à quo malum. 114.& 116.c.2
Deus pœnitentibus veniam non denegat. 125.c.1
Deus eſt prima regula actuum humanorum. 146. c. 1
Deum attingere per ſe maius eſt,quàm attingere per aliud. 147.c.1
Deus attendit Phyſicam diſpoſitionem in actibus ad infuſionem gratiæ, & ad augmentum illius. 153.c.1
Deus non relinquit demeritum ſine pœnâ,nec meritum ſine præmio. 155.c.1
Deus ſe habet in infuſione, & conſeruatione Charitatis, vt ſol in illuminatione aëris. 161.c.2
Deus eſt magìs diligendus quàm proximus. 164. 168.& 169.c.1
Deus eſt primum principium vltimus finis, & commune bonum omnium creaturarum. 166. c. 9
Deus eſt propter ſe ipſum ex Charitate diligendus in triplici genere cauſæ. 172.c.2.& ſeq.
Deus poteſt in hac vita immediatè amari. 173.c.1
Deus eſt totaliter diligendus, & in quo ſenſu. ibid.

Dilectio.

Dilectio Dei omnium operationum viæ perfectiſſima. 58.c.2
Dilectio,quò diuturnior eſt,eò etiam vehementior. 170.c.2
Dilectio maior debetur ei, qui pro nobis ampliùs laborauit. 171.c.1
Dilectio,quæ eſt actus Charitatis,includit benevolentiam,ſed inſuper addit vnionem affectus ad amatum. 172.c.2
In menſurâ Dilectionis diuinæ nullus eſt exceſſus. 173.c.2
Dilectio amicorum ſecundùm ſe melior eſt quàm dilectio inimicorum, quamvis ex alia parte Dilectio inimici præemineat. ibid.& 174.c.2
Dilectio Dei eſt magìs meritoria quàm dilectio proximi,ſi ſeorſim conſiderentur. ibid.

Diligere.

Vnde parentes magìs diligunt filios, quàm diligantur ab ipſis. 170.c.2
Diliguntur magìs,quæ maiori labore acquiruntur. 172.c.1
Quantò plus diligitur Deus, tantò melior eſt dilectio. ibid.c.2
Diligere amicum eſt abſolutè magìs meritorium quàm diligere inimicum. 174.c.2

Diſpoſitio.

Diſpoſitio ſe habet ad perfectionem dupliciter, vel ſicut via ducens ad ipſam, vel ſicut effectus ab eâ procedens. 31.c.1

Diſputare.

Diſputare de fide ad confutandum errores, vel propter exercitium laudabile, propter dubium verò peccatum eſt. 87.c.2
Diſputari de fide coram ſapientibus poteſt abſque ſcrupulo, non autem coram ſimplicibus, niſi in fide titubantibus, aut ab infidelibus ſollicitatis. ibid.

Doctor.

Doctores fidei propinquiores Chriſto fuerunt pleniùs inſtructi,quàm alij. 46.c.1
Hoc intelligitur ſolùm regulariter. ibid.
Doctores antiqui recentioribus magìs illuminati, Patres dicti ſunt. ibid.c.1
Doctores recentiores in cognitione acquiſitâ excelluerunt antiquis; nec tamen illis ſunt anteponendi. ibid.& 48.c.1.& 2

Donum.

Donum Spiritus Sancti latè ſumptum quid. 118.c.2
Donum Spiritus Sancti propriè dictum eſt perfectio habitualis potentiarum animæ, quâ redduntur benè mobiles à Spiritu Sancto. 120.c.1
Ex Dono operãs potiùs agitur,quã agat. 121.c.2.

Dubitatio.

Dubitatio in aſſenſu fidei diuinæ eam omninò corrumpit. 5.c.1

E

ECCLESIA.

Eccleſia eſt columna,& fundamentum veritatis. 14.c.2
Eccleſiæ auctoritas duplex humana, & diuina. 15.c.1
Auctoritatis humanæ argumenta enumerantur à D.Auguſtino. *V.præclara.* ibid.
Eccleſiæ auctoritas humana non eſt ſufficiens motivum fidei. ibid.
Eccleſia per auctoritatem diuinam eſt infallibilis regula fidei, ſed ſolùm vt organum Spiritus Sancti. ibid.c.2
Eccleſia,vt regitur à Spiritu Sancto, eſt proxima & ſufficiens regula credendi. ibid.& ſeq.
Inde orta Eccleſiæ conſtituendæ neceſſitas, 16.c.2
Ad Eccleſiam pertinet diſcernere credenda à non credendis. ibid.
Eccleſia per quos à Deo de credendis ſufficienter inſtruitur. 19.c.1
Ad Eccleſiæ vtilitatem aliqua per ſe non conducunt, quæ tamen pertinent ad integritatem, & ornatum hiſtoriæ. 20.c.1
Eccleſiæ notæ inſigniores, ſublimis ſententia de Deo, Religioſitas, ſuauitas legum, ſublimitas conſiliorum,ſacramentorum vſus,merces,& pœnæ propoſitæ, antiquitas,ſtabilitas, Doctorum copia,Conciliorum conſenſus, teſtimonium ſybillarum, innumera martyrum multitudo, miracula,prædictio myſteriorum fidei. 36.c.2.& ſeq.
Ex his reſultat demonſtratio moralis evidentiam moralem in animo fideli generans. 38.c.2
Eccleſiæ notæ alteri ſectæ convenire non poſſunt. 39.c.1
Eccleſia ſucceſſu temporis non credidit plura,quàm Apoſtoli,& ſcriptores ſacri crediderunt. 46.c.2
Vnde dicitur ædificata ſuper fundamentum Apoſtolorum,& Prophetarum. ibid.
Eccleſia nihil hactenùs credendum propoſuit, quod non contineatur in ſacris litteris. ibid.
Eccleſia ſuſcepit traditiones per manus Apoſtolorum,tanquàm diuinum depoſitum. ibid.
Eccleſia in ſuis definitionibus non tradit nouam doctrinam,ſed explicat antiquam. 47.c.1
Eccleſiæ neceſſitatibus ſecundùm diuerſa tempora variè Deus conſuluit. 48 c.1
Eccleſiæ doctrina in ſcripturis manifeſtata eſt infallibilis fidei regula. 75 c.1
Eccleſiæ conſuetudo, & auctoritas quantâ reuerentia ſuſcipienda. 89.c.2
Eccleſiæ pietas ſingularis ergà hæreticos. 95.c.2
Eccleſiæ benignitas ergà reſipiſcentes ab hæreſi. 96.c.1
Eccleſiæ vſus circà relapſos. ibid.
In his recipiendis non poteſt Deum imitari. ibid.
Eccleſia non habet poteſtatẽ puniendi infideles qui nunquam fidem ſuſceperunt;benè tamen alios. 98.c.2

Error.

Error hæreticorum aſſerentium Chriſtum vt hominem,ingredi obiectum materiale primarium fidei. 7.c.2
Poteſt tamen Chriſtus Dominus dici obiectum ſecundarium materiale fidei. 8.c.2
Errores varij circà obiectum Theologiæ. ibid.c.1
Error recentium hæreticorum exiſtimantium privatam revelationem eſſe obiectum fidei. 18.c.1
Error Ethnicorum dicentium nihil eſſe credendum, niſi manifeſtâ ratione demonſtretur. 25.c.1
Suſcitatur à quibuſdam hæreticis. ibid.c.2
Error Elceſaitarum, & Priſcillianiſtarum negantium hominem teneri ad confeſſionem exteriorem fidei. 59.c.2
Error Lutheri, & Calvini negantium diſtinctionem fidei informis,& formatæ. 65.c.2.& ſeq.
Concilij Tridentini definitio circà hoc expenditur. 66.c.1
Error Pelagianorum dicentium liberum arbitrium eſſe cauſam interiorem fidei. 78.c.1
Error Lutheranorum dicentium omnes actus infidelium eſſe peccata. 85.c.1
Error in fide vocatur, propoſitio indirectè ſolùm oppoſita veritatibus fidei. 95.c.1

Euangelium.

Euangelij erubeſcentia ſubtrahit honorem Deo,& vtilitatem proximis impendendam. 60.c.2

Evidentia.

Euidentia credibilitatis conciliatur, vel ex auctoritate

tate proponentis, vel ex alio motivo capacitati aſſentientis proportionato. 35.c.1.& 2.
Euidentia credibilitatis neceſſaria eſt ad hoc vt infidelitas ſit inexcuſabilis. ibid.
Euidentia credibilitatis communis eſt omnibus. ibid.
Euidentia quandoque præcedit fidem, quandoque prouenit à fide. ibid.
Non tamen debet dici actus fidei. 36.c.1
Evidentia in atteſtante repugnat obiecto fidei. 39. & 40.c.2
Euidentia in atteſtante ſupponit lumen beatificum in his, quibus conceditur. 40.c.1
Euidentia in atteſtante non generat minorem Euidentiam concluſionis, quàm ſcientia à poſteriori. 41.c.1

F

FIDELIS.

Ideles, vnde dicuntur ædificati ſuper fundamentum Apoſtolorum, & Prophetarum. 19.c.1
Fideles aſſentiuntur revelationibus particularibus non ex motivo fidei Theologicæ, ſed ex lumine aliquo per modum tranſeuntis communicato. 19.c.1.& ſeqq.
Fidelis poteſt decipi ex coniecturâ humanâ, non ex fide. 24.c.1
Fidelis exiſtens in præparatione animi ad credendum res fidei ex ſolâ auctoritate diuinâ, non amittit meritum, adveniente alicuius earum demonſtratione. 31.c.2
Fideles omnes habent euidentiam credibilitatis ſuo modo circa res fidei. 35.c.1
Fidelis firmiùs adhæret evidentiæ credibilitatis, & quare. 36.c.1
Fidelis certus eſt quòd à Deo illuminatur ſupernaturali lumine fidei, nec tamen habet evidentiam revelantis aut reuelationis. 42.c.2
Fideles ab infidelibus diſtinguentur Charactere indelebili in inferno. 74.c.2
Fidelis tenet ea quæ ſunt fidei, inhærendo primæ veritati, in quo differt ab hæretico. 75.c.2

Fides.

Fidei obiectum formale eſt prima veritas. 3.c.1. & 6.c.2
Fidei obiectum materiale eſt Deus, nec non multa alia quæ ordinantur ad Deum. ibid. & 7.c.2
Fidei obiectum ex parte rei creditæ eſt incomplexum; ex parte verò credentis eſt complexum ibid.
Fides variatur ſecundùm diverſitatem auctoritatis, & veracitatis dicentis. 3.c.2
Fides aliquando ab hæreticis pro fiduciâ vſurpatur. ibid.
Damnatur hæc acceptio à Concilio Tridentino. 4.c.2
Fidei multiplicem acceptionem non patiuntur quidam Theologi, & quare. ibid.& ſeq.
Fides ab illis, nec non à D. Aug. ſumitur tantùm duobus modis, altero quo Deus eſt nobis Fidelis, altero, quo nos ſumus Fideles Deo. 4.c.1
Communiter tamen apud omnes plures patitur acceptiones. ibid.
Fides aliquando ſumitur in ſcripturâ, prout pertinet ad intellectum, aliquando prout pertinet ad voluntatem. ibid.c.2
Fides Catholica non habet pro obiecto impetrationem orationis. 5.c.1
Fides in quo ſenſu grano ſinapis comparatur Luc. 17. ibid.
Fides aliquando ſumitur pro fidelitate, quæ eſt pars potentialis iuſtitiæ. ibid.
Hæc veritas vocari ſolet. ibid.
Dicitur à fio, & dico. ibid.
Fides eſt de primis principiis, quæ ordinant intellectum hominis ad beatitudinem ſupernaturalem. ibid c.2
Fides humana deficit à ratione virtutis. ibid.& 102. c.1
Fides Theologica eſt veriſſima virtus. ibid.& ſeq.
Fides præcedit ſpem, & ſpes Charitatem ordine generationis, è contrà Charitas præcedit vtramque ordine perfectionis. 6.c.1
Fidei obiectum materiale primarium eſt Deus ſub ratione Deitatis. 7.c.2
Fides in Chriſtum neceſſariò requiritur ad ſalutem. 8.c.2
Fides de Chriſto maximè commendatur in ſcripturâ, & quare. ibid. & ſeq.
Fidei quælibet veritates etiam præcipuæ non poſſunt dici obiecta ſecundaria illius. 9.c.1
Fidei obiectum formale eſſe quid diuinum conſtat ex ſcripturâ. ibid.
Ad Fidem teſtificantis requiritur, vt nec falli, nec alios fallere poſſit. ibid.c.2
Fides habet rationem virtutis intellectualis, ex eo quod adhæreat teſtimonio infallibili. 10.c.1
Nihil creatum poteſt concurrere ad conſtituendam rationem formalem fidei 12.c.1
Fides, & Prophetia ſunt aliquando de eodem, ſed non ſecundùm idem. 13.c.1
In quo differunt. ibid.c.2
Fides infuſa non poteſt humanæ auctoritati tanquàm rationi credendi incumbere. 15.c.1
Vltima reſolutio Fidei ſecundùm ſe nequit fieri in auctoritatem Eccleſiæ. 16.c.2
Poteſt tamen fieri quoad nos. ibid & ſeq.
Fides diuina non extenditur ad quæcunque reuelata, ſed ſolùm ad communia Religionis Chriſtianæ documenta. 18.c.2
Fides Theologica, & Fides Catholica pro eodem indifferenter debent vſurpari. 19.c.2
Fidei non poteſt ſubeſſe falſum. 20.c.1
Fides eſt virtus perficiens intellectum. ibid.
Fidei firmitas omninò rueret, ſi Deus mentiri poſſet. ibid. & 21.c.2
Fidei diuinæ non poteſt ſubeſſe falſum etiam per accidens, & ex ignorantiâ credentis. 22.c.2
Sub Fide nihil cadere poteſt, niſi inquantum ſtat ſub veritate primâ. ibid.
Fides credentis in ſacramento Euchariſtiæ, non refertur ad has, vel illas ſpecies panis, ſed ad conſecrationis effectum. 24.c.1
Nec tamen Hoſtia eſt adoranda ſub conditione, quæ minueret devotionem. ibid. c.2
Fidei obiectum non poteſt eſſe aliquid viſum. ibid. & 25.c.2
Quæ ſunt fidei, non poſſunt eſſe ſcita. ibid.
Conditio non viſi habet ſe vt quid formale ad omnia quæ ſunt Fidei. 27.c.1
Fides, & viſio clara Dei in quo opponuntur. ibid.
Fidei cognitio potius eſt auditui, quàm viſioni ſimilis. 28.c.2
Per Fidem Deus fit præſens affectui. ibid.
Fides excedit ſcientiam in certitudine: exceditur autem ab eâ in evidentiâ. 31.c.2.& 32.c.1
Fidei certitudo iuuat certitudinem ſcientiæ. 32.c.1
Ad Fidem recurrit Philoſophus Chriſtianus titubante

tubante ſcientiâ circà demonſtrabilia. 32.c.2
Fidei articuli ſunt ſimiles principiis per ſe notis ſcientiarum. 33.c.1
Fidei doctrina eſt evidenter credibilis. ibid.c.2
Res fidei poſſunt conſiderari in generali, & in particulari. ibid.
Secundo modo non ſunt ſimul viſæ, & creditæ; benè tamen primo. ibid.
Fidei myſteria ſufficienter oſtenduntur euidenter credibilia per rationes congruentes: non autem euidenter vera, niſi per rationes à priori, & à poſteriori. 34.c.1
Ad Fidei evidentiam conducit ſacrorum ordinum multitudo. 36.c.2
Fidei noſtræ ſucceſſio à mundi exordio vſque ad Chriſtum. 37.c.1
Fides noſtra non poteſt falſa reputari ſine magna Prouidentiæ iniuriâ. 39.c.1
Fides Chriſtianorum, in quo differt à fide dæmonum. 39.c.2.& ſeq.
Fidei aſſenſus fertur potiùs ad an eſt, quam ad quid eſt. 40.c.2
Fidei articulorum diverſitas deſumenda eſt à diverſa ratione non viſi. 42.c.2
Fidei articuli creuerunt quoad explicationem; non autem quoad ſubſtantiam. 43.c.1
Convenienter diſtinguntur in duodecim, vel quatuordecim pertinentes ad fidem divinitatis, vel humanitatis Chriſti. ibid.& c.2
Omnes conuenienter ponuntur in ſymbolo. ibid.
Diſtinguntur ſinguli pertinentes ad divinitatem, & ad humanitatem. ibid.c.2
Ad Fidem perſe pertinent illa, quorum viſione in vitæ æterna perfruemur, & per quæ ad eam ducimur. ibid.
Fidei articulorum duplex enumeratio. 44.c.1
Vtraque probabilis, & recta. 45.c.1
Enumeratio 14. articulorum ſumitur à collectorum, non autem colligentium pluralitate, ideòque melior. ibid.c.2
Articulus de Dei vnitate, prouidentia, &c. non poteſt omninò, vt à Chriſtiano creditur, viribus naturæ attingi. 44.c.2
Rectè adhibentur tres fidei articuli circà tres perſonas. 45.c.1
Fides totius Eccleſiæ debet eſſe vna. 51.c.1
Fides eſt humanæ ſalutis initium, & fundamentum. 53.c.1
Fides ſupponitur ad quamlibet cognitionem perfectam. ibid.c.2
Fides percipit altiori modo, & quantùm ad plura, inuiſibilia Dei, quæ ex creaturis cognoſcuntur. 54.c.1
Per modum Fidei, etiam quæ per rationem de diuinis cognoſcuntur, homini ſeu humano generi accipere neceſſarium eſt. 53.& 54.c.1.& 2
Fidei neceſſitas circà omnia diuina petitur ab obiecto, à ſubiecto, & ab ipſa fide. 54.c.2
Non omnes tenentur æqualiter ad habendam Fidem explicitam. 55.c.1
Fides de Chriſto fuit etiam apud Gentiles. 56.c.2
Hiſtoria circà hoc notatu digniſſima. ibid.
Fides convenienter definitur ab Apoſtolo ſubſtantia ſperandarum rerum, argumentum non apparentium. 62.c.2
Fides, quâ ratione dicitur ſubſtantia. 63.c 1
Explicantur aliæ partes huius definitionis. ibid.
Eadem definitio in formam redacta. ibid.
Fidei definitiones omnes traditæ à SS. Patribus, ſunt explicationes huius, & ad hanc reducuntur. ibid.c.2
Eraſmi temeritas circà prædictam definitionem Apoſtoli. ibid.
Fides eſt in intellectu, ſicut in proprio ſubiecto. 64.c.2
Fides eſt habitus altior practico, & ſpeculatiuo, præhabens eminenter vtrumque. ibid.
Fides operatur per dilectionem, & quomodò. 65.c.1
Fides informis poteſt fieri formata, & è converſo. ibid.
Fides informis habet veram eſſentiam fidei. 66.c.1
Fides informis, & formata ſunt vnus, & idem habitus. ibid.c.2
Fides informis verè mortua dici poteſt. 67.c.2
Fides non mutatur, ſed ſubiectum fidei, per hoc quòd fides informis ſit formata. ibid.
Non poteſt habere ſtatum virtutis ſine Charitate. 68.c.1
Fides formata eſt vera virtus, non autem fides informis. 68.c.1.& 2
Fides formata, & informis non differunt ſpecie, ſed ſolùm ſicut perfectum, & imperfectum. ibid.
Fides deſumit vnitatem ſpecificam ab obiecto; numericam verò à ſubiecto. ibid.c.2
Fides eſt vna etiam in obiecto materiali. 69.c.1
Fides eſt prima inter virtutes. ibid.c.2
Fides eſt certior ſcientiâ, & aliis virtutibus intellectualibus. ibid.
Fides ſine Charitate non poteſt eſſe fundamentum aliarum virtutum. 70.c.1
Fides, poteſt dici minùs certa quàm ſapientia, ſcientia, & intellectus, ſed ſecundùm quid, & ex parte ſubiecti. ibid.c.2
Fides, quæ eſt donum gratiæ, inclinat hominem ad credendum ſecundùm aliquem affectum boni. 72.c.2
Fidei noſtræ finis eſt ſalus æterna. 73.c.1
Fides dæmonum, in quo ſimilis eſt fidei peccatorum, & in quo diſſimilis. 74.c.1
Fidei amiſſio quomodò diuerſa in damnato, & peccatore exiſtente in viâ. ibid.c.2
Fides perit quoad omnes articulos in eo qui diſcredit vnicum. ibid. & ſeqq.
Fides cognoſcit omnia per vnicum medium; ſcientia verò per plura. 75.c.2
Fides poteſt eſſe maior in vno quàm in alio. 76.c.2
Fides poteſt dici maior, vel minor ſolùm ratione obiecti materialis. 76.c.2
Fidei quantitas ex parte ſubiecti attenditur penès intellectum, & voluntatem. 77.c.1
Fides viua, etſi minima, maior eſt quavis Fide informi. ibid.
Fides informis poteſt tamen eſſe maior in ratione habitus. ibid.
Fides eſt virtus homini infuſa. ibid.c.2.& ſeq.
Fides informis eſt donum Dei. ibid.& ſeqq.
Fidei myſteria quibuſdam immediatè; quibuſdam verò mediatè fuerunt reuelata. 78.c.1
Fidei aſſenſus eſt à Deo interiùs movente per gratiam. ibid.
Fides informis quomodò perfecta, & imperfecta. 79.c.1
Fides aliquando infunditur ſine gratiâ, & Charitate. 79.c.1.& 2
Fides tunc habet veram rationem fidei, ſed non virtutis ſimpliciter. ibid.c.2
Fides eſt primum principium purificationis cordis. 80.c.2
Fides etiam informis excludit quamdam impuritatem. ibid.

Fides implicita Cornelij Centurionis, antequàm baptizaretur à Petro. 85.c.2
In Fidei diſputatione conſideratur intentio diſputantis,& conditio audientium. 87.c.2
Fidei quomodò contrariatur infidelitas. 93.c.1
Ad Fidem pertinet aliquid dupliciter, directè ſeu principaliter, & indirectè ſeu ſecundariò. 94.c.1
Fides Chriſtiana potuit eſſe ſuſcepta, vel in figurâ, vel in manifeſtatione veritatis. 97.c.1
Fides præcedit ſpem. 100.c.1
Fides & Theologia conueniunt in obiecto, ſed differunt in modo attingendi illud. 103.c.1
Fides eſt perfectior ſpe quantùm ad ſubiectum,& in eſſentialibus. 105.c.1
Fide ſublata non poteſt remanere ſpes. 107.c.1
Fides præſupponitur ad præcepta legis. 129.c.2
Per Fidem quomodò iuſtificamur, declarat Concilium Trident. 146.c.2

Filius.

Filius in omnibus eſt ſub curâ Patris. 91.c.1
Filij non habentes vſum rationis ordinantur ad Deum per rationem parentum. ibid.

Finis.

Finis dicitur forma actus voluntarij. 65.c.2

Fortitudo.

Fortitudo eſt cauſa per accidens confeſſionis fidei. 59.c.1

G

GENTILES.

Gentiles quidam fuerunt ſalvati. 56.c.2
Gentiles ſaluati ſolùm in fide mediatoris. ibid.
Gentilium, & infidelium ritus non ſunt tolerandi, niſi ad aliquod malum vitandum. 89.c.1

Gloria.

Gloria corporis non habet rationem ardui abſolutè; nec proinde ingreditur proprium obiectum ſpei 110.c.1
Gloria quam ſancti poſſident in Patriâ,excedit cognitionem naturalem. 424.c.1
Ad Gloriam omnes actiones dirigendas eſſet monet Apoſtolus. 430.c.1

Gratia.

Gratia adveniens operatur fidem tùm in infideli, tùm etiam in fideli. 67.c.2
Gratia fuit collata homini, & Angelo antè peccatum. 71.c.1
Gratia non poteſt eſſe ſine fide. 71.c.2
Gratia perficit naturam. 91.& 166.c.2
Gratiam & virtutem conferri Baptizatis tam parvulis,quàm adultis,definit Concilium Viennenſe. 140.c.2 & ſeq.
Gratia poteſt infundi,& augeri ſine vlla prævia diſpoſitione ex parte creaturæ. 147.c.2
Cooperatio Gratiæ ex parte creaturæ non eſt per modum meriti; ſed per modum diſpoſitionis. 152.c.1
Prima infuſio Gratię proportionatur modo quem natura ſervat in primâ informatione. ibid.c.2
Gratia eſt verus habitus. ibid.
Gratiæ augmentum merentur bona opera iuſtorum. 153.c.1 & 2
Gratiæ augmentum cadit ſub merito condigni. ibid.c.2
Terminus motus Gratiæ eſt vita æterna. ibid.
Gratia, Charitas, & aliæ virtutes ſupernaturales ſunt veri habitus. 152.c.2
Habitus acquiſitus non deperditur per vnum actum oppoſitum. 161.c.2

H

HABITVS.

Nullus Habitus habet rationem virtutis,niſi ille, cuius actus eſt ſemper bonus. 10 c.1
Habitus intellectus, quid requirit ad rationem virtutis, ibid.
Habitus cognoſcuntur per actus, & actus per obiecta. 62.c.2
Idem eſt Habitus fidei formatæ, & informis. 66.c.2
Habitus intellectus non poteſt diuerſificari per aliquid pertinens ad voluntatem. ibid.
Habitus,qui ſemper eſt principium actus boni,poteſt dici virtus. 68.c.1
Habitus cuiuſlibet ſpecies dependet ex formali ratione obiecti. 47.c.1
Habitus quantitas attenditur ex obiecto,vel ex ſubiecto. 76.c.2
Species Habitus non tollitur per hoc quod eius obiectum ordinetur ad vlteriorem finem. 117.c.2
Nullus Habitus appetitivus poteſt extenſivè augeri. 149.c.1
In Habitibus infuſis diſpoſitiones non cauſant phyſicè augmentum eſt; tamen proportio inter intenſionem actus, & habitus. 151.c.1

Hæreſis.

Hæreſis eſt ſpecies infidelitatis. 91.c.1
Hæreſis poteſt eſſe circà ea quæ quomodocunque ad fidem pertinent. ibid.
Hæreſis græcè idem ſignificat quòd electio apud Latinos. ibid.
Vſus invaluit, vt in malam partem accipiatur. ibid.
Hæreſis & ſecta pro eodem vſurpantur. ibid.
Aliquaudo tamen Hæreſis, aliquid deterius ſignificat. 92.c.1
Hæreſis à proprio ſenſu, & electione profitentium originem trahit. ibid.
Hęreſis nomen Religioni Catholicæ convenire non poteſt. ibid.
Hæreſis optimè definitur error pertinax Catholicæ fidei manifeſtè contrarius,in eo qui fidem Chriſti profitetur. 92.c.2
In quo ſenſu ſumitur hic pertinacia. ibid.& ſeq.
Hæreſis,obiectum ſeu materia eſt illud quod directè opponitur abiici veritati fidei. 94.c.2
Hæreſis in quo differt ab errore. ibid.
Hæreſis eſt falſa opinio circà ea quæ ad fidem quomodocunque pertinent. ibid.

Hæreticus.

Hæretici fidem ad ſalutem neceſſariam eſſe negantes fidei nomen in ſcripturâ pro fiducia vſurpant. 3.& 63.c.2
Hæretici Priſcillianiſtæ vnde dicti. 20.c.1
Blaſphemabant Deum eſſe auctorem mendacij. ibid.
Hæretici aſſerentes nihil credendum eſſe,niſi ratione demonſtretur. 25.c.2
Hæretici vt plurimùm à fide voluptatibus abducuntur. 35.c.1
Hæretici Elceſaitæ & Priſcillianiſtæ negantes hominem teneri ad confeſſionem exteriorem fidei. 59.c.2
Hęreticus tenet ea quæ ſunt fidei propria voluntate, in quo differt à Catholico. 75.c.1
Hæreti Manichæi in pluribus errabant quàm gentiles. 87.c.1
Hæreticus conſtituitur per pertinaciam,& adhæſio-

D. de Marinis in ſec. ſecunda.

nem. 92.c.2
Hæretici,qui iudicandi, qui verò non. 93.c.1
Hæreticus cenſetur aſſerens, & firmiter adhærens alicui,quod non eſt contrà fidem,ſi exiſtimet oppoſitum eſſe ab Eccleſiâ definitum. ibid.c.2
Hæreticus meretur non ſolum excommunicationem, ſed etiam mortem. 95.c.2

Homo.

Homines ſuperiores tenentur ad maiorem notitiam credendorum quàm alij. 56.c.1
Homo ſe habet in actibus fidei,ſicut in actibus virtutum moralium. 58.c.1

Homo.

Homo fuit primò creatus in gratia. 71.c.2
Homo in ſtatu Innocentiæ debuit habere fidem. ibid.& 83.c.2
Hominum iuſtitiæ ſunt ſicut pannus menſtruatæ. 83.c.2
Homo renititur fidei multipliciter. 86.c.2
Homo perueniens ad vſum rationis tenetur habere curam ſuæ ſalutis, anteà verò de eâ parentes debent eſſe ſolliciti. 90.c.1
Homo variis modis Deo coniungi,& à Deo recedere poteſt. 96.c.2
Homo poteſt alicui inhærere dupliciter,vel propter ipſummet, vel propter aliud. 104.c.2
Homo tenetur aliquando ad conſiderationem nouiſſimorum. 135. c.1
Hominis vita duplex,ſcilicet exterior ſeu ſecundùm naturam corporalem,& ſpiritualis. 137.c.2
Homo per augmentum Charitatis ad triplex ſtudium perducitur. 159.c.1 & 2.
Homo ſecundùm naturam ſpiritualem debet ſeipsũ magìs diligere quàm proximum. 164.c.2
At magìs debet diligere proximum quantùm ad ſalutem animæ,quam proprium corpus. ibid.

I

IGNORANTIA.

IGnorantia poteſt excuſare ab hæreſi. 93.c.2

Infidelis.

Infidelium multitudo orta eſt ex arduitate obiecti fidei. 26 c.2
Infideles vnde obcæcati iudicant fidem noſtram impoſſibilia præcipere. 35.c.1
Non omnis actio Infidelis eſt peccatum. 81.c.1
Cum Infidelibus eſt publicè diſputandum. 82.c.1
Non tamen coram ſimplicibus niſi in fide titubent. 87.c.2
Infideles aliqui ſunt compellendi ad fidem. ibid.
Infidelibus non debet de nouo concedi dominium ſuprà fideles, ſed antiquum debet eis ſeruari. ib.
Infidelium ritus ſunt quandoque tolerandi.ibid.c.2
Infidelium pueri non ſunt invitis parentibus baptizandi. ibid.& 89.c.2
Infideles negatiuè damnantur ſolùm propter alia peccata. 83.c.1
Infidelis maximè recedit à Deo, cum nec etiam illum noverit. 84.c.2
Infidelis poteſt aliquos actus bonos facere in eo, quod non refert ad finem infidelitatis. 85.c.1
Infideles poſſunt operari opera bona ex naturâ,non autem ex gratiâ. ibid.
Peccant ſolùm,cum operantur ex infidelitate. ib.
Explicatur locus Apoſtoli,vbi dicit omne quod nõ eſt ex fide,peccatum eſſe. 85.c.2
Cum Infidelibus,qui nunquam fidem ſuſceperunt, communicare licitum eſt;cum aliis verò vetitum ab Eccleſiâ. 88.c.1
Infideles ſunt tolerandi,niſi fidem tacitis, vel apertis molitionibus perſequantur. ibid.
Hæretici tamen, & Apoſtatæ ſunt ad fidem compellendi. ibid.c.2
Infidelium pueri,qui invitis parentibus baptizandi; qui verò non baptizandi. 89.c.2. & ſeqq.
Infidelis dicendus eſt, qui dubitat de rebus fidei. 93.c.2

Infidelitas.

Infidelitas eſt peccatum. 81.c.1
Infidelitas eſt in intellectu ſicut in ſubiecto:in voluntate autem vt in proximo motivo.ib.& 84.c.1
Infidelitatis peccatum maius eſt omnibus peccatis, quæ contingunt in perverſitate morum. ibid.
In eo quodammodò continentur omnia peccata. ibid.
Infidelitas hæreticorum eſt ſimpliciter peior infidelitate Iudæorum,& gentilium; ſed minùs gravis ſecundùm quid. 81.& 86.c.2. & ſeq.
Infidelitas poteſt ſumi ſecundùm negationem, & ſecundùm contrarietatem. 82.c.2
In hac propriè ratio Infidelitatis ſalvatur. ibid.
Infidelitas negatiua potiùs habet rationem pœnæ, quam peccati. 83.c.1
Infidelitatem contrariè ſumptam eſſe graue peccatum eſt de fide. ibid.
Infidelitas Iudæorum,in quo diſtinguitur ab infidelitate hæreticorum. 86.c.1
Infidelitatis ſpecies ſunt diuerſæ, numero determinatæ,ſi infidelitas attendatur ex eo quod repugnat ad fidem;indeterminatæ verò,ſi diſtinguantur ſecundùm errorem in diuerſis credibilibus. 86.c.1
Infidelitatis ſpecies propriè ſunt tantùm tres, Paganiſmus,Iudaïſmus & hæreſis. ibid.c.2
In Infidelitate poteſt conſiderari comparatio eius ad fidem,& corruptio eorum, quæ ad fidem pertinent. ibid. & 87. c.1
Infidelitas perficitur in diſcurſu intellectus, cum conſenſu voluntatis. 93.c.1
In hoc contrariatur fidei, quæ conſiſtit in aſſenſu intellectus cum conſenſu voluntatis. ibid.
Infidelitatis peccatum conſiſtit in renitendo fidei, vel ſuſceptæ,vel ſuſcipiendæ. 96.c.2
Infidelitas non repugnat cum dominio. 98.c.1 & 2
Infidelitas eſt contrà Deum vt in ſe eſt. 128.c.1

Intellectus.

Intellectus eodem lumine ſcientifico aſſentitur principiis,& concluſioni. 10.c.2
Intellectus poteſt aſſentiri alicui obiecto, vel quia ſufficienter mouetur à proprio obiecto, vel quia non mouetur ſufficienter ab ipſo, ſed ſolùm per quamdam electionem. 26. c.1
Intellectus, quâ ratione aſſentitur veritatibus fidei 27.c.2
Implicat eumdem Intellectum aſſentiri eidẽ veritati aſſenſu ſcientifico,& aſſenſu fidei. 28.c.1
Intellectus aſſentitur naturalibus propter teſtimonium proprium,ſupernaturalibus autem propter alienum. 28.c.1
Intellectus,quantò magìs accedit ad perfectam cognitionem,tantò magìs recedit à ratione formali attingendi per fidem. 29.c.1
Intellectus per fidem voluntarium; per ſcientiam neceſſarium præbet aſſenſum. ibid.c.2
Intellectus habitu fidei roboratus firmiùs adhæret veritati cognitæ lumine naturali. 32.c.1

Iudæus.

Iudæorum ritus ſunt fidei noſtræ vtiles. 89.c.1
Iudæi ſunt ſervi Chriſtianorum ſervitute ciuili,non autem pœnali. 90.c.2
Iudæi fidem Catholicam aliàs hæreſim appellabant. 92.c.1

Iuſtitia

Iuſtitia.

Iuſtitiæ naturali repugnat pueros Infidelium Baptizare invitis parentibus V. *præclara.* 89.c.2

Iuſtus.

Iuſtorum opera non poſſunt eſſe Deo grata, nec meritoria ſine virtute Chriſti. 154.c.2

Iuſtus non poteſt privari præmio, quod meruit de condigno. ibid.c.2

Iuſtus non niſi poſt hanc vitam eliciet actum ferventiorem Charitatis reſpondentem intenſioni omnium actuum remiſſorum. 155.c.1 & ſeq.

L

LEX.

Legum Terror efficax eſt ad conuerſionem hæreticorum. 88.c.2

Lumen.

Lumen Theologicum generatur ex lumine fidei. 14.c.1

Duplex illud Lumen concurrit in demonſtrationibus Theologicis. ibid.

Lumen fidei in Theologiâ ſe habet ad inſtar luminis naturalis primorum principiorum in ſcientiis naturalibus. ibid.

Lumen Theologicum eſt tantùm virtualiter ſupernaturale. ibid.

Lumen ſcientificum de potentiâ Dei abſoluta poteſt communicari per modum tranſeuntis, remanente fidei habitu. 29.c.2

Inter Lumen gloriæ, & actum Charitatis mutua eſt dependentia in diuerſo genere cauſæ. 156.c.2

Lumen gloriæ & viſio beatifica ſunt ſemper in eodem gradu intenſionis. ibid. c.2

M

MALUM.

Mala aliqua ſunt toleranda ab hominibus ſicut à Deo, ne peiora contingant, aut maiora bona impediantur. 89.c.1

Malum timendum eſt duplex pœnæ ſcilicet, & culpæ. 116.c.2

Mater.

Matres ſunt magis amantes filiorum quàm Patres, & quare. 171.c.1

Miraculum.

Miraculorũ poteſtas quare collata Apoſtolis. 17.c.2

Miraculorum defectus quodammodò gentiles à peccato infidelitatis excuſaſſet. ibid.

Miracula poſcentes ad credendum, non habent fidem infuſam. 72.c.2

Motus.

Motus appetitivus non poteſt tendere amando vel ſperando, niſi in id quod eſt apprehenſum, ſenſu, vel intellectu. 6.c.1

Motus omnis ſpecificatur à fine. 117.c.1

Motus appetitivus deſumit quodammodò bonitatẽ, vel malitiam ex veritate, vel falſitate intellectus 125.c.1

Motus appetitivus eſt circà ſingularia. ibid.c.2

Motus voluntarij principium debet eſſet in voluntatio. 140.c.1

Motus in imaginem, & in rem cuius eſt imago, idem eſt; ſed non è converſo. 145.c.1

Motio alicuius moventis non ſolùm ſe extendit ad vltimum terminum Motus, ſed etiam ad ipſum progreſſum in Motu. 153.c.2

Myſterium.

Myſterium Incarnationis debuit eſſe creditum omni tempore apud omnes. 56.c.1

Quomodo cognitum fuit antè peccatum. ibid.

Quomodò poſt Peccatum. ibid.c.2

Quomodò poſt tempus gratiæ. ibid.

Myſteria Trinitatis, & Incarnationis fuerunt antè Chriſtum explicitè credita à maioribus, implicitè autem à minoribus. 57.c.1

Myſterium Incarnationis neceſſariam habet connexionem cum myſterio Trinitatis. ibid.

N

NATURALIS.

Naturalia perfectiùs ſunt in intellectu, quàm in ſe ipſis; ſupernaturalia è contrà. 147.c.2

Notitia.

Notitia aliqua humana requiritur ad aſſentiendum primò veritatibus fidei. 17.c.1 & ſeqq.

Non tamen eſt abſolutè neceſſaria, ſed ſolùm ſecundùm legem ordinariam. ibid.c.2

Notitia illa humana non poteſt eſſe primum motivum in quod vltimò fides noſtra reſoluitur, ſed ſolum diſpoſitio intellectus, ad hoc vt teſtimonium divinum recipere poſſit. ibid.

O

OBIECTUM.

Obiectum formale fidei eſt veritas prima. 3.c.1

Materiale eſt Deus, & multa alia quæ ordinantur ad Deum. ibid.

Obiectum fidei ex parte rei creditæ eſt incomplexum; ex parte verò credentis eſt complexum. ib.

Obiectum cuiuſlibet habitus cognoſcitiui diuiditur in materiale, & formale. 6.c.2

Obiectum formale diuiditur à Caietano in rationem *qua* & rationem *ſub quâ.* 7.c.1

Exemplum huius in obiecto viſus. ibid.

Obiectum potentiæ, vel habitus eſt illud, ſub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum. 8.c.1

Obiectum ſcientiæ, & principiorum illius debet eſſe idem. ibid.

Obiectum formale fidei eſt quid diuinum ex ſcripturâ. 9.c.1

Obiectum formale quo fidei, eſt veritas prima vt reuelans. 10.c.1

Obiectorum fidei, & ſpei diſcrimen. 12.c.1

Obiectum formale fidei eſt illud, in quod fit vltima reſolutio fidei ſecundùm ſe. ibid.

Ad formale ſolum pertinent revelationes ad communem ſtatum Eccleſiæ ſpectantes. 19.c.1

Obiectum fidei non poteſt eſſe aliquid viſum vel ſcitum. 23.c.2

Ratio formalis Obiecti fidei poteſt cõſiderari vel ex parte rei creditæ, vel ex parte credẽtis. 27.c.1

Ratio formalis ſub quâ Obiecti fidei eſt revelatio primæ veritatis. ibid.

Obiectum fidei quomodò dicitur abſens ab intellectu. 28.c.1

Obiecti ratione deficiẽte, deficit etiam actus. ib.c.2

Obiectum ſpecificatiuum conceptus veri vt veri, eſt eſſe, vel non eſſe, 41.c.1

Obiectum fidei eſt aliud eſt per ſe, aliud verò per accidens. 55.c.2

Obiectum formale hæreſis eſt contradictio fidei ſuſceptæ in manifeſtatione veritatis. 97.c.1

Idem eſt Obiectum Apoſtaſiæ. ibid.

Obiectũ principale ſpei eſt beatitudo æterna. 99.c.1

Obiectum ſpei quatuor conditiones requirit ſcilicet quod ſit bonum, futurum, arduũ, & poſſibile adipiſci. 100. & 107.c.2

Obiectum ſpei non ſolùm importat bonũ abſolutè poſſibile, ſed iudicatum tale hic, & nunc. 133.c.1

Opinio.

Opinio quorumdam Theologorum ſentientium Deum de potentia abſoluta mentiri poſſe. 20.c.2

Opinio dicit incertitudinem incompatibilem cum ſcientia. 30.c.2

Opinio,& ſcientia ſunt de eodem, ſed non ſecundùm idem. 31.c.1

Opinio Suarezij dicentis ſpem quoad ſubſtantiam remanere in Patriâ. 106.c.2

Opiniones variæ circà diſtinctionem fidei informis,& formatæ. 66.c.2

Opinio ſingularis Durandi negantis Angelum habuiſſe fidem in ſua creatione. 71.c.& ſeq.

Opinio eiuſdem dicentis eamdem eſſe fidem in damnato,ac in peccatore viatore. 72.c.2.& ſeqq.

Opinio Adriani, negantis aliquem excuſari à peccato infidelitatis ex eo quòd nihil audiuit de fide. 83.c.1

Opinio Scoti dicentis infideles cogendos eſſe ad fidem,confutatur. 86.c.2

Opinio Durandi dicentis Baptizandos eſſe pueros infidelium ſeruorum. 90.c.1.& 2

Opinio dicentium,quòd homo,cui facta fuiſſet reuelatio de propriâ damnatione,adhuc poſſet, & deberet ſperare. 131.c.1

Opinio Magiſtri ſententiarum dicentis Charitatem eſſe ipſum Spiritum Sanctum mentem hominis inhabitantem. 139.c.2

Benignè exponitur,& in verum ſenſum reducitur à D.Thoma. ibid.

Opinio ſingularis Granados Charitatem multiplicantis iuxtà diverſa attributa divina. 144.c.2

Opinio Dominici Bannez circà augmentum Charitatis ex actu remiſſo fusè confutatur. 154.c.2

Opinio Scoti & Victoriæ,circâ idem. 155.c.1.& 2.

Oppoſitio.

Oppoſitio in quibuſdam eſt ſecundùm contrarias formas;in aliis verò ſecundùm perfectum,& imperfectum. 29.c.1

Oratio.

Orationis impetratio non eſt obiectum fidei Catholicæ. 5.c.1

P

PARABOLA.

PArabola Samaritani exponitur 85.c.1.& 2

Parabola de agro ſuperſeminatis Zizaniis infeſtato exponitur. 88.c.2

D.Paulus.

Paulus vidit eſſentiam Dei in viâ, & quare. 29.c.2

Nec ideò fuit beatus habitualiter, ſed ſolùm habuit ſtatum beatorum. 30.c.1

In eo tunc remanſit habitus fidei. ibid.

Paupertas.

Paupertas ſpiritus eſt beatitudo correſpondens dono timoris. 116.c.1.& 123.c.2

Peccator.

Peccatores debent odio haberi vt peccatores ſunt; diligi autem,vt ſunt homines. 153.c.1

Peccatores non verè ſe amant. ibid.

Peccatum.

Peccatum eſt in illâ potentiâ, quæ eſt principium actus peccati. 84.c.1

Pecatum poteſt habere duplex principium proximum ſcilicet,& remotum. ibid.

Peccatum omne dicitur eſſe in voluntate, quia eſt ab illa, vt à proximo motivo. ibid.

Peccatum infidelitatis maius eſt omnibus commiſſis contrà virtutes morales,non autem commiſſis contrà virtutes Theologicas. ibid.

Peccatis gravitas colligitur ex receſſu à Deo. ib.c.2

Peccatum grauius ex genere poteſt eſſe minùs graue ex circunſtantiâ. ibid.

Peccatum mortale expellit gratiam gratum facientem;non tamen corrumpit totaliter bonum naturæ. 85.c.2

Peccatum eſt in duplici genere mali ſimpliciter, & mali moralis. 86.c.2

In genere mali moralis,habet ſpecies determinatas;in genere autem mali ſimpliciter, habet infinitas. ibid.

Peccata quædam principaliter conſiſtunt in auerſione à Deo; alia verò in converſione ad creaturas; quamuis omnia vtramque importent. 125.c.1

Peccata oppoſita virtutibus Theologicis ſunt graviora cæteris. 126.c.2

Peccatum eſt duplex,vbi eſt tranſgreſſio duorum præceptorum. 134.c.2

Peccatum mortale Charitatem non minuit, ſed omninò corrumpit effectiuè. 160.c.1.& ſeqq.

Peccatum non debet committi,vt alius non peccet. 169.c.2

Peccatum mortale vnde dicitur, & in quo præſertìm diſtinguitur à veniali. ibid.

Perfectio.

Perfectione adueniente imperfectum excluditur, quando imperfectio eſt de ratione illius; ſecùs quando illi accidit. 67.c.1

Maxima Perfectio eſt proprium corpus exponere pro ſalute proximi. 170.c.1

Pœnitentia.

Pœnitentiæ, ſi in patriâ remaneret, deberet alia materia aſſignari. 109.c.1

Pœnitentia remanens in patriâ ad ornatum eſt diſpoſitio,quam beatus habet ad deteſtandum peccatum, ſi eſſet neceſſarium. ibid.c.2

Poſſibile.

Poſſibile poteſt aliquid nobis eſſe, vel per noſmetipſos,vel per alios. 101.c.2

Præceptum.

Datur Præceptum de ſpe, ſicut & de fide, non quidem expreſſum in lege, ſed præambulum. 129.c.1.& 2

Præcepta præambula ad legem ſunt illa,ſine quibus lex locum habere non poteſt. ibid.c.2

Præcepta de ſubſtantia legis ſunt illa, quæ imponuntur homini iam ſubiecto ad rectitudinem vitæ. ibid.

Præceptum ſpei in primâ legiſlatione proponitur per modum promiſſionis. 130.c.1

Præcepta fidei,& ſpei ſunt aliis priora, & in aliis commendata. ibid.

Extat Præceptum de omni actione ad ſalutem neceſſaria. ibid.

Præceptum poſitiuum ſpei obligat hominem,quàm primum peruenit ad vſum rationis, & quoties vrget aliqua deſperationis tentatio. ibid.c.2

Præcepta de amore.& timore filiali ſunt principia communia totius legis. 134.c.1

Præcepta de timore ſeruili,aut filiali non ſunt ſpecialia,& diſtincta ab aliis. ibid.c.2

Præcepta timoris filialis, & ſeruilis quandonam currunt. 135.c.1

Præceptum Charitatis non poteſt repugnare inclinationi naturali. 166.c.2

Præcepta omnia certò adimpleta eſſe ſcire debemus. 166.c.2

Præſcientia.

Præſcientia.

Præſcientia nullam imponit rebus neceſſitatem, nec ordinem earum immutat. 131.c.1

Præſumptio.

Præſumptio innititur aliquando virtuti propriæ, aliquando verò virtuti diuinæ. 127.c.2

Præſumptio eſt peccatum; minus tamen quàm deſperatio. ibid.

Præſumptio manifeſtiùs opponitur timori quàm ſpei. ibid.

Præſumptio oritur ex ſuperbia,& inani gloria. 128. 129.c.1

Præſumptio diverſimodè vſurpatur à Theologis, & à Iuriſtis. ibid.

Præſumptio,vt opponitur ſpei Theologicæ, eſt duplex. ibid.

Præſumptionis eſt veniam ſperare ſine pœnitentiâ. ibid.c.2

Præſumptio eſt peccatum contrà Spiritum Sanctum. ibid.

Præſumptio,& deſperatio ſupponunt falſitatem in intellectu. ibid.

Præſumptio magìs opponitur ſpei, quàm timori. ibid.

Promiſſio.

Promiſſio,& iuramentum ſunt duæ res immobiles, de quibus Paulus ad Hebræos 6. 20.c.2

Promiſſio ſimplex, & iurata idem ſunt reſpectu Dei,& quare. 21.c.1

Prophetia.

Prophetia habet pro materia res creatas, pro fine autem rem increatam. 13 c.1

Prophetia inducit ad fidem,ſicut ad finem. ibid.

In quo differt à fide. ibid.& c.2

Prophetia potuit eſſe in Chriſto cum viſione beatâ. 13.c.2

Prophetia virginitatis præmium in ſybillis. 37.c.2

Propoſitio.

Propoſitio contrà fidem, nùm dicenda ſit hæretica præciſo reſpectu ad proferentem. 94.c.1

Propoſitio eadem poteſt dici hæretica, perfida, & Pagana. ibid.

Propoſitio hæretica dividitur penès oppoſitionem directam, vel indirectam ad veritates fidei. 95. c. 1

Propoſitiones ad hæreſim accedentes, varia nomina ſortiuntur. ibid.

Propoſitiones qualificare,opus eſt magni iudicij,& eruditionis. ibid.c.2

Prouidentia.

Prouidentiæ mirabilis diſpoſitio in fide ſtabilienda. 38.c.1

Mira Dei Prouidentia ſuprà Eccleſiam variis eius neceſſitatibus ſecundùm diuerſa tempora conſulens. 48.c.1

Proximus.

Proximi dilectio in his quæ pertinent ad ſalutem animæ, debet anteponi, Charitati quæ reſpicit proprium corpus. 164.c.2.& 170.c.1

Proximi ſunt odio habendi, ſi à Deo abducant. 168.c.1

Prudentia.

Prudentia eſt virtus immediatè dirigens appetitum in ſuis actibus. 23.c.2

Prudentia conſiſtit in iudicio practico, quamvis ſupponat ſpeculativum. ibid.

Prudentia vt virtus intellectualis, habet pro bono verum, ſed non ità infallibiliter, ſicut fides. 24. c.2

R

RATIO.

Ratio Vltima aſſentiendi rebus fidei eſt veritas diuina, eiuſque infallibile teſtimonium. 12.c.2

Rationis proprium eſt ordinare,& conferre. 32.c.1

Rationes fideiium de rebus fidei oſtendunt earum euidentiam moralem, non autem veritatem, & poſſibilitatem. 34.c.2

Ratio humana in divinis eſt maximè deficieus. 54.c.2

Ratio humana inductiua ad ea quæ ſunt fidei, minuit eius meritum, ſi præcedat; ſecùs autem ſi voluntatem credentis conſequatur. 57.c.2

Contrà Rationem eſt recedere à iuſtitia propter damna corporis aut fortunæ. 117.c.1

Ratio humana regulanda eſt à primâ regulâ ſcilicet Deo. 146.c.1

Ratio imitatur naturam. 167.c.1

Reuelatio.

Reuelatio ex parte Dei, ingreditur rationem formalem obiecti fidei; ex parte noſtri verò eſt ſolùm conditio ſine quâ non. 11.c.2

Reuelatio diuina eſt quaſi forma conſtituens veritates in eſſe credibili. 12.c.1

Reuelatio diuina eſt ſolùm ratio mediata aſſenſuum Theologicorum; immediata verò aſſenſuum fidei. 13.c.2

Reuelationes factæ Beatiſſimæ Virgini, & Apoſtolis non fuerunt priuatæ. 18.c.2

Reuelatio priuata eſt illa, quæ fit perſonæ privatæ de rebus non pertinentibus ad communem Eccleſiæ vtilitatem. ibid.

Hæc non requiritur ad obiectum formale fidei, ſed ſufficit facta toti Eccleſiæ per Spiritum Sanctum. ibid.

Sola Reuelatio,quæ ad communem Eccleſiæ ſtatum ſpectat,pertinet ad rationem formalem obiecti fidei. 19.c.1

Reuelatio ſpectans ad communem Eccleſię ſtatum, quid. ibid.

Revelatio de propriâ damnatione non poteſt alicui fieri de potentiâ ordinariâ, benè tamen de potentiâ abſolutâ. 130.c.2

Revelatio facta de damnatione AntiChriſti pertinet ad communem ſtatum Eccleſiæ. 131.c.1

Ille, cui facta fuiſſet Reuelatio de ſua reprobatione,non poſſet, nec teneretur ſperare beatitudinem. 131.c.2.& ſeqq.

Revelatio de propriâ damnatione nihil tolleret de eſſe obiecti ſpei; non tamen eodem modo maneret obiectum quoad applicationem ad operandum. 133.c.1

Ritus.

Ritus Iudæorum ſunt fidei noſtrę admodùm vtiles. 89.c.1

Ritus aliorum infidelium non ſunt tolerandi, niſi ad aliquod maius malum vitandum. ibid.

S

SCIENTIA.

Scientiæ vnitas deſumenda eſt ex vnitate luminis, quo immediatè aſſentimur concluſioni. 14.c.1

Scientia à poſteriori excludit aſſenſum fidei. 41.c.1

Scientia cognoſcit ſuas concluſiones per plura media,in quo differt à fide. 75.c.2

Scriptura ſacra.

Scriptura ſacra continet plura myſteria ipſis etiam Prophetis, & aliis qui ſcripſerunt, incognita. 42.c.1

Scriptura Canonica debet eſſe immediatè à Spiritu Sancto. 45.c.2

Secta.

Secta dicitur à ſectando, vel ex eo quod per eam aliquis ab aliis ſecatur,& ſeiungitur. 91.c.2

Sectæ nomen tolerabilius videtur, quàm hæreſis. 92.c.1

Nec tamen fidei Catholicæ convenire poteſt. ib.

Sperans.

Sperantes non conſequi beatitudinem, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obicem peccati. 113.c.2

Sperare.

Sperare non licet de aliquo homine, niſi ſicut de agente ſecundario. 99.c.2

Ratio formalis ſperandi eſt diuina bonitas, & miſericordia, à quâ expectatur auxilium. 13.c.1

Spes.

Spes datur voluntati, prout tendit in talem finem poſſibilem conſequi. 5.c.2

Spes humana deficit à ratione virtutis.ibid.& ſeqq. & 102.c.1

Spes de ſupernaturalibus eſt verè, & propriè virtus. ibid.& 99.c.1

Spes omnem perfectionem habet ex beatitudine obiectiuâ. 12.c.1

Spes non poteſt habere perfectum ſtatum virtutis ſine Charitate. 68.c.1

Spei proprium, & principale obiectum eſt beatitudo æterna. 99.c.1

Eadem virtute Spei poſſumus ſperare vitam æternam,& nobis,& proximis. ibid.c.2. & 103.c.1. & 2

Spes eſt virtus diſtincta ab aliis virtutibus Theologicis. 100.c.1.& 104.c.2

Spes eſt prior Charitate viâ generationis, poſterior autem ſecundùm ordinem perfectionis. 100.c.1. & 105.c.1.& 2

Spei variæ acceptiones. 100.c.2

Spes virtus Theologica ſic dicitur ob ſimilitudinem quam habet cum ſpe, quæ eſt paſſio. ibid. & ſeq.

Spes non pertinet ad cognoſcitiuam, ſed ad appetitiuam virtutem. 101.c.1

Spes definitur motus appetitiuæ virtutis, conſequens apprehenſionem boni futuri, ardui, poſſibilis adipiſci. ibid.

Spei nomen transfertur aliquando ad ſuum obiectum,ſiue beatitudinem. ibid.

Spei motus quandoque fertur in duo obiecta. ibid. c. 2

Spes comparatur fidei in his quæ requiruntur in vtraque ad rationem virtutis. 101.c.2

Comparantur hæ duæ virtutes in obiecto, & in ratione finis. 102.c.1

Spes informis non habet ſtatum perfectæ virtutis. ibid.c.2

Spes vt virtus, reſpicit Deum tanquam principale obiectum. 102.c.2

Spes in quo differt ab amore. 103.c.1.& 2

Spes reſpicit bonum intentum, & auxilium quo obtinetur. 104.c.1

Spes quomodò reſpicit beatitudinem, & auxilium diuinum. ibid.

Spes noſtra quomodò ad ſanctos, & ad homines mortales dirigitur. ibid.

Vtrumque Spei obiectum nobis innoteſcit per fidem. ibid.c.2

Spes eſt perfectior fide in ratione virtutis. 105.c.1

Spes quomodò inducit ad Charitatem. ibid.c.2

Spes eſt in appetitu intellectiuo, tanquàm in ſubiecto. 106.c.1

Spei obiectum eſt bonum intelligibile,& diuinum. 106.c.1

Spes,ſicut & fides euacuatur in patriâ. ibid.c.2.

Tam quoad actum,quàm quoad habitum.107.c.1

Spes ceſſat ceſſantibus conditionibus obiecti. ibid. c.2

Spei communis nomine intelligitur alicuius futuri deſiderium. 108.c.1

Spes quomodò nobilior, & aliquâ ratione ignobilior virtutibus moralibus. ibid.c.2

Spes nec etiam ad ornatum,poteſt in patriâ remanere. 109.c.2

Spes non eſt in damnatis. 110.& 132.c.1

Spes viatorum tendit cum certitudine in ſuum finem. ibid.

Spes Theologica non poteſt in hæreticis remanere. 111.c.1

Spes poteſt amitti,vel per actum oppoſitum, vel per deſtructionem fundamenti quo innititur. ibid.

Spes formata amittitur per peccatum mortale; remanet tamen habitus Spei eiuſdē ſpeciei in eſſe habitus,quamuis non in eſſe virtutis. ibid.

Spes non ita certò remanet in peccatoribus, ac fides. ibid.c.2

Spes, ſicut & fides, eſt neceſſaria vt prævia diſpoſitio ad iuſtificationem impij. 112.c.1

Spes aliqua acquiſita poteſt eſſe in dæmonibus. ibid.c.2

Spei Diabolicæ obiectum aſſignatur. ibid.

Spes poteſt ſolùm eſſe de bonis. ibid.

Spei defectus in beatis, & damnatis contingit ob mutationem ſtatus. 113.c.1

Spei incertitudo contingit ex defectu ſubiecti. ibid.c.2

Spes non innititur meritis noſtris, niſi prout pendent à Deo. 114.c.1

Spes noſtra firmiſſimè in Deo,collocanda, nihilque præſumendum à nobis. ibid.

De Spe datur præceptum,& quale. 129.c.1.& 2

Spes Theologica definitur expectatio futuræ beatitudinis ex diuino auxilio. 131.c.2

Spei defectus non imputatur damnatis ad culpam; ſed eſt pars damnationis ipſorum. 132.c.1

Spiritus Sanctus.

Spiritus Sanctus eſt principale agens, & mouens Eccleſiam in ſuis definitionibus. 15.c.2.& ſeq.

Spiritus Sanctus quid Apoſtolos die Pentecoſtes docuerit, quidve docendum reliquerit.48.& 51. c. 1

Spiritus Sancti donum propriè ſumptum eſt perfectio habitualis potentiarum animæ, quâ redduntur benè mobiles à Spiritu Sancto. 120.c.1

Spiritus Sanctus ſuggerit memoriam noviſſimorum. 135.c.2

Sybilla.

Sybillæ donum prophetiæ in Virginitatis præmium obtinuerunt. 37.c.2

Sybillarum vaticinia demiratus eſt Conſtantinus. ibid.

Symbolum.

Symboli nomen 1. ſignificat indicium ſiue notam, & 2. collationem plurium in vnum. 45.c.2

Symbolum eſt triplex in Eccleſia,ſcilicet Apoſtolorum,

rum,Nicænum,& D.Athanaſij. 45.c.2.& ſeq.
Symbolum Apoſtolorum quomodò dicatur ab Apoſtolis compoſitum. ibid.
Symbolum Nicænum quâ ratione editum fuit. 46.c.1
Quomodo auctũ,& explicatũ in aliis Cõciliis. ib.
Cantatur in miſſa,quia fide iam manifeſtata fuit compoſitum. ibid.
Symbolum D.Anathaſij,quaſi fidei regula. ibid.
Vnde Cantatur in primâ diebus Dominicis. ibid.

T

TESTIMONIVM.

Teſtimonium diuinum eſt principium in quod vltimò reſoluitur fides noſtra. 18.c.1

Theologia.

Theologiæ ſcholaſticæ origo,& incunabula. 48.c.1
Theologia D.Thomæ hæreticis admodum infeſta. ibid.
Theologia eſt eminenter practica ſimul,& ſpeculatiua. 64.c.2
Theologia noſtra vocatur à Caietano impreſſio ac ſigillum ſcientiæ diuinæ. ibid.
Theologia eſt habitus concluſionum deductarum ex articulis fidei,quaſi ex principiis. 76.c.1
Theologiæ habitus non remanet in hæretico, niſi æquiuocè. ibid.
Theologia deficit in duobus à ratione virtutis Theologicæ. 103.c.1
Theologia conuenit cum fide in obiecto,ſed differt in modo attingendi ipſum. ibid.

Timor.

Timor eſt effectus ſpei. 80.c.1
Timor conuenienter diuiditur in filialem, initialem,ſervilem,& mundanum. 114.& 116.c.2
Timor mundanus ſemper eſt malus.ibid.& 115.c.1
Timor ſervilis ſecundùm ſuam ſubſtantiam eſt bonus; ex parte verò ſeruilitatis eſt malus. 115. & 117.c.1
Timor ſeruilis non eſt idem in ſubſtantia cum timore filiali. 115.& 118.c.1
Timor inquantum ſeruilis,non manet cum Charitate,ſed illi opponitur. 115.c.1.& 117. & 118.c.2
Timor eſt initium ſapientiæ vt primus effectus illius. 115.& 119.c.1
Timor initialis differt à filiali, ſicut imperfectum à perfecto. 115.c.2
Timor filialis eſt donum Spiritus Sancti; non autem ſervilis. 115.& 119.c.2
Timor ſervilis minuitur creſcente Charitate; filialis autem augetur. 115.& 120.c.2
Timor pœnæ non remanet in patriâ:Timor autem filialis ibi perficitur. 116.& 120.c.2.& ſeq.
Timor ſupernaturalis, & à Deo infuſus reſpondet Timori, qui eſt paſſio. 116.c.2
Timoris ſicut & ſpei duplex eſt obiectum. ibid.c.2
Timor naſcitur ex amore. 117.c.1
Timor mundanus anteponit caduca ſummo bono. ibid.
Ex Timore agens quare ſeruus dicendus. ibid.c.2
Timor pœnæ inducens ad diligendam iuſtitiam,& mandata Dei ſervanda eſt bonus, nec procedit ex ſervilitate. ibid.
Timor ſervilis,in quo propriè differt à Timore filiali. 118.c.1
Timor ſervilis eſt donum Spiritus Sancti in lata acceptione ſumptum. ibid.& 119.c.2
Timor contrariatur Charitati dupliciter. 119.c.1
Timor ſervilis, & filialis cum quo diſcrimine dicantur initium Sapientiæ. ibid.
Timor initialis poteſt ſumi genericè, & ſpecificè. ibid.
Timor filialis eſt vnum ex ſeptem donis Spiritus Sancti. ibid.c.2
Quem locum tenet in eorum enumeratione. 120.c.1
Timor filialis non contrariatur ſpei,ſed eam iuuat. ibid.
Timor filialis non habebit in patriâ eumdem actũ, quem habet in via. 121.c.1
Timor importat fugam mali ardui,poſſibilis. ibid.
Timor Chriſti fuit fuga ſeparationis à Deo poſſibilis naturæ aſſumptæ vt humanæ, quamuis impoſſibilis eidem vt beatæ. 122.c.1
Timor remanens in patriâ non prouenit ex malo futuro,ſed ex bono inamiſſibili. ibid.
Dicitur permanens à termino,vel ab effectu.ibid.
Timor filialis non inducet afflictionem in patriâ propter impoſſibilitatem culpæ. ibid.c.2
De Timore dandum fuit aliquod præceptum. 133.c.2
De ſeruili datum fuit præceptum præambulum ad legem, de filiali autem in lege poſitum. ibid. & ſeq.
Timor ex Caietano eſt primus in compoſitione diuinæ fabricæ. 134.c.1
Timor filialis eſt principium intrinſecum legis, ſicut & dilectio. ibid.
Timoris diuini defectus eſt conditio omnibus peccatis annexa. ibid.c.2
Timor Dei, & vita virtuoſa pro eodem vſurpantur. 135.c.2

V

VERITAS.

Veritas prima alia in eſſendo,alia in cognoſcendo,alia in revelando. 9.c.2
Veritates in cognoſcendo, & in dicendo conſtituunt in Deo ſummam quamdam auctoritatem, ratione cuius dignus eſt certiſſimâ fide. ibid.
Veritatis primæ nomine intelligit D.Thomas primam veritatem vt reuelantem. 10.c.1
Veritas omnis creata defectibilis eſt,niſi inquantum per veritatem increatam rectificatur. ibid.
Veritas prima dicitur fidei obiectum,quia de eâ eſt fides,& quomodò. ibid.c.2
Veritatis primæ teſtimonium ſe habet in fide,ſicut principium in ſcientiis demonſtratiuis. 11.c.1
Veritas non ingreditur ſphæram credibilitatis, niſi quæ innititur teſtimonio primæ veritatis. ibid.
Veritates fidei vt tales nullam habent connexionem naturalem cum primo principio. ibid.
Veritates non ſunt actu credibiles ex hoc quod Deus ſit prima veritas in cognoſcendo, & in dicendo niſi ſit etiam actu reuelans. ibid.
Veritas prima revelans vnicum ſufficiens motiuum ad credendum. 16.c.2
Veritas prima pura, & indeficiens deuiare non poteſt. 21.c.1
Veritas diuini intellectus eſt immutabilis, humani verò mutabilis,& quare. ibid.
Veritates,quæ pertinent ad ſcientiam, non ſunt viſæ,ſed ſcitæ per diſcurſum. 25.c.1
Veritatibus fidei non aſſentimur ex motivo euidenti,ſed ex liberâ voluntate. 26.c.1
De eâdem Veritate non poteſt dari aſſenſus ſcientificus,& aſſenſus fidei. 29.c.2
Veritates fidei non oſtenduntur euidenter, ſed ſolùm

lùm probantur eſſe magis credibiles per motiua illius. 34.c.2

Impedimenta, quibus infideles abducuntur à conſentiendo veritatibus fidei. ibid.

Verbum Dei.

Verbo Dei nihil eſt certius. 69.c.1

Virtus.

Virtutibus moralibus diſponitur homo ad beatitudinem naturalem; Theologicis autem ad ſupernaturalem. 5.c.2

Virtutes Theologicas negare eſt temerarium, & hæreſi proximum. 6.c.1

Virtutes Theologicæ ſimul infunduntur. ibid.

Virtutes perficientes intellectum excludunt tot aliter falſum; non autem perficientes appetitum, & quare. 23.c.1

Per habitus Virtutum inclinatur homo in id quod eſt ſibi conueniens ſecundùm talem habitum. 35.c.2

Virtus aliqua per accidens poteſt eſſe prior fide. 69.c.2

Virtutes intellectuales quædam ſunt de contingentibus, quædam verò de neceſſariis. 70.c.1

In Virtutibus, quæ poſſunt eſſe informes, diſtinguntur infundi, & infundi in eſſe Virtutis ſimpliciter, non autem in aliis. 79.c.2

Vni Virtuti plura vitia opponuntur. 85.c.2, & ſeq.

Virtutis Theologicæ ratio in quo conſiſtit. 100.c.1

Virtus cuiuſque rei eſt quę bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit. 101.c.1

Virtutes Theologicæ ſub quibus rationibus faciunt vt homo inhæreat Deo. 104.c.2

Virtutis perfectio ſumitur ab obiecto. 105.c.2

Virtutes morales remanent in patriâ, quia perficiunt appetitum circà aliquid præſens. 109.c.1

Virtutis obiectum poteſt dupliciter deficere. ibid.

Virtutes morales quâ ratione dicuntur certiùs arte operari. 113.c.1

Virtutes Theologicæ infunduntur in iuſtificatione impij merito Paſſionis Chriſti. 141.c.1

Virtutum Theologicarum excellentia ſuprà morales vnde deſumitur. ibid.c.2

Virtus non poteſt eſſe perfecta ſine Charitate. 142.c.1

Virtus, quâ honoramus, Deum eſt diuerſæ ſpeciei ab eâ qua honoramus ſanctos. 144.c.2

Vitium.

Vitiorum vni virtuti oppoſitorum diuerſitas poteſt conſiderari, vel ſecundùm diuerſam habitudinem ad virtutem, vel ſecundùm diuerſam corruptionem eorum quæ ad virtutem requiruntur. 86.c.1

Voluntas.

Voluntas participat aliquam ordinationem ex coniunctione ad intellectum. 32.c.1

Voluntas poteſt mouere intellectum ad aſſenſum, vel ex ordine voluntatis ad bonum, vel ex conuictione ipſis intellectus ad credendum propoſitis. 39.c.2

Voluntas mouet intellectum ad aſſenſum duobus modis. 72.c.2

Voluntas in actu Charitatis agitur, & agit. 140.c.1

Voluntas eſt ſubiectum Charitatis. 148.c.1

FINIS.